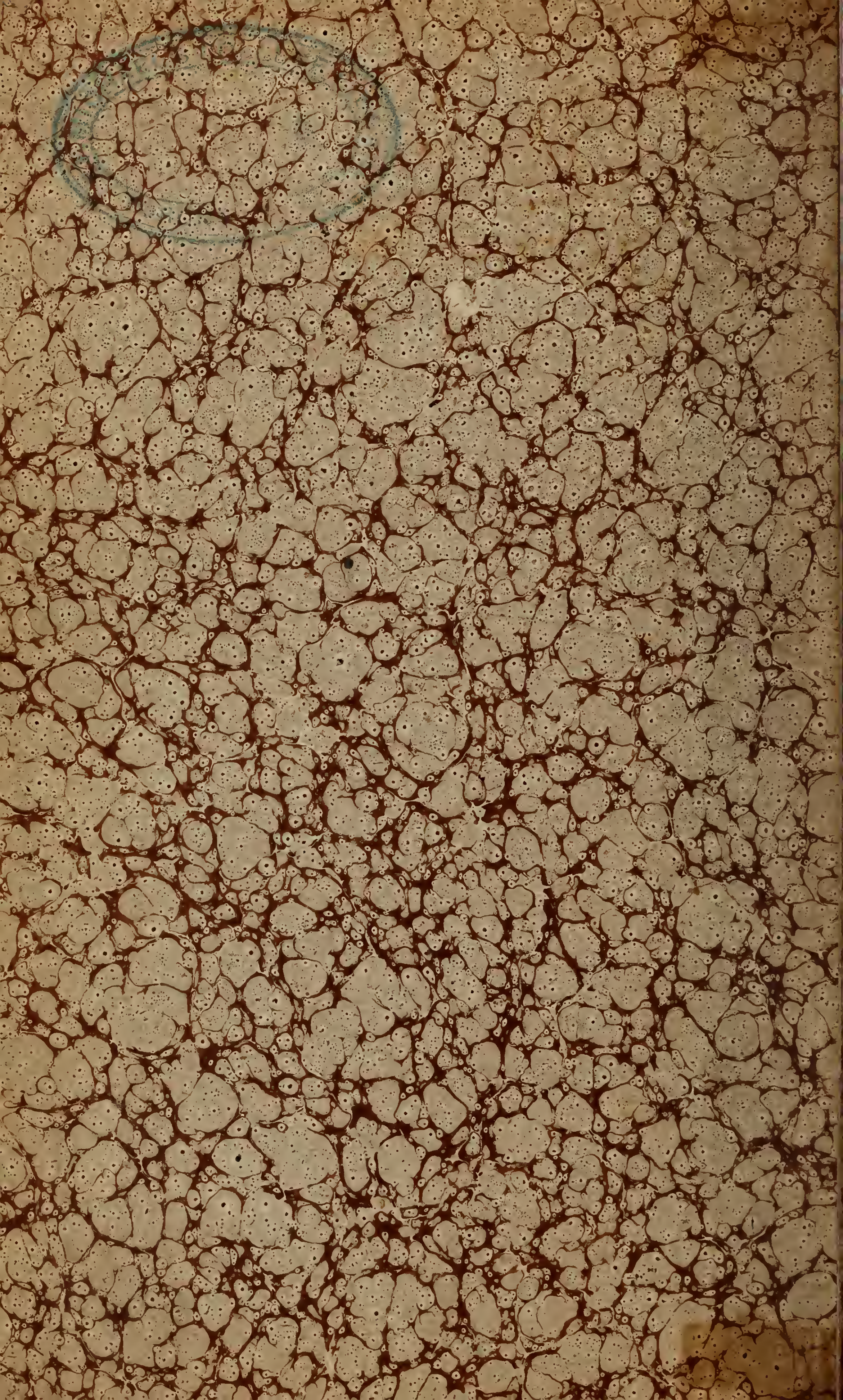
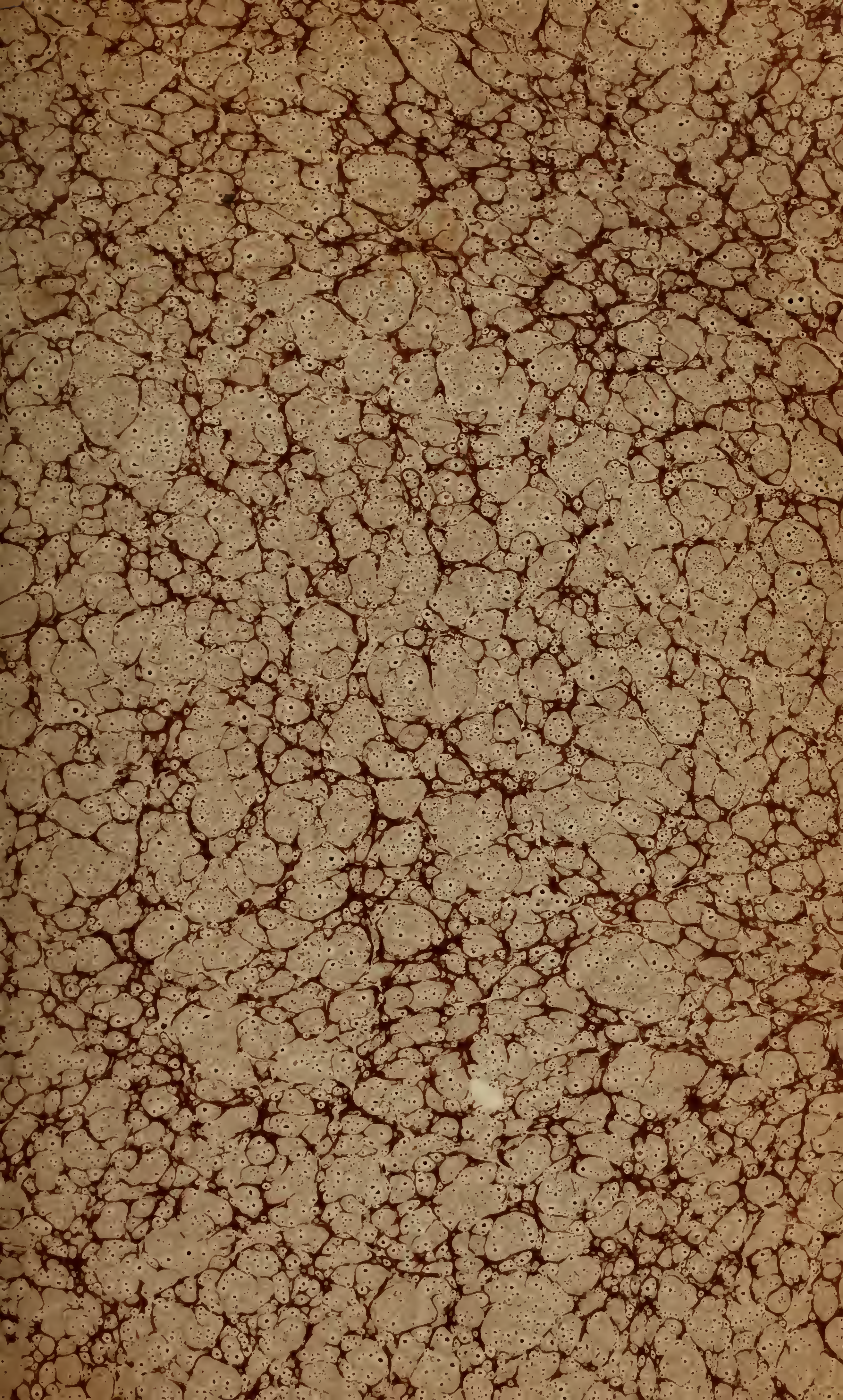






LA SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS.

SAINT-CLOUD. — IMPRIMERIE DE Mme Ve BELIN.

LA SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS

TRADUITE INTÉGRALEMENT EN FRANÇAIS,

POUR LA PREMIÈRE FOIS,

AVEC DES NOTES THÉOLOGIQUES, HISTORIQUES ET PHILOLOGIQUES,

PAR

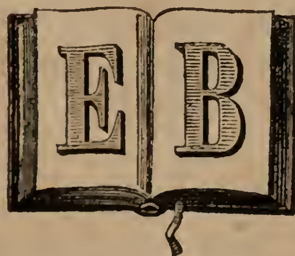
M. l'abbé DRIOUX,

Auteur du Cours complet d'histoire, de géographie et de littérature, membre de la société littéraire de l'université catholique de Louvain.

OUVRAGE DÉDIÉ A MONSEIGNEUR PARISIS,

Et honoré des approbations et des encouragements de NN. SS. les archevêque et évêques de Tours, d'Arras, du Mans, de Poitiers, et du R. P. Lacordaire.

TOME TROISIÈME.





PARIS,

LIBRAIRIE ECCLÉSIASTIQUE ET CLASSIQUE

D'EUGÈNE BELIN,

RUE DE VAUGIRARD, N° 52,

DERRIÈRE LE SÉMINAIRE DE SAINT-SULPICE.

1852.

PROPRIÉTÉ.

Eug. Belin

Monsieur l'Abbé,

Le premier volume de la *Somme de saint Thomas* que vous avez traduite en français m'a été remis, il y a déjà quelque temps ; je regrette de n'avoir pu vous en faire plus tôt mes remercîments.

J'ai lu avec intérêt la savante introduction dont vous faites précéder l'ouvrage du docteur angélique, et j'ai assez étudié votre *traduction* elle-même pour avoir une idée juste de votre travail. Je ne puis, Monsieur l'Abbé, que vous en féliciter.

J'aimerais mieux que saint Thomas fût étudié dans sa langue, qui est celle de la théologie. Mais pour ceux à qui cette lecture serait pénible et fatigante, qui seraient rebutés par la terminologie parfois un peu étrange du saint docteur, qui, pour ces raisons ou pour d'autres, resteraient sans connaître de la *Somme* autre chose que le nom, ou quelques analyses plus ou moins complètes, la traduction que vous publiez sera fort utile, et je fais des vœux sincères pour qu'elle soit favorablement accueillie.

Les notes insérées au bas des pages pour éclaircir le texte me paraissent devoir en faciliter beaucoup l'étude par leur netteté, leur précision et les indications précieuses qu'elles renferment.

Veuillez bien agréer, Monsieur l'Abbé, l'expression de mes sentiments distingués.

† J.-B. év. du Mans.

Monsieur l'Abbé,

J'ai reçu le premier volume de votre traduction française de la *Somme de saint Thomas*, et je m'empresse de vous en remercier. Vous ne pouviez me faire un présent qui me fût plus agréable. La Somme de saint Thomas est l'étude de tous les jours de ma vie, et je n'ai qu'un regret, c'est de ne l'avoir pas connue dès l'âge où je commençai de m'initier aux lettres divines Dieu permit que je fisse de longs détours avant de rencontrer cette pleine source d'où la vérité coule avec tant d'abondance, tant de force, tant de grâce et de limpidité. Une fois que j'y ai eu posé mes lèvres, je n'ai pu m'en détacher un seul jour, et le reste n'est plus pour moi qu'un appendice ou un affluent où je vais, çà et là, chercher quelque rayon de lumière pour le rattacher à ce centre éclatant de la théologie. Sans doute, Monsieur l'Abbé, tout n'est pas dans la Somme de saint Thomas d'Aquin; l'Histoire des dogmes et des erreurs, les Pères de l'Eglise, l'Ecriture sainte elle-même, n'y ont qu'une place étroite et incomplète; mais la foi y est ramenée à la raison et la raison à la foi avec une suite et un empire qui ne sont comparables à rien, et qui resteront à jamais le désespoir des apologistes autant que la source où puisera leur génie. Depuis que les écoles catholiques ont abandonné la *Somme*, au lieu de l'éclaircir et de la compléter, elles ont en vain cherché le tronc d'un vigoureux enseignement. La théologie, méprisant le nom de *scholastique* et s'enorgueillissant du nom de *positive*, est devenue une sorte de compilation de textes où la tradition se trouve pour la mémoire, mais où la liaison manque pour la pensée, et, à tout le moins, n'y a pas ce qui fait dans un édifice le ciment, l'étendue et la profondeur.

C'est pourquoi, Monsieur l'Abbé, je vous félicite et vous remercie de votre traduction, persuadé qu'elle aidera un certain nombre d'esprits à retourner vers saint Thomas. Car ce grand homme fait peur; tout simple que soit son style, on y rencontre des difficultés qui viennent de certains termes issus d'Aristote; votre traduction les éclaire du feu de la langue française, et par quelques notes remplies de savoir et de précision, elle sera un guide avec un attrait. C'est, je crois, un vrai service rendu à l'avenir de la théologie dans notre pays. Recevez en donc, encore une fois, mes actions de grâces, ainsi que mes remercîments pour la marque d'estime que vous m'avez donnée en m'envoyant votre premier volume.

Fr. Henri-Dominique LACORDAIRE,

Prov. des Frères-Prêcheurs.

LA SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS.

QUESTION XL.

DES PASSIONS DE L'IRASCIBLE ET D'ABORD DE L'ESPÉRANCE ET DU DÉSESPOIR.

Après avoir parlé des passions de l'appétit concupiscible, nous avons à examiner les passions de l'irascible. Nous nous occuperons en premier lieu de l'espérance et du désespoir, en second lieu de la crainte et de l'audace, et en troisième lieu de la colère. — Touchant l'espérance et le désespoir il y a huit questions à traiter : 1° L'espérance est-elle la même chose que le désir ou la cupidité? — 2° L'espérance réside-t-elle dans la puissance perceptive ou dans la puissance appétitive? — 3° L'espérance se trouve-t-elle dans les animaux? — 4° Le désespoir est-il contraire à l'espérance? — 5° L'expérience est-elle cause de l'espérance? — 6° Est-ce dans les jeunes gens et dans les hommes ivres que l'espérance abonde? — 7° Du rapport de l'espérance à l'amour. — 8° L'espérance est-elle utile à l'action?

ARTICLE I. — L'ESPÉRANCE EST-ELLE LA MÊME CHOSE QUE LE DÉSIR ET LA CUPIDITÉ?

1. Il semble que l'espérance soit la même chose que le désir ou la cupidité. En effet on fait de l'espérance une des quatre passions principales, et saint Augustin, en énumérant ces quatre passions, met la cupidité à sa place, comme on le voit (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 7, 8 et 9). Donc l'espérance est la même chose que la cupidité ou le désir.

2. Les passions diffèrent par leurs objets. Or, l'objet de l'espérance et de la cupidité ou du désir est le même, puisque c'est le bien futur. Donc l'espérance est la même chose que la cupidité ou le désir.

3. Si l'on répond que l'espérance ajoute au désir la possibilité d'obtenir le bien futur, on peut ainsi insister. Ce qui par accident se rapporte à l'objet de la passion n'en change pas l'espèce. Or, le possible se rapporte accidentellement au bien futur qui est l'objet de la cupidité ou du désir et de l'espérance. Donc l'espérance n'est pas une passion d'une autre espèce que le désir ou la cupidité.

Mais c'est le *contraire*. Les passions qui se rapportent à des puissances diverses sont de différente espèce. Or, l'espérance existe dans l'irascible, tandis que le désir ou la cupidité réside dans le concupiscible. Donc l'espérance est d'une autre espèce que le désir ou la cupidité.

CONCLUSION. — Puisque l'objet de l'espérance qui appartient à l'appétit irascible est le bien futur possible, mais difficile à obtenir, cette passion diffère nécessairement du désir et de la cupidité qui appartiennent à l'appétit concupiscible.

Il faut répondre que l'espèce de la passion se considère d'après son objet.

Or, à l'égard de l'objet de l'espérance il y a quatre conditions à observer. La première, c'est que l'objet soit bon. Car l'espérance à proprement parler n'a pour objet que le bien, et par là elle diffère de la crainte qui a pour objet le mal. La seconde c'est que l'objet soit futur ; car l'espérance n'a pas pour objet ce qu'on possède actuellement, et c'est en cela qu'elle diffère de la joie qui a pour objet le bien présent. La troisième c'est que l'objet soit difficile à obtenir ; car on ne dit pas que quelqu'un espère une chose de moindre importance qu'il est en son pouvoir de posséder immédiatement, et par là l'espérance diffère du désir ou de la cupidité qui a pour objet le bien futur pris absolument ; c'est ce qui fait que l'un appartient à l'appétit concupiscible, et l'autre à l'appétit irascible. La quatrième c'est qu'il faut que cet objet difficile soit possible ; car on n'espère pas ce qu'on ne peut aucunement obtenir, et c'est en cela que l'espérance diffère du désespoir. Ainsi il est donc évident que l'espérance diffère du désir, comme les passions de l'irascible diffèrent de celles du concupiscible. C'est pourquoi l'espérance présuppose le désir, comme toutes les passions de l'irascible présupposent celles du concupiscible, ainsi que nous l'avons dit (quest. xxv, art. 1).

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin met la cupidité à la place de l'espérance parce que l'une et l'autre ont rapport au bien futur. Et parce que le bien qui n'est pas difficile est considéré comme rien, il arrive que la cupidité paraît spécialement tendre au bien ardu qui est l'objet de l'espérance.

Il faut répondre au *second*, que l'objet de l'espérance n'est pas le bien futur, absolument parlant, mais le bien qu'on ne peut obtenir qu'avec des efforts et difficilement, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que l'objet de l'espérance n'ajoute pas seulement la possibilité à l'objet du désir, mais elle ajoute encore la difficulté qui fait que l'espérance appartient à une autre puissance, c'est-à-dire à la puissance irascible qui se rapporte à tout ce qui est ardu, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXXXI, art. 2). D'ailleurs le possible et l'impossible ne se rapportent pas absolument par accident à l'objet de la puissance appétitive, puisque l'appétit est le principe du mouvement, et qu'un être ne recherche une chose qu'autant qu'elle est possible. Car personne ne se porte vers ce qu'il regarde comme impossible à obtenir. C'est pourquoi l'espérance diffère du désespoir selon la différence qu'il y a entre le possible et l'impossible.

ARTICLE II. — L'ESPÉRANCE EXISTE-T-ELLE DANS LA PUISSANCE COGNITIVE OU DANS LA PUISSANCE APPÉTITIVE ?

1. Il semble que l'espérance appartienne à la puissance cognitive. En effet, l'espérance paraît être une attente. Car l'Apôtre dit (*Rom.* VIII, 25) : *Si nous espérons ce que nous ne voyons pas encore, nous l'attendons avec patience*. Or, l'attente paraît appartenir à la puissance cognitive. Donc l'espérance aussi.

2. L'espérance paraît être la même chose que la confiance. Ainsi nous disons que ceux qui ont confiance espèrent, et nous employons ces mots l'un pour l'autre. Or, la confiance paraît comme la foi appartenir à la puissance cognitive. Donc l'espérance aussi.

3. La certitude est une chose propre à la puissance cognitive. Or, on attribue la certitude à l'espérance. Donc l'espérance appartient à la puissance cognitive.

Mais c'est le *contraire*. L'espérance a le bien pour objet, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, le bien considéré comme tel n'est pas l'objet de la puissance cognitive, mais de la puissance appétitive. Donc l'espérance n'appartient pas à la faculté cognitive, mais à la faculté appétitive.

CONCLUSION. — L'espérance impliquant une certaine tendance de l'appétit vers le bien, appartient nécessairement à la partie appétitive de l'âme, mais non à la partie cognitive.

Il faut répondre que puisque l'espérance implique une certaine tendance de l'appétit vers le bien, elle appartient évidemment à la puissance appétitive. Car c'est à l'appétit proprement dit qu'il appartient de porter l'âme vers les objets. Quant à l'action de la puissance cognitive, elle se perfectionne non par suite du mouvement du sujet qui connaît vers les choses qu'il perçoit, mais plutôt par suite de la présence des choses connues dans le sujet qui les connaît. Mais parce que la puissance cognitive meut la puissance appétitive en lui représentant son objet, les divers rapports sous lesquels on perçoit cet objet produisent dans la puissance appétitive des mouvements différents. Car la perception du bien produit dans l'appétit un autre mouvement que la perception du mal; de même la perception du mal présent agit autrement que celle du mal futur, la perception du bien absolu autrement que celle du bien difficile, et la perception du possible autrement que celle de l'impossible. D'après cela l'espérance est le mouvement de la puissance appétitive qui résulte de la perception du bien futur, ardu et possible à obtenir. Elle est par conséquent la tendance de l'appétit vers un objet de cette nature.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme l'espérance se rapporte au bien possible, il s'ensuit que le mouvement propre à cette passion se produit dans l'homme de deux manières, selon les deux espèces de possible qu'on distingue; car il y a des choses possibles qu'on peut faire par sa vertu propre, et d'autres par la vertu d'un autre. Ce qu'un homme espère obtenir par sa vertu propre, on ne dit pas qu'il l'attend, mais seulement qu'il l'espère, mais on dit qu'il attend ce qu'il espère du secours d'une puissance étrangère. Car le mot latin *expectare* vient des mots *ex alio spectare* et signifie attendre d'un autre, en ce sens que la puissance cognitive antérieure se rapporte non-seulement au bien qu'elle a l'intention d'obtenir, mais encore à l'objet par la vertu duquel elle espère y parvenir, selon ce mot de l'Ecclésiaste (*Eccl.* LI, 10) : *Je portais mes regards vers l'aide des hommes.* Le mouvement de l'espérance reçoit donc quelquefois le nom d'attente à cause de l'action antérieure de la puissance cognitive.

Il faut répondre au *second*, que ce que l'homme désire et pense pouvoir obtenir, il croit qu'il l'obtiendra, et cette assurance, qui réside préalablement dans la faculté cognitive, produit dans l'appétit le mouvement qui reçoit le nom de confiance. En effet, le mouvement appétitif reçoit son nom de la connaissance qui précède, comme l'effet reçoit le sien de sa cause qui est mieux connue. Car la puissance cognitive connaît mieux son acte que celui de la puissance appétitive.

Il faut répondre au *troisième*, que la certitude est attribuée au mouvement non-seulement de l'appétit sensitif, mais encore de l'appétit naturel. Ainsi on dit que la pierre tend certainement vers le centre de la terre, et cela par suite de l'infaillibilité de la certitude de la connaissance qui précède en nous le mouvement de l'appétit sensitif ou de l'appétit naturel.

ARTICLE III. — L'ESPÉRANCE SE TROUVE-T-ELLE DANS LES ANIMAUX?

1. Il semble que dans les animaux il n'y ait pas d'espérance. Car l'espérance se rapporte au bien futur, comme le dit saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. II, cap. 12). Or, la connaissance des choses futures n'appartient pas aux animaux qui n'ont que la connaissance sensitive dont les choses futures ne sont pas l'objet. Donc l'espérance n'existe pas dans les animaux.

2. L'objet de l'espérance est le bien possible à obtenir. Or, le possible et l'impossible reposent sur la différence du vrai et du faux et n'existent que dans l'intelligence, comme le dit Aristote (*Met.* lib. VI, text. 8). Donc l'espérance n'existe pas dans les animaux qui sont dépourvus d'intelligence.

3. Saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. IX, cap. 14) que les animaux sont mus par ce qu'ils voient. Or, l'espérance n'a pas pour objet ce qu'on voit; car, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* VIII, 24) : *Qui est-ce qui espère ce qu'il voit déjà?* Donc l'espérance n'existe pas dans les animaux.

Mais c'est le *contraire*. L'espérance est une passion de l'appétit irascible. Or, l'irascible existe dans les animaux. Donc l'espérance aussi.

CONCLUSION. — Puisque l'appétit de l'animal est porté par ce qu'il voit (comme quand un chien voit un lièvre ou comme quand un épervier voit un oiseau), à le poursuivre ou à l'éviter, il s'ensuit qu'on doit reconnaître que les animaux sont susceptibles d'espérance et de désespoir.

Il faut répondre que les passions intérieures des animaux peuvent être connues par leurs mouvements extérieurs, et ce sont ces mouvements qui montrent que l'espérance se trouve en eux. En effet, qu'un chien voie un lièvre ou qu'un épervier voie un oiseau trop éloigné, il ne se précipite pas sur lui, parce qu'il n'a pas l'espérance de le saisir, mais s'il est rapproché il s'y précipite, parce qu'il a l'espoir de le prendre. Car, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 2, et quest. XXVI, art. 1), l'appétit sensitif des animaux et l'appétit naturel des choses insensibles suivent la perception d'un intellect quelconque, comme l'appétit intelligentiel auquel on donne le nom de *volonté*. Mais il y a cette différence que la volonté est mue par la perception de l'intellect qui lui est uni, tandis que le mouvement de l'appétit naturel suit la perception de l'intellect séparé qui est l'auteur de la nature. Il en est de même de l'appétit sensitif des animaux qui agissent d'après un instinct naturel. C'est pourquoi les actions des animaux et celles des choses naturelles nous paraissent produites d'une manière analogue aux œuvres d'art, et c'est ainsi que l'espérance et le désespoir existent dans les animaux (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique les animaux ne connaissent pas l'avenir, cependant l'animal est porté par son instinct naturel à s'en préoccuper comme s'il le prévoyait. Cet instinct a été mis en lui par l'intelligence divine qui prévoit toutes les choses futures.

Il faut répondre au *second*, que l'objet de l'espérance n'est pas le possible considéré comme une différence du vrai (2); car ce possible résulte du rapport du prédicat avec son sujet. Mais c'est le possible considéré relativement à une puissance quelconque, et c'est ce possible que dans sa Métaphysique (*Met.* lib. V, text. 17) Aristote divise en deux, comme nous l'avons fait.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique les choses futures ne tombent pas sous les yeux, cependant, d'après ce que l'animal voit maintenant, son appétit est porté soit à rechercher, soit à éviter ce qui doit venir.

ARTICLE IV. — LE DÉSESPOIR EST-IL CONTRAIRE A L'ESPÉRANCE?

1. Il semble que le désespoir ne soit pas contraire à l'espérance. Car il n'y a qu'une chose qui soit contraire à une autre, comme le dit Aristote (*Met.* lib. X, text. 17). Or, la crainte est contraire à l'espérance. Donc le désespoir ne lui est pas contraire.

(1) Ce qu'il y a d'intelligence et d'ordre dans leurs opérations remonte ainsi à Dieu qui est leur auteur.

(2) En logique on appelle possible ce qui est vrai, et impossible ce qui ne l'est pas. Ce n'est pas de cette espèce de possible qu'il est ici question, il ne s'agit que du possible relatif.

2. Les contraires semblent se rapporter au même objet. Or, l'espérance et le désespoir ne se rapportent pas au même objet. Car l'espérance se rapporte au bien et l'espérance au mal qui est un obstacle à la possession du bien. Donc l'espérance n'est pas contraire au désespoir.

3. Un mouvement est contraire à un mouvement, tandis que le repos est opposé au mouvement comme privation. Or, le désespoir semble plutôt impliquer l'immobilité que le mouvement. Donc il n'est pas contraire à l'espérance qui implique un mouvement vers le bien qui en est l'objet.

Mais c'est le *contraire*. Le désespoir est ainsi nommé, parce qu'il est le contraire de l'espérance.

CONCLUSION. — L'espérance désignant le mouvement par lequel on se porte vers le bien, et le désespoir le mouvement par lequel on s'en éloigne, il est nécessaire que ces deux passions soient contraires l'une à l'autre.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 2), dans les mouvements il y a deux sortes de contrariété. L'une provient de ce qu'ils tendent vers des termes qui sont opposés. On ne trouve cette espèce de contrariété que dans les passions de l'appétit concupiscible; c'est ainsi que l'amour et la haine sont contraires. L'autre provient de ce qu'on s'approche et de ce qu'on s'éloigne du même terme. Cette espèce de contrariété se trouve dans les passions de l'appétit irascible, comme nous l'avons vu (*loc. cit.*). Or, l'objet de l'espérance, qui est le bien difficile, ardu, a cependant de l'attrait, parce qu'on le regarde comme possible; par conséquent l'espérance se porte vers lui, puisqu'elle implique une certaine tendance vers la chose qu'on désire. Mais si on croit qu'il est impossible de l'acquérir, alors il en résulte une sorte de répulsion, parce que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 3), une fois qu'on est arrivé à l'impossible, tout le monde s'éloigne. Le désespoir est alors la passion qu'on éprouve; d'où l'on voit qu'elle implique un mouvement d'éloignement et qu'à ce titre elle est contraire à l'espérance, comme la répulsion à l'attraction.

Il faut répondre au *premier* argument, que la crainte est contraire à l'espérance par suite de la contrariété de leurs objets, puisque l'un se rapporte au bien et l'autre au mal. Cette contrariété se trouve dans les passions de l'irascible selon qu'elles découlent des passions du concupiscible, mais le désespoir n'est contraire à l'espérance qu'en raison de la contrariété de leur mouvement, l'une avance et l'autre recule.

Il faut répondre au *second*, que le désespoir n'a pas rapport au mal considéré comme tel, mais il se rapporte quelquefois à lui accidentellement; par exemple, quand le mal nous met dans l'impossibilité d'obtenir ce que nous désirons (1). Le désespoir peut même provenir exclusivement de l'excès du bien (2).

Il faut répondre au *troisième*, que le désespoir n'implique pas seulement une privation d'espérance, mais qu'il implique encore un certain éloignement relativement à la chose désirée, par suite de l'impossibilité où l'on se voit de l'obtenir. Il présuppose donc le désir comme l'espérance elle-même. Car nous n'avons ni espérance, ni désespoir, à l'égard d'un objet que nous ne désirons pas. C'est pourquoi ces deux passions se rapportent l'une et l'autre au bien qui est l'objet du désir.

ARTICLE V. — L'EXPÉRIENCE EST-ELLE UNE CAUSE DE L'ESPÉRANCE?

1. Il semble que l'expérience ne soit pas une cause de l'espérance. Car

(1) Il ne se rapporte par conséquent au mal qu'autant que le mal est un obstacle qui nous empêche d'obtenir ce que nous désirons.

(2) Ainsi quand le bien est trop élevé il nous désespère.

l'expérience appartient à la puissance cognitive, et c'est ce qui fait dire à Aristote (*Met.* lib. II, *in princ.*) que la vertu intellectuelle a besoin d'expérience et de temps. Or, l'espérance n'existe pas dans la puissance cognitive, mais dans la puissance appétitive, ainsi que nous l'avons dit (art. 2). Donc l'expérience n'est pas une cause de l'espérance.

2. Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 13) que les vieillards espèrent difficilement à cause de leur expérience. D'où il semble que l'expérience soit une cause du défaut d'espérance. Or, la même chose n'est pas cause des contraires. Donc l'expérience n'est pas cause de l'espérance.

3. Aristote dit (*De cœlo*, lib. II, text. 34) que se prononcer sur toutes choses sans douter de rien est quelquefois un signe de folie. Or, quand un homme fait toutes sortes de tentatives, c'est une marque de l'étendue de ses espérances. Et comme la folie provient de l'inexpérience, il s'ensuit que l'inexpérience est plutôt une cause d'espérance que l'expérience elle-même.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. III, cap. 7) qu'il y en a qui sont remplis d'espérance, parce qu'ils ont remporté une multitude de victoires sur une foule d'individus, ce qui appartient à l'expérience. Donc l'expérience est la cause de l'espérance.

CONCLUSION. — Puisque l'objet de l'espérance est le bien qu'on peut acquérir, il est nécessaire que l'expérience qui donne à l'homme le pouvoir et la persuasion d'obtenir facilement un bien quelconque, soit une cause de l'espérance, bien que quelquefois aussi elle l'affaiblisse.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), l'objet de l'espérance est le bien futur, difficile, mais possible. Une chose peut donc être cause de l'espérance, soit parce qu'elle rend possible à l'homme ce qu'il désire, soit parce qu'elle lui fait croire qu'il pourra réussir. Dans le premier sens tout ce qui augmente la puissance de l'homme est une cause d'espérance. Telles sont les richesses, la force et par-dessus tout l'expérience. Car par l'expérience l'homme acquiert la faculté de faire facilement certaines choses, et il en résulte pour lui de l'espérance. C'est ce qui fait dire à Végèce (*De re militari*) que personne ne craint de faire ce qu'il a la confiance d'avoir bien appris. Dans le second sens, tout ce qui inspire à quelqu'un l'idée qu'une chose lui est possible peut être aussi un motif d'espérance. Ainsi la science et la persuasion quelle qu'elle soit peuvent être une cause d'espérance. Il en est de même de l'expérience, parce que l'expérience apprend souvent à l'homme qu'il peut ce qu'auparavant il croyait impossible. Mais cette espèce d'expérience peut aussi détruire l'espérance. Car si l'expérience apprend à l'homme qu'il peut ce qu'auparavant il croyait impossible, elle peut aussi lui faire voir l'impossibilité d'une chose qu'il pensait pouvoir faire. Ainsi donc l'expérience est cause de l'espérance de deux manières, et comme elle ne la détruit que d'une seule, nous pouvons dire de préférence qu'elle est une cause de cette passion.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans la pratique l'expérience produit non-seulement la science, mais en raison de l'habitude elle produit encore une certaine aptitude qui rend l'action plus facile. D'ailleurs la puissance intellectuelle est elle-même utile pour faciliter l'action ; car elle démontre la possibilité des choses et produit par là même l'espérance.

Il faut répondre au *second*, que l'expérience ravit aux vieillards l'espérance, parce qu'elle leur montre l'impossibilité du succès. Aussi Aristote ajoute-t-il qu'ils sont dans ces dispositions parce que les événements les ont trop souvent trompés.

Il faut répondre au *troisième*, que la folie et l'inexpérience peuvent être

accidentellement une cause d'espérance, en écartant la science qui nous montre ce qui est possible et ce qui ne l'est pas. Ainsi l'inexpérience produit l'espérance au même titre que l'expérience la détruit.

ARTICLE VI. — L'ESPÉRANCE EST-ELLE TRÈS-ARDENTE DANS LES JEUNES GENS ET DANS LES HOMMES IVRES?

1. Il semble que la jeunesse et l'ivrognerie ne produisent pas l'espérance. Car l'espérance implique une certaine assurance, une certaine fermeté. C'est pourquoi l'Apôtre la compare à une ancre (*Heb.* VI). Or, les jeunes gens et les hommes ivres manquent de fermeté; car ils ont l'esprit très-mobile. Donc la jeunesse et l'ivrognerie ne sont pas une cause d'espérance.

2. Les choses qui augmentent la puissance sont surtout une cause d'espérance, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, la jeunesse et l'ivrognerie sont toujours accompagnées d'une certaine faiblesse. Donc elles ne sont pas cause de l'espérance.

3. L'expérience est cause de l'espérance, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, les jeunes gens manquent d'expérience. Donc la jeunesse n'est pas une cause d'espérance.

Mais c'est le *contraire*. Aristote observe (*Eth.* lib. III, cap. 8) que ceux qui sont ivres sont remplis d'espérance. Et ailleurs (*Rhet.* lib. II, cap. 12), il dit la même chose des jeunes gens.

CONCLUSION. — L'objet de l'espérance étant le bien futur, ardu et possible, les jeunes gens qui ont moins de mémoire, plus de chaleur de cœur, et qui sont sans expérience, ont plus d'espoir que les autres; il en est de même des fous, de ceux qui n'ont pas l'usage de la raison et des hommes ivres.

Il faut répondre que la jeunesse est une cause d'espérance pour trois raisons, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 12). Ces trois raisons peuvent être prises des trois conditions que doit réunir le bien qui est l'objet de cette passion. Ce bien, comme nous l'avons dit (art. 1), doit être à venir, ardu et possible. En effet, les jeunes gens ont beaucoup d'avenir, mais peu de passé. C'est pourquoi, comme la mémoire se rapporte au passé et l'espérance à l'avenir, ils s'occupent peu de leurs souvenirs, mais vivent beaucoup en espérance. Les jeunes gens ont beaucoup d'ardeur et par suite beaucoup d'activité; leur cœur est grand et généreux, et cette générosité les porte à entreprendre les choses les plus difficiles. C'est pourquoi ils sont courageux et ont toujours bon espoir. De même ceux qui n'ont point encore subi d'échec et qui n'ont rencontré aucun obstacle à leurs efforts croient facilement à la possibilité du succès, et comme les jeunes gens en sont là par suite de leur inexpérience, ils croient facilement qu'une chose leur est possible, et c'est ce qui leur inspire de magnifiques espérances. Les hommes qui sont ivres réunissent deux de ces conditions; le vin échauffe leurs esprits et les multiplie. De plus ils ne font attention ni au péril, ni aux ressources qui leur manquent. Pour la même raison les fous et ceux qui n'ont pas l'usage de la raison tentent tout et sont remplis d'espoir.

Il faut répondre au *premier* argument, que si les jeunes gens et les hommes ivres n'ont pas en réalité beaucoup de fermeté, ils sont néanmoins persuadés qu'ils en ont; car ils croient fermement qu'ils obtiendront ce qu'ils espèrent.

Il faut répondre de même au *second*, que les jeunes gens et les hommes ivres sont en effet très-faibles, mais ils se croient forts, parce qu'ils ne connaissent pas leur faiblesse.

Il faut répondre au *troisième*, que non-seulement l'expérience, mais en-

core l'inexpérience est une cause d'espérance, comme nous l'avons dit (art. préc.).

ARTICLE VII. — L'ESPÉRANCE EST-ELLE CAUSE DE L'AMOUR?

1. Il semble que l'espérance ne soit pas une cause de l'amour. Car, d'après saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 7), l'amour est la première des affections de l'âme. Or, l'espérance est une affection de l'âme. Donc l'amour précède l'espérance, et par conséquent l'espérance ne produit pas l'amour.

2. Le désir précède l'espérance. Or, le désir provient de l'amour, comme nous l'avons dit (quest. XXVIII, art. 6 ad 2). Donc l'espérance en résulte aussi, et par conséquent elle n'en est pas la cause.

3. L'espérance produit la délectation, comme nous l'avons dit (quest. XXXII, art. 3). Or, la délectation ne se rapporte qu'à l'objet aimé. Donc l'amour précède l'espérance.

Mais c'est le *contraire.* A l'occasion de ces paroles de l'Evangéliste (Matth. I, 2): *Abraham engendra Isaac et Isaac engendra Jacob;* la glose dit que la foi produit l'espérance, l'espérance la charité. Or, la charité est l'amour. Donc l'amour a pour cause l'espérance.

CONCLUSION. — L'espérance considérée par rapport au bien qu'on espère naît de l'amour, mais si on la considère par rapport à celui qui nous rend une chose possible, elle est cause de l'amour que nous avons pour lui.

Il faut répondre qu'on peut considérer l'espérance sous deux rapports. En effet elle se rapporte au bien qu'on espère, comme à son objet. Mais parce que le bien qu'on espère est difficile et possible, ce qui est difficile peut quelquefois nous être possible non par nous-mêmes, mais par les autres. C'est pourquoi l'espérance se rapporte encore à ce qui nous rend une chose possible. Quand on considère l'espérance relativement au bien qu'on espère, elle est l'effet de l'amour. Car elle n'a pour objet que le bien qu'on désire et qu'on aime. Mais quand elle se rapporte à celui qui nous rend une chose possible, alors elle produit l'amour, mais non réciproquement. Car par là même que nous espérons pouvoir obtenir de quelqu'un une faveur, nous nous portons vers lui comme vers notre bien et nous commençons ainsi à l'aimer. Mais de ce que nous aimons quelqu'un nous n'en espérons pas pour cela quelque chose, sinon accidentellement, en ce sens que nous croyons aussi être aimé de lui. Ainsi l'amour qu'on nous porte nous fait espérer, mais l'amour que nous avons pour quelqu'un provient de l'espérance qu'il nous fait concevoir.

Par là la réponse aux objections est évidente.

ARTICLE VIII. — L'ESPÉRANCE EST-ELLE PLUTOT UTILE QUE NUISIBLE A L'ACTION?

1. Il semble que l'espérance n'aide pas à l'action, mais qu'elle la gêne plutôt. Car la sécurité accompagne l'espérance, et la sécurité produit la négligence qui est un obstacle à l'action. Donc l'espérance empêche l'action.

2. La tristesse empêche l'action, comme nous l'avons dit (quest. XXXVII, art. 3). Or, l'espérance produit quelquefois la tristesse. Car il est écrit (*Prov.* XIII, 12) : *L'espérance différée afflige l'âme.* Donc l'espérance empêche l'action.

3. Le désespoir est contraire à l'espérance, comme nous l'avons dit (art. 4). Or, le désespoir fortifie l'action surtout dans les combats. Car on lit (II. *Reg.* II, 26) que *le désespoir est dangereux.* Donc l'espérance produit un effet contraire, c'est-à-dire qu'elle empêche l'action.

Mais c'est le *contraire.* Il est écrit (I. *Cor.* IX, 10) que *celui qui cultive doit cultiver dans l'espérance de recueillir les fruits de son travail.* Il en est de même pour tous les genres de travaux.

CONCLUSION. — Puisque l'espérance a pour objet le bien difficile, mais possible, elle est du plus grand secours dans l'action par suite de la délectation qu'elle produit en nous.

Il faut répondre que l'espérance est par elle-même utile à l'action, et cela de deux manières : 1° Par rapport à son objet qui est le bien ardu et possible. Car l'idée de la difficulté excite l'attention, tandis que celle de la possibilité ne ralentit pas l'effort. D'où il suit que l'homme travaille avec énergie précisément parce qu'il espère. 2° Par rapport à son effet. Car l'espérance, comme nous l'avons dit (quest. XXXII, art. 3 ad 2), produit la délectation qui favorise l'action, comme nous l'avons vu (quest. XXXIII, art. 4, et quest. XXXV, art. 3), et par conséquent elle est elle-même utile à l'action.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'espérance se rapporte au bien qu'on doit faire et la sécurité au mal qu'on doit éviter. La sécurité paraît donc plus opposée à la crainte qu'elle n'est propre à l'espérance. Toutefois elle ne produit la négligence qu'autant qu'elle affaiblit l'idée de difficulté, ce qu'elle ne peut faire qu'en affaiblissant l'espérance elle-même. Car les choses à l'égard desquelles on ne craint plus aucun obstacle sont considérées comme n'offrant aucune difficulté.

Il faut répondre au *second*, que l'espérance produit par elle-même la délectation, ce n'est que par accident qu'elle cause la tristesse, comme nous l'avons dit (quest. XXXII, art. 3 ad 2).

Il faut répondre au *troisième*, que le désespoir dans le combat devient dangereux, parce qu'il est toujours accompagné d'une certaine espérance. Car ceux qui n'ont pas l'espoir de la fuite espèrent du moins venger leur mort. Cette espérance les rend plus ardents au combat, et ils deviennent par là même dangereux aux ennemis (1).

QUESTION XLI.

DE LA CRAINTE CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME.

Après avoir parlé de l'espérance et du désespoir, nous devons nous occuper d'abord de la crainte, puis de l'audace. — Touchant la crainte il y a quatre choses à examiner. Nous traiterons 1° de la crainte elle-même; 2° de son objet; 3° de sa cause; 4° de ses effets. — Sur la crainte considérée en elle-même il y a quatre questions à faire : 1° La crainte est-elle une passion de l'âme? — 2° Est-ce une passion spéciale? — 3° Y a-t-il une crainte naturelle? — 4° Des espèces de crainte.

ARTICLE I. — LA CRAINTE EST-ELLE UNE PASSION DE L'AME?

1. Il semble que la crainte ne soit pas une passion de l'âme. Car saint Jean Damascène dit (*De fid. orth.* lib. III, cap. 23) que la crainte est une vertu de contraction nuisible à son sujet. Or, il n'y a pas de vertu qui soit une passion, comme le prouve Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 5). Donc la crainte n'est pas une passion.

2. Toute passion est un effet provenant de la présence d'un agent. Or, la crainte n'a pas pour objet ce qui est présent, mais ce qui est à venir, comme le dit saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. II, cap. 12). Donc la crainte n'est pas une passion.

3. Toute passion de l'âme est un mouvement de l'appétit sensitif qui résulte de la perception des sens. Or, les sens ne perçoivent pas l'avenir, mais le présent. Donc, puisque la crainte a pour objet le mal futur, il semble que ce ne soit pas une passion de l'âme.

(1) Parce qu'ils veulent vendre plus cher leur vie.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 7, 8 et 9) place la crainte au nombre des autres passions de l'âme.

CONCLUSION. — Puisque la crainte se rapporte au mal par elle-même et qu'elle est accompagnée d'une modification corporelle, elle est nécessairement une passion de l'âme.

Il faut répondre qu'entre tous les autres mouvements de l'âme la crainte est après la tristesse le mouvement qui mérite le mieux le nom de passion. Car, comme nous l'avons dit (quest. XXII, art. 1), pour qu'il y ait passion il faut qu'il y ait : 1° Mouvement d'une puissance passive produit par un objet qui lui tient lieu de moteur et de principe actif, parce que la passion est l'effet d'un agent. C'est ainsi que sentir et comprendre sont appelés des passions. 2° On appelle passion, à proprement parler, le mouvement d'une puissance appétitive revêtue d'un organe corporel et qui est accompagné d'un changement physique quelconque. 3° Enfin ces mouvements reçoivent encore plus proprement le nom de passion quand ils impliquent quelque chose de nuisible. Or, il est évident que la crainte qui a le mal pour objet appartient à la puissance appétitive qui se rapporte par elle-même au bien et au mal. Elle appartient aussi à l'appétit sensitif, puisqu'elle est accompagnée d'un certain effet physique, c'est-à-dire de la contraction, comme le dit saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. III, cap. 28). De plus elle se rapporte au mal selon qu'il triomphe d'un bien ; par conséquent elle réunit véritablement et au plus haut degré tout ce qui constitue la passion. Cependant elle doit être placée après la tristesse qui a pour objet le mal présent, parce qu'elle ne se rapporte qu'au mal futur qui impressionne toujours beaucoup moins.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot *vertu* (1) désigne un principe d'action. C'est pourquoi, comme les mouvements intérieurs de la puissance appétitive sont les principes des actes extérieurs, on leur donne à ce titre le nom de vertus. Aristote dit que la passion n'est pas une vertu, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une habitude (2).

Il faut répondre au *second*, que, comme la passion d'un corps naturel provient de la présence matérielle d'un agent, de même la passion de l'âme provient aussi de la présence intellectuelle d'un agent ; mais il n'est pas nécessaire qu'il soit présent corporellement ou réellement (3), parce que le mal qui est futur réellement est présent par l'idée qu'on s'en forme.

Il faut répondre au *troisième*, que les sens ne perçoivent pas ce qui est à venir ; mais d'après ce qu'il perçoit dans le présent, l'animal est porté par son instinct naturel à espérer le bien ou à craindre le mal futur.

ARTICLE II. — LA CRAINTE EST-ELLE UNE PASSION SPÉCIALE?

1. Il semble que la crainte ne soit pas une passion spéciale. Car saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 33) que celui qui est exempt de crainte, n'est ni rongé par la cupidité, ni brisé par le chagrin ou la tristesse, ni enflé par la vaine joie et par la volupté. D'où l'on voit qu'en écartant la crainte on se délivre de toutes les autres passions. Donc la crainte n'est pas une passion spéciale, mais générale.

2. Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 2) que la poursuite et la fuite sont à l'égard de l'appétit ce que sont l'affirmation et la négation à l'égard de l'intelligence. Or, la négation pas plus que l'affirmation ne sont quelque chose

(1) Le mot vertu est ici pris dans son acception la plus large. Il désigne l'habitude et en général tous les principes d'opération.

(2) Aristote dit que les vertus ne sont pas des passions, parce que ce n'est pas à cause de nos passions qu'on nous blâme ou qu'on nous loue, mais à cause de nos habitudes ou de nos actes.

(3) Pour faire impression sur nous, il suffit qu'il soit rendu présent à la pensée ou à l'imagination.

de spécial dans l'intellect ; elles sont au contraire quelque chose de général qui se rapporte à une multitude d'objets. Donc la fuite n'existe pas non plus d'une manière spéciale dans l'appétit, et comme la crainte n'est rien autre chose que la fuite du mal, il s'ensuit que ce n'est pas une passion spéciale.

3. Si la crainte était une passion spéciale, elle existerait surtout dans l'irascible. Or, elle existe dans le concupiscible. Car Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 5) que la crainte est une espèce de tristesse. Saint Jean Damascène prétend (lib. III, cap. 23) que c'est une vertu qui excite le désir. Comme la tristesse et le désir se trouvent dans le concupiscible, ainsi que nous l'avons dit (quest. XXX, et XXXV, art. 1), la crainte n'est donc pas une passion spéciale, puisqu'elle appartient à différentes puissances.

Mais c'est le *contraire.* D'après saint Jean Damascène lui-même (lib. II, cap. 15) la crainte se distingue des autres passions de l'âme.

CONCLUSION. — Puisque l'objet de la crainte est le mal futur difficile, auquel on ne peut résister, il faut qu'elle soit une passion de l'âme distincte et séparée des autres.

Il faut répondre que les passions de l'âme tirent leur espèce de leurs objets ; ainsi une passion spéciale est celle qui a un objet spécial. Or, la crainte a un objet spécial aussi bien que l'espérance. Car, comme l'objet de l'espérance est le bien futur, ardu, mais possible, de même l'objet de la crainte est le mal futur, difficile, auquel on ne peut résister. La crainte est donc une passion spéciale de l'âme.

Il faut répondre au *premier* argument, que toutes les passions de l'âme découlent d'un principe unique, c'est-à-dire de l'amour, où elles se trouvent liées les unes aux autres ; en raison de cette connexion, quand on écarte la crainte on écarte toutes les autres passions, mais il ne s'ensuit pas que la crainte soit une passion générale.

Il faut répondre au *second,* que la fuite de l'appétit n'est pas toujours une crainte, mais pour être une crainte il faut que la fuite se rapporte à un objet spécial tel que celui que nous avons décrit (*in corp. art.*) (1). C'est pourquoi bien que la fuite soit quelque chose de général, la crainte n'en est pas moins une passion spéciale.

Il faut répondre au *troisième,* que la crainte n'existe d'aucune manière dans le concupiscible ; car elle ne se rapporte pas au mal d'une manière absolue, mais au mal considéré comme une chose difficile ou ardue à laquelle on peut à peine résister. Mais, comme les passions de l'irascible découlent des passions du concupiscible et ont en elles leurs termes, ainsi que nous l'avons vu (quest. XXV, art. 1), on attribue à la crainte ce qui appartient à l'appétit concupiscible. Ainsi on dit qu'elle est une tristesse, parce que son objet contriste quand il est présent. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 5) que la crainte provient de la pensée d'un mal futur qui doit faire tort ou contrister. De même saint Jean Damascène attribue le désir à la crainte, parce que, comme l'espérance est produite par le désir du bien, de même la crainte provient de la fuite du mal, et la fuite du mal naît du désir du bien, comme on le voit par ce que nous avons dit (quest. XXV, art. 2 ; quest. XXIX, art. 2, et quest. XXXVI, art. 2).

ARTICLE III. — Y A-T-IL UNE CRAINTE QUI SOIT NATURELLE ?

Il semble qu'il y ait une crainte naturelle. Car saint Jean Damascène dit (lib. III, cap. 23) qu'il y a une crainte naturelle et que c'est la crainte de la mort, parce que l'âme ne veut pas être séparée du corps.

2. La crainte naît de l'amour, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 1). Or,

(1) Cet objet spécial est le mal difficile, ardu, auquel on ne peut résister.

il y a un amour naturel, comme dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Donc il y a une crainte qui est naturelle aussi.

3. La crainte est contraire à l'espérance, comme nous l'avons dit (quest. XL, art. 4 ad 1). Or, il y a une espérance naturelle, comme on le voit par ces paroles de l'Apôtre qui dit d'Abraham (*Rom.* IV, 18) qu'il *a cru à l'espérance de la grâce contrairement à l'espérance de la nature.* Donc il y a aussi une crainte naturelle.

Mais c'est le *contraire.* Les choses qui sont naturelles se trouvent dans les êtres inanimés aussi bien que dans les êtres animés. Or, la crainte ne se trouve pas dans les êtres inanimés. Donc elle n'est pas naturelle.

CONCLUSION. — Il y a une crainte naturelle qui a pour objet le mal qui blesse ou qui altère de quelque manière le bien essentiel à la nature; et il y a une crainte qui n'est pas naturelle, d'après laquelle nous redoutons non le mal opposé à la nature, mais celui qui est opposé au bien qu'on aime ou qu'on désire.

Il faut répondre qu'on dit qu'un mouvement est naturel, parce que la nature est portée à le produire. Mais la nature peut être portée à le produire de deux manières : 1° quand ce mouvement est produit tout entier par elle, sans le concours de la puissance cognitive : ainsi le mouvement d'ascension est naturel au feu, comme le mouvement d'accroissement est naturel aux animaux et aux plantes. 2° On appelle encore mouvement naturel celui que la nature produit par le moyen de la puissance cognitive; parce que, comme nous l'avons dit (quest. XVII, art. 9 ad 2, et quest. X, art. 1), les mouvements de la puissance cognitive et de la puissance appétitive se ramènent à la nature comme à leur premier principe. Ainsi les actes de la puissance cognitive, tels que l'intelligence, le sentiment, la mémoire, et même les mouvements de l'appétit animal, sont quelquefois appelés des mouvements naturels. C'est en ce sens qu'on peut dire que la crainte est naturelle, et elle se distingue de la crainte qui ne l'est pas par la diversité de son objet. En effet, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 5), la crainte a pour objet le mal qui corrompt et que la nature repousse par suite du désir qu'elle a d'exister; c'est cette crainte qu'on dit naturelle (1). Elle a aussi pour objet le mal qui contriste, celui qui ne répugne pas à la nature, mais au désir de l'appétit (2), et c'est cette crainte qui n'est pas naturelle. Nous avons déjà d'ailleurs appliqué cette distinction à l'amour, à la concupiscence et à la délectation (quest. XXX, art. 3; quest. XXXI, art. 7). Or, d'après la première acception du mot naturel, il est à remarquer que parmi les passions de l'âme il y en a qui peuvent être naturelles, comme l'amour, le désir et l'espérance, et d'autres qu'on ne peut jamais appeler ainsi. Ceci provient de ce que l'amour et la haine, le désir et la fuite impliquent une certaine propension à rechercher le bien et à fuir le mal, et que cette propension appartient à l'appétit naturel. C'est pour cela qu'il y a un amour naturel et qu'on peut quelquefois attribuer le désir ou l'espérance aux êtres naturels dépourvus de connaissance. Mais les autres passions de l'âme impliquent certains mouvements auxquels l'inclination naturelle ne suffit aucunement : soit parce que les sens ou la connaissance sont de l'essence de ces passions; ainsi nous avons vu quest. XXXI, art. 4, et quest. XXXV, art. 1) que la connaissance est nécessairement requise pour la délectation et la douleur, et que les êtres qui en sont dé-

(1) Ainsi la crainte naturelle est celle qui a pour objet le mal qui est capable de détruire notre nature. Elle résulte par conséquent de la conservation de notre être, qui est un sentiment naturel à tous.

(2) Telle est, par exemple, la crainte que nous avons de perdre les richesses, les honneurs, et d'autres biens qui reposent sur des vues purement intellectuelles. Cette crainte n'est pas naturelle, parce qu'elle suppose la connaissance.

pourvus ne peuvent avoir ni peine, ni plaisir ; soit parce que ces mouvements sont contraires à l'inclination naturelle elle-même ; ainsi le désespoir renonce au bien, parce qu'il est trop difficile, et la crainte se refuse à combattre le mal contraire, malgré l'inclination de la nature. C'est pour ce motif qu'on n'attribue d'aucune manière ces passions aux êtres inanimés.

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE IV. — DISTINGUE-T-ON CONVENABLEMENT LES DIFFÉRENTES ESPÈCES DE CRAINTE?

1. Il semble que saint Jean Damascène distingue à tort six espèces de crainte (*De fid. orth.* lib. II, cap. 15) : la lenteur (*segnities*), la pudeur, la honte, l'étonnement, la stupeur et l'angoisse. Car, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 5), la crainte a pour objet le mal qui attriste; par conséquent les différentes espèces de crainte doivent répondre aux différentes espèces de tristesse. Or, il y a quatre espèces de tristesse, comme nous l'avons vu (quest. XXXV, art. 8). Donc il n'y a que quatre espèces de crainte qui leur correspondent.

2. Ce qui dépend de notre action est soumis à notre puissance. Or, la crainte a pour objet le mal qui excède notre pouvoir, comme nous l'avons dit (art. 2). Donc la lenteur, la pudeur et la honte qui se rapportent à notre action ne doivent pas être considérées comme des espèces de crainte.

3. La crainte a pour objet l'avenir, comme nous l'avons vu (art. 1 et 2). Or, la honte se rapporte à un acte déjà commis, comme dit Némésius (*De nat. hom.* cap. 20). Donc la honte n'est pas une espèce de crainte.

4. La crainte n'a pour objet que le mal. Or, l'étonnement et la stupeur ne se rapportent qu'à ce qui est grand, extraordinaire, que ce soit bien ou mal. Donc l'étonnement et la stupeur ne sont pas des espèces de crainte.

5. Les philosophes sont excités par l'étonnement à la recherche de la vérité, comme le dit Aristote (*Met.* lib. I, cap. 2). Or, la crainte ne porte pas à faire des recherches, mais plutôt à fuir. Donc l'étonnement n'est pas une espèce de crainte.

Mais c'est le *contraire*. Nous nous en tenons sur ce point à l'autorité de saint Jean Damascène et de Némésius (*loc. cit.*).

CONCLUSION. — Les saints docteurs ont reconnu six espèces de crainte : la lenteur, la pudeur, la honte, l'étonnement, la stupeur et l'angoisse.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2), la crainte a pour objet le mal futur qui excède la puissance de celui qui le redoute, au point qu'il ne peut lui résister. Or, on peut considérer le bien de l'homme comme le mal dans son action ou dans les choses extérieures. Par rapport à l'action de l'homme il y a deux sortes de maux à craindre. Le premier c'est le travail qui pèse à la nature; de là la *lenteur* ou la lâcheté quand quelqu'un se refuse à travailler dans la crainte d'une peine excessive. Le second c'est la turpitude qui blesse l'opinion. Si l'on craint cette turpitude à l'égard d'un acte qu'on doit commettre, elle prend le nom de *pudeur* ou de confusion; si elle a pour objet un acte honteux déjà commis, elle porte celui de *honte*. — Le mal qui consiste dans les choses extérieures peut surpasser de trois manières les forces de l'homme qui entreprend de lui résister. Il peut les dépasser : 1° en raison de sa grandeur, comme quand quelqu'un considère un grand mal dont il ne peut connaître l'issue; alors il y a *étonnement*. 2° En raison de ce qu'il a d'insolite ; ainsi quand un mal que nous n'avons pas coutume de rencontrer se présente à nous et qu'il nous paraît immense, il en résulte un sentiment de *stupeur* qui provient de ce que notre imagination est extraordinairement frappée. 3° En raison de ce qu'il a d'imprévu ;

quand on ne peut remédier aux malheurs futurs qu'on redoute, on donne à cette crainte le nom d'*angoisse*, parce qu'on se trouve à l'extrémité.

Il faut répondre au *premier* argument, que ces différentes espèces de tristesse que nous avons désignées (quest. xxxv, art. 8) ne se distinguent pas d'après la diversité de leur objet, mais d'après leurs effets et leurs raisons spéciales; c'est pourquoi il n'est pas nécessaire que ces espèces de tristesse correspondent aux espèces de crainte qui se considèrent d'après la division propre de l'objet (1) même de cette passion.

Il faut répondre au *second*, que l'action considérée comme effet est soumise à la puissance de celui qui l'opère; mais l'objet de l'action peut surpasser la puissance de celui qui l'opère; c'est ce qui fait qu'on l'évite et qu'il en résulte la *lenteur*, la *pudeur* et la *honte*, qui sont autant d'espèces de crainte.

Il faut répondre au *troisième*, qu'à l'égard d'un acte qui est passé on peut craindre le reproche ou l'opprobre qui doit en résulter, et c'est ainsi que la honte est une espèce de crainte.

Il faut répondre au *quatrième*, que tout étonnement et toute stupeur ne sont pas des espèces de crainte; il n'y a que l'étonnement qui a pour objet un grand mal et la stupeur qui se rapporte à un mal insolite. — Ou bien on peut dire que comme la lâcheté fuit la peine attachée à une action extérieure, de même l'étonnement et la stupeur évitent la peine qu'on trouve à examiner ce qui est grand et extraordinaire, que ce soit bien ou mal. Ainsi l'*étonnement* et la *stupeur* se rapportent à l'action de l'intellect comme la *lâcheté* à l'action extérieure.

Il faut répondre au *cinquième*, que celui qui est dans l'étonnement refuse de se prononcer pour le moment sur l'objet qui l'étonne, parce qu'il craint d'être en défaut, mais il cherche à s'éclairer pour l'avenir, tandis que celui qui est dans la stupeur craint de juger dans le présent et n'ose faire des recherches pour l'avenir. C'est ainsi que l'étonnement ou l'admiration favorise les recherches de la philosophie, tandis que la stupeur est un obstacle à cette étude.

QUESTION XLII.

DE L'OBJET DE LA CRAINTE.

Après avoir parlé de la crainte en elle-même, nous avons à nous occuper de son objet. — A cet égard six questions se présentent : 1° Est-ce le bien ou le mal qui est l'objet de la crainte? — 2° Le mal de la nature en est-il l'objet? — 3° La crainte a-t-elle pour objet le mal de la faute? — 4° Peut-on craindre la peur? — 5° Les choses imprévues sont-elles celles qu'on redoute le plus? — 6° Craint-on davantage celles qui sont sans remède?

ARTICLE I. — EST-CE LE BIEN OU LE MAL QUI EST L'OBJET DE LA CRAINTE?

1. Il semble que le bien soit l'objet de la crainte. Car saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 33) : Nous ne craignons qu'une chose c'est de perdre ce que nous aimons, ou ce que nous possédons, ou de ne pas obtenir ce que nous espérons. Or, ce que nous aimons c'est le bien. Donc la crainte se rapporte au bien comme à son objet propre.

2. Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 5) que le pouvoir et l'autorité inspirent la crainte. Cependant le pouvoir est une bonne chose. Donc le bien est l'objet de la crainte.

3. Il ne peut rien y avoir de mauvais en Dieu. Or, il nous est ordonné de

(1) L'objet comprend ici l'opération du sujet et les choses extérieures auxquelles son action ou son opération se rapporte. C'est sur cette double division que repose la distinction des différentes espèces de crainte, comme on le voit (*in corp. art*).

le craindre, suivant ces paroles du Psalmiste (*Ps.* xxxiii, 10) : *Craignez Dieu, vous tous qui êtes ses saints.* Donc la crainte a pour objet le bien.

Mais c'est le *contraire.* Saint Jean Damascène dit (lib. ii, cap. 12) que la crainte a pour objet le mal futur.

CONCLUSION. — Puisque la crainte implique une fuite, il est nécessaire qu'elle ait le mal pour objet propre et direct, et qu'elle ne se rapporte au bien que par accident.

Il faut répondre que la crainte est un mouvement de la puissance appétitive. Or, la poursuite et la fuite appartiennent à la puissance appétitive, d'après Aristote (*Eth.* lib. vi, cap. 2). Comme la poursuite se rapporte au bien et la fuite au mal, il s'ensuit que tout mouvement de la puissance appétitive qui implique la poursuite a le bien pour objet, et que tout mouvement qui implique la fuite se rapporte au mal. Ainsi donc puisque la crainte implique la fuite, elle a le mal pour objet propre et direct. Mais elle peut se rapporter au bien selon que le bien se rapporte lui-même au mal ; ce qui peut avoir lieu de deux manières. 1° Parce que le mal est une privation du bien. Car par là même que le mal est une privation du bien, il s'ensuit que quand on fuit le mal pour lui-même, on le fuit parce qu'il est contraire au bien qu'on recherche avec amour, et c'est ce qui a fait dire à saint Augustin (*loc. cit.*) que nous ne craignons rien autre chose que de perdre le bien que nous aimons. 2° Le bien se rapporte au mal comme sa cause, en ce sens qu'une bonne chose peut par sa puissance nuire à un objet qu'on aime. C'est pourquoi comme l'espérance, ainsi que nous l'avons dit (quest. préc. art. 7), se rapporte à deux choses, au bien vers lequel elle tend, et au moyen par lequel elle espère obtenir ce qu'elle désire ; de même la crainte se rapporte à deux termes, au mal qu'elle fuit et au bien qui par sa vertu peut produire du mal. Ainsi l'homme craint Dieu, parce qu'il peut lui infliger une peine spirituelle ou corporelle. Il craint aussi la puissance d'un autre homme, surtout quand elle est cruelle et injuste ; parce qu'alors elle peut facilement lui nuire. On craint également l'autorité, c'est-à-dire d'être subordonné à un autre, parce que celui-ci a le pouvoir de nous nuire ; comme celui qui a la conscience de son crime craint qu'il ne soit découvert.

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE II. — LE MAL DE LA NATURE EST-IL L'OBJET DE LA CRAINTE ?

1. Il semble que la crainte n'ait pas pour objet le mal de la nature. Car Aristote dit (*Rhet.* lib. ii, cap. 5) que la crainte fait prendre conseil. Or, on ne consulte pas sur ce qui arrive naturellement, selon la remarque du même philosophe (*Eth.* lib. iii, cap. 3). Donc la crainte n'a pas pour objet le mal de la nature.

2. Les misères naturelles, comme la mort et les maladies, menacent toujours l'homme. Si donc la crainte avait ces maux pour objet, il faudrait que l'homme craignît sans cesse.

3. La nature ne nous porte pas à des choses contraires. Or, le mal de la nature provient de la nature elle-même. Donc il n'est pas naturel que l'on s'éloigne par la crainte de cette espèce de mal ; par conséquent la crainte naturelle n'a pas pour objet le mal de la nature, quoique ce mal paraisse lui appartenir.

Mais c'est le *contraire.* Aristote dit (*Eth.* lib. iii, cap. 6) que de tous les maux le plus terrible est la mort, qui est un mal naturel.

CONCLUSION. — Le mal de la nature n'est l'objet de la crainte qu'autant qu'il est prochain et qu'on a l'espérance de le surmonter.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. ii, cap. 5), la crainte provient de l'idée qu'on se forme d'un mal futur qui nuit ou qui attriste. Comme le mal qui attriste est contraire à la volonté, de même celui qui nuit est contraire à la nature, et c'est celui-là qu'on appelle le mal de la nature. Il

peut donc être l'objet de la crainte. Mais il est à remarquer que le mal de la nature provient quelquefois d'une cause naturelle. Alors on l'appelle ainsi non-seulement parce qu'il prive la nature de ce qu'elle a de bon, mais encore parce qu'il est un de ses effets; tels sont la mort naturelle et les autres misères de ce genre. D'autres fois le mal de la nature provient d'une cause qui n'est pas naturelle; telle est la mort que l'on reçoit violemment d'un persécuteur. Tantôt on craint et tantôt on ne craint pas ces deux espèces de maux naturels. En effet la crainte provenant de l'idée qu'on se forme du mal futur, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 5), ce qui éloigne l'idée du mal futur éloigne aussi la crainte. Or, il peut se faire qu'on ne voie pas qu'un mal doit arriver pour deux raisons : 1° Parce qu'il est distant et éloigné. Par suite de la distance nous nous représentons qu'une chose ne doit pas arriver, et alors nous ne la craignons pas, ou nous la craignons peu. Car, comme le dit encore Aristote (*loc. cit.*), nous ne craignons pas ce qui est très-éloigné. Ainsi nous savons tous que nous mourrons, mais comme notre mort n'est pas prochaine nous ne nous en inquiétons pas. 2° Parce qu'on considère un mal futur comme n'étant plus à venir, en raison de la nécessité qui le fait regarder comme présent. Ainsi Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 5) que ceux qu'on décapite n'ont plus de crainte une fois qu'ils sont sûrs que la mort est inévitable (1). Pour qu'on ait de la crainte, il faut qu'on ait toujours une espérance de salut. Ainsi donc on ne craint pas le mal de la nature quand on ne le considère plus comme futur. Mais si l'on regarde le mal de la nature comme prochain, et qu'on ait quelque espérance de l'éviter, alors on le redoute.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mal de la nature ne provient pas toujours de la nature elle-même, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). D'ailleurs quand il provient de la nature elle-même, quoiqu'on ne puisse l'éviter totalement, cependant on peut le différer, et par suite de cette espérance on peut prendre conseil sur les moyens de l'éviter (2).

Il faut répondre au *second*, que le mal de la nature, quoiqu'il soit toujours menaçant, n'est pas toujours prochain, et c'est pour cela qu'on ne le redoute pas toujours.

Il faut répondre au *troisième*, que la mort et les autres misères de la vie proviennent de la nature en général, sans que néanmoins la nature particulière les combatte autant qu'elle le peut. Ainsi, par suite de cette inclination de la nature particulière, la douleur et la tristesse ont pour objet les maux quand ils sont présents, et la crainte se rapporte à ceux dont on est menacé dans l'avenir.

ARTICLE III. — LA CRAINTE A-T-ELLE POUR OBJET LE MAL DU PÉCHÉ?

1. Il semble que la crainte puisse avoir pour objet le mal du péché. Car saint Augustin dit (*In Ep. Joan. Tract.* IX) que l'homme craint d'une crainte chaste d'être séparé de Dieu. Or, rien ne nous sépare de Dieu que le péché, selon ces paroles du prophète (Is. LIX, 2) : *Vos péchés ont mis la division entre vous et votre Dieu.* Donc la crainte peut avoir pour objet le mal de la faute ou du péché.

2. Cicéron dit (*De Tusc.* lib. IV), que nous craignons quand elles sont à venir les choses qui nous attristent quand elles sont présentes. Or, on peut gémir ou s'attrister du mal du péché. Donc on peut aussi le craindre.

3. L'espérance est opposée à la crainte : or, l'espérance peut avoir pour objet le bien qui est la vertu, comme on le voit (*Eth.* lib. IX, cap. 4). Et c'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Gal.* V, 10) : *J'espère de la bonté du Seigneur*

(1) Dans ce cas, il y a douleur et angoisse de cœur, mais il n'y a pas crainte.

(2) C'est pour ce motif que l'on consulte les médecins, et que l'on a recours à tous les moyens hygiéniques capables de prolonger la vie.

que vous n'aurez point à l'avenir d'autres sentiments que les miens. Donc la crainte peut avoir pour objet le mal du péché.

4. La honte est une espèce de crainte, comme nous l'avons dit (quest. XLI, art. 4). Or, la honte a pour objet une action honteuse qui est le mal du péché. Donc la crainte aussi.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 5) qu'on ne redoute pas tous les maux, par exemple quand on est injuste ou négligent.

CONCLUSION. — Puisque le mal du péché est soumis à la puissance et à la volonté humaine, la crainte ne peut pas l'avoir par elle-même pour objet.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XLI, art. 2, quest. XL, art. 1), l'objet de l'espérance étant le bien futur, difficile, mais qu'on peut obtenir, la crainte se rapporte au mal futur, ardu, qu'on ne peut pas facilement éviter. D'où l'on peut conclure que ce qui dépend absolument de notre puissance et de notre volonté n'a rien d'effrayant; on ne craint que ce qui a une cause extrinsèque. Et comme le mal de la faute a pour cause propre la volonté humaine, il s'ensuit qu'à proprement parler il n'a rien qui puisse nous inspirer des craintes. Mais comme la volonté peut être portée au péché par un principe extérieur, si ce principe a une grande puissance sur elle, sous ce rapport on peut craindre le mal du péché selon qu'il dépend d'une cause extrinsèque. Ainsi, par exemple, on craint de rester dans la société des méchants de peur d'être entraîné au mal. Mais, à proprement parler, dans cette circonstance l'homme craint plus la séduction que la faute considérée dans sa propre nature, c'est-à-dire en tant que volontaire; car sous ce rapport elle n'est pas à craindre.

Il faut répondre au *premier* argument, que la séparation de Dieu est une peine qui est la conséquence du péché et que toute peine provient de quelque manière d'une cause extérieure.

Il faut répondre au *second*, que la tristesse et la crainte ont cela de commun, c'est que l'une et l'autre ont le mal pour objet. Mais elles diffèrent sous deux rapports : 1° la tristesse a pour objet le mal présent, tandis que la crainte se rapporte au mal futur; 2° la tristesse résidant dans l'appétit concupiscible se rapporte au mal d'une manière absolue et peut par conséquent regarder toute espèce de mal, grand ou petit; tandis que la crainte par là même qu'elle existe dans l'irascible se rapporte au mal ardu ou difficile, et elle n'existe pas du moment qu'une chose dépend de notre volonté. C'est pourquoi nous ne craignons pas quand elles sont à venir toutes les choses qui nous attristent quand elles sont présentes; nous ne craignons que celles qui sont difficiles.

Il faut répondre au *troisième*, que l'espérance a pour objet le bien qu'on peut acquérir. Or, on peut obtenir le bien par soi-même ou par un autre; c'est pourquoi l'espérance se rapporte aux actes de vertu qu'il est en notre pouvoir d'accomplir. Mais la crainte a pour objet le mal qui ne dépend pas de notre volonté; c'est pourquoi le mal qu'on craint provient toujours d'une cause extérieure, tandis que le bien qu'on espère peut venir d'une cause intrinsèque ou extrinsèque.

Il faut répondre au *quatrième*, que, comme nous l'avons dit (quest. XLI, art. 4 ad 2 et 3), la honte n'est pas une crainte qui porte sur l'acte même du péché, mais sur la turpitude ou l'ignominie qui en est la conséquence et qui est l'effet d'une cause extrinsèque.

ARTICLE IV. — PEUT-ON CRAINDRE LA PEUR?

1. Il semble qu'on ne puisse pas craindre la peur. Car tout ce qu'on craint, en le craignant on se garde par là même de le perdre. Ainsi celui qui

craint de perdre la santé la garde par suite de cette crainte même. Par conséquent s'il craignait la peur, l'homme en la craignant se garderait de ne pas craindre, ce qui paraît une absurdité.

2. La crainte est une fuite. Or, aucun être ne se fuit lui-même. Donc la crainte ne se craint pas elle-même.

3. La crainte se rapporte à l'avenir. Or, celui qui craint a déjà la crainte; donc il ne peut pas la craindre.

Mais c'est le *contraire*. L'homme peut aimer l'amour, souffrir de ses souffrances, et par conséquent il peut pour le même motif craindre la crainte.

CONCLUSION. — On peut craindre la peur selon qu'elle provient d'une cause extrinsèque, mais non suivant qu'elle est soumise à la volonté humaine.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), ce qui terrifie ne provient que d'une cause extrinsèque, mais ne provient pas de notre volonté. Or, la crainte provient en partie d'une cause extrinsèque et dépend en partie de notre volonté. Elle provient d'une cause extrinsèque comme passion résultant de l'idée qu'on se fait du mal dont on est menacé (1). Sous ce rapport on peut craindre la crainte, parce que la nécessité de craindre l'arrivée de quelque grand malheur peut déjà faire peur. — Elle est aussi dépendante de notre volonté d'après l'obéissance que l'appétit inférieur doit à la raison. Sous ce rapport l'homme peut la repousser, et c'est en ce sens qu'on ne peut la craindre, d'après saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 33). Mais comme les raisons qu'il apporte pourraient être employées pour prouver qu'on ne doit la craindre d'aucune manière, il faut donc y répondre.

Il faut répondre au *premier* argument, que la crainte n'est pas une absolument; mais que selon la diversité des objets qu'on craint il y a des craintes différentes. Rien n'empêche donc qu'une crainte ne soit un motif de se préserver d'une autre crainte, et de se mettre ainsi à l'abri de son influence.

Il faut répondre au *second*, que la crainte par laquelle on redoute un mal imminent, étant autre que la crainte par laquelle on redoute la crainte même de ce mal, il ne s'ensuit pas que la même chose se fuie elle-même, ou qu'elle soit la fuite d'elle-même.

Il faut répondre au *troisième*, qu'en raison de la différence que nous avons reconnue entre les diverses craintes, l'homme peut craindre actuellement une crainte future.

ARTICLE V. — LES CHOSES SOUDAINES SONT-ELLES CELLES QU'ON REDOUTE LE PLUS?

1. Il semble que les choses extraordinaires et imprévues ne soient pas les plus redoutables. Car comme l'espérance se rapporte au bien, de même la crainte se rapporte au mal. Or, l'expérience sert à accroître l'espérance dans les bons; donc elle doit augmenter la crainte dans les méchants.

2. Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 5) qu'on redoute le plus non pas ceux qui sont colères, mais ceux qui sont doux et astucieux. Or, il est constant que ceux qui sont colères ont des mouvements plus subits. Donc ce qui est subit est moins redoutable.

3. Les choses qui sont soudaines ne peuvent être examinées avec le même soin. Or, plus on considère une chose et plus la crainte qu'on en a est grande. Ainsi Aristote dit (*Eth.* lib. III, cap. 8) qu'il y en a qui paraissent courageux parce qu'ils sont ignorants, mais que du moment où ils viennent

(1) Ainsi celui qui a un chancre craint, par suite de ce mal, l'opération qu'il nécessite.
(2) Parce qu'il peut se rendre cette crainte présente par la pensée ou l'imagination.

à savoir que les choses sont autres qu'ils ne le pensaient, ils prennent la fuite. Donc on redoute moins ce qui est imprévu.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Conf.* lib. II, cap. 6) : La crainte, quand elle veille à la sécurité, a horreur des accidents extraordinaires et imprévus qui sont contraires aux choses qu'on aime.

CONCLUSION. — Les maux extraordinaires et imprévus, par là même qu'ils paraissent plus grands et plus irréparables, sont plus redoutés.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 3), l'objet de la crainte est le mal imminent qu'on ne peut pas facilement repousser. Un mal peut être difficile à repousser pour deux raisons, l'une tirée de la grandeur du mal et l'autre de la faiblesse de celui qui le redoute. Or, l'action de ces deux causes peut être augmentée quand il s'agit d'un mal insolite et imprévu. En effet quand un mal imminent est insolite et imprévu, il paraît plus grand. Car tous les maux et tous les biens corporels paraissent d'autant moindres qu'on les examine davantage. C'est pourquoi, comme la douleur du mal présent s'adoucit par suite de sa durée, ainsi que le prouve Cicéron (*De Tuscul.* lib. III), de même la crainte du mal futur s'affaiblit par suite de la réflexion. 2° Quand le mal est extraordinaire et imprévu, il ajoute à la faiblesse de celui qui le redoute, parce qu'il le prive des ressources qu'on peut préparer à l'avance pour repousser le mal futur, mais dont on ne peut faire usage quand le mal se présente à l'improviste.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'objet de l'espérance est le bien qu'on peut obtenir ; c'est pourquoi ce qui augmente la puissance de l'homme fortifie naturellement ses espérances et affaiblit pour la même raison ses craintes, parce que la crainte a pour objet le mal auquel on ne peut résister facilement. Par conséquent comme l'expérience rend l'homme plus puissant pour agir, il s'ensuit qu'elle augmente son espérance tout en diminuant sa crainte.

Il faut répondre au *second*, que ceux qui sont colères ne cachent pas leur sentiment, et c'est pour cela que le tort qu'ils causent n'est pas tellement subit qu'on ne le prévoie. Les hommes doux et astucieux cachent au contraire leur colère; c'est pourquoi on ne peut prévoir le mal qu'ils ont l'intention de faire. Il arrive donc inopinément, et c'est ce qui fait dire à Aristote qu'ils sont les plus redoutables.

Il faut répondre au *troisième*, qu'absolument parlant, les biens et les maux corporels paraissent plus grands dans le principe. La raison en est qu'une chose paraît toujours plus grande quand on la rapproche de son contraire. Ainsi quand quelqu'un passe subitement de la pauvreté aux richesses, il estime davantage ses biens parce qu'auparavant il était pauvre. Au contraire si de riche on devient tout à coup pauvre, on a une plus grande horreur de la misère. C'est pourquoi on redoute plus le mal imprévu parce qu'il paraît être plus grand. Mais il peut arriver par accident qu'on ne connaisse pas toute la grandeur du mal, comme quand les ennemis se cachent dans une embuscade. Dans ce cas il est vrai que la réflexion a pour effet d'augmenter la crainte.

ARTICLE VI. — LES CHOSES AUXQUELLES IL N'Y A PAS DE REMÈDE SONT-ELLES CELLES QU'ON REDOUTE LE PLUS ?

1. Il semble que les choses irrémédiables ne doivent pas être les plus redoutées. Car pour la crainte il faut qu'il reste une espérance de salut, comme nous l'avons dit (art. 2). Or, dans les maux qui sont sans remède il ne reste aucune espérance de salut. Donc on ne doit les craindre d'aucune manière.

2. Il n'y a aucun remède contre la mort. Car naturellement on ne peut pas revenir de la mort à la vie. Cependant la mort n'est pas ce qu'on redoute le plus, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 5). Donc les choses qui sont sans remède ne sont pas celles qu'on redoute le plus.

3. Aristote dit (*Eth.* lib. I, cap. 5) que le bien qui dure depuis longtemps ne l'emporte pas sur le bien qui n'existe que depuis un jour, ni le bien qui est perpétuel sur celui qui ne l'est pas. Donc on en peut dire autant du mal. Or, les maux qui sont sans remède ne paraissent différer des autres qu'en raison de leur prolongation ou de leur perpétuité. Ils n'en sont donc pour cela ni pires, ni plus redoutables.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 5) que les choses les plus terribles sont celles qu'on ne peut redresser quand elles pèchent, qu'il est impossible de secourir et devant lesquelles on reste impuissant.

CONCLUSION. — Les maux qu'il est impossible ou très-difficile d'éviter sont les plus redoutables.

Il faut répondre que l'objet de la crainte est le mal; par conséquent tout ce qui augmente le mal augmente aussi la crainte. Or, la crainte est augmentée non-seulement par l'espèce du mal, mais encore par les circonstances, comme nous l'avons dit (quest. XVIII, art. 3). Entre toutes les circonstances la prolongation ou la perpétuité du mal semblent le plus contribuer à son augmentation. Car les choses qui existent dans le temps ont en quelque sorte pour mesure la durée du temps lui-même. Par conséquent si c'est un mal de souffrir une chose pendant un temps donné, ce sera un mal double de souffrir la même chose pendant un temps double; et d'après ce même raisonnement, souffrir cette même chose pendant un temps infini, c'est-à-dire perpétuellement, c'est augmenter le mal, pour ainsi dire, indéfiniment. Et comme les maux qui sont sans remède ou qui sont très-difficiles à guérir sont regardés en quelque sorte comme perpétuels ou de longue durée, il s'ensuit qu'ils sont les plus redoutables.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a au mal deux sortes de remèdes. L'un empêche le mal futur d'arriver; quand ce remède est détruit, il ne reste plus d'espérance et par conséquent il n'y a plus de crainte. Ce n'est donc pas de ce remède que nous parlons ici. L'autre remède a pour effet d'éloigner le mal qui est déjà présent, et c'est de ce remède dont il est ici question.

Il faut répondre au *second*, que quoique la mort soit un mal irrémédiable, comme ce mal n'est pas prochain on ne le redoute pas, ainsi que nous l'avons dit (art. 2).

Il faut répondre au *troisième*, qu'Aristote parle en cet endroit du bien absolu qui est bon dans son espèce : ce bien ne s'accroît pas en raison de sa durée ou de sa perpétuité, mais seulement en raison de sa nature.

QUESTION XLIII.

DE LA CAUSE DE LA CRAINTE.

Après avoir parlé de l'objet de la crainte, nous avons à nous occuper de sa cause. — A ce sujet deux questions se présentent : 1° L'amour est-il la cause de la crainte? — 2° Le défaut de puissance ou de vertu en est-il aussi la cause?

ARTICLE I. — L'AMOUR EST-IL CAUSE DE LA CRAINTE?

1. Il semble que l'amour ne soit pas la cause de la crainte. Car ce qui mène à une chose en est la cause. Or, la tristesse mène à l'amour de la cha-

rité, d'après saint Augustin (*Sup. can. Joan. Tract.* ix). Donc la crainte est cause de l'amour et non réciproquement.

2. Aristote dit (*Rhet.* lib. ii, cap. 5) : Ceux que nous redoutons le plus, ce sont ceux dont nous attendons quelques maux. Or, par là même que nous attendons du mal de quelqu'un nous sommes plus portés à le haïr qu'à l'aimer. Donc la crainte est plutôt produite par la haine que par l'amour.

3. Nous avons dit (quest. xlii, art. 3) que les choses qui dépendent de nous ne sont pas de nature à nous inspirer de la crainte. Or, les choses qui sont l'effet de l'amour proviennent du plus profond de notre cœur. Donc la crainte n'est pas produite par l'amour.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Quæst.* lib. lxxxiii, quæst. 33) : Nous n'avons certainement jamais d'autre motif de crainte que de perdre ce que nous aimons ou ce que nous possédons, ou de ne pas obtenir ce que nous avons espéré. Donc toute crainte provient de ce que nous aimons quelque chose, et par conséquent l'amour est une cause de la crainte.

CONCLUSION. — Puisque nous n'avons d'autre motif de crainte que de perdre ce que nous aimons ou ce que nous possédons, ou de ne pas obtenir ce que nous avons espéré, l'amour est la cause de la crainte.

Il faut répondre que les objets de passions sont par rapport à elles ce que sont les formes par rapport aux choses naturelles ou artificielles ; car les passions de l'âme tirent leur espèce de leurs objets, comme les choses naturelles ou artificielles les tirent de leurs formes. Ainsi comme tout ce qui est cause de la forme est cause de la chose elle-même que la forme constitue, de même tout ce qui est cause de l'objet, à quelque titre que ce soit, est cause de la passion. Or, une chose peut être cause de l'objet, soit à titre de cause efficiente, soit à titre de disposition matérielle. Ainsi l'objet de la délectation étant le bien apparent qui convient et avec lequel on est uni, sa cause efficiente est ce qui produit cette union ou la convenance, ou la bonté ou l'apparence de bonté de l'objet ; et sa cause préparatoire ou dispositive est l'habitude ou la disposition qui fait que l'objet avec lequel une personne est unie lui convient ou lui paraît bon. Pour en revenir à notre thèse, l'objet de la crainte est le mal futur qu'on croit prochain et auquel on ne peut pas facilement résister. Par conséquent ce qui peut produire ce mal est la cause efficiente de l'objet de la crainte et par suite de la crainte elle-même. Ce qui contribue à disposer l'individu de manière que l'objet soit tel à ses yeux, est la cause de la crainte et de son objet à titre de disposition matérielle, et c'est en ce sens que l'amour est cause de la crainte. Car par là même qu'on aime un bien quelconque, il s'ensuit qu'on regarde comme mauvais ce qui est cause de la privation de ce bien, et que par conséquent on le craint comme une chose mauvaise.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1), la crainte se rapporte directement et par elle-même au mal qu'on repousse et qui est contraire au bien qu'on aime, par conséquent elle naît directement de l'amour. Mais elle se rapporte secondairement à la cause de ce mal, et sous ce rapport elle produit accidentellement l'amour ; en ce sens que l'homme qui craint d'être puni de Dieu observe ses commandements ; alors il commence à espérer et l'espérance le mène à l'amour, comme nous l'avons vu (quest. xl, art. 7).

Il faut répondre au *second*, que celui dont nous attendons du mal est d'abord un objet de haine ; mais dès qu'on commence à en espérer du bien, alors on commence à l'aimer ; on aimait donc dès le principe le bien qui a pour contraire le mal qu'on craint.

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement ne se rapporte qu'à la cause efficiente du mal qu'on craint; mais l'amour en est la cause matériellement préparatoire ou dispositive, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE II. — LE DÉFAUT DE PUISSANCE OU DE VERTU EST-IL CAUSE DE LA CRAINTE?

1. Il semble que la faiblesse (1) ne soit pas cause de la crainte. Car ceux qui sont puissants sont ceux qu'on redoute le plus. Or, la faiblesse est contraire à la puissance. Donc elle n'est pas cause de la crainte.

2. Ceux qui doivent avoir la tête tranchée sont dans l'impuissance la plus extrême. Or, ils n'ont pas de crainte, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 5). Donc le défaut de ressources n'est pas une cause de crainte.

3. Combattre est un effet de la force et non de la faiblesse. Or, ceux qui combattent craignent ceux qui entrent en lice avec eux. Donc ce n'est pas la faiblesse qui est la cause de la crainte.

Mais c'est le *contraire*. Les causes des contraires sont opposées entre elles. Or, les richesses, la force, la multitude des amis, la puissance excluent la crainte, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 5). Donc la crainte résulte de la privation de toutes ces choses.

CONCLUSION. — Le défaut de puissance ou la faiblesse de la résistance dispose à la crainte; mais la vertu et la force de celui qu'on redoute la produit.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la crainte a deux sortes de cause, l'une qui agit à titre de disposition matérielle et qui a son principe dans le sujet qui craint; l'autre qui agit à titre de cause efficiente et qui provient de l'objet qu'on craint. Sous le premier rapport ce qui nous manque, est, absolument parlant, la cause de la crainte. Car par là même qu'on manque de puissance, on ne peut facilement repousser le mal qui est imminent. Toutefois pour produire la crainte il faut que le défaut de vertu ou de puissance existe dans une certaine mesure. En effet le défaut qui produit la crainte d'un mal futur est moindre que le défaut qui résulte d'un mal présent dont on s'attriste (2). Le défaut serait encore plus grand s'il détruisait complétement le sentiment du mal ou l'amour du bien dont on redoute le contraire (3). — Sous le second rapport la puissance et la force sont, absolument parlant, la cause de la crainte. Car par là même que ce qu'on regarde comme nuisible, a de la puissance, il arrive qu'on ne peut repousser son effet. Néanmoins il arrive par accident que le défaut, de la part de l'objet, produit la crainte. Ainsi, par suite d'un défaut quelconque il peut arriver qu'une personne veuille nuire, par exemple, par injustice, ou parce qu'elle a été lésée auparavant, ou parce qu'elle craint de l'être.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement n'a rapport qu'à la cause de la crainte considérée comme cause efficiente.

Il faut répondre au *second*, que ceux qui doivent être décapités souffrent un mal qui est déjà présent; c'est pourquoi leur impuissance est si extrême qu'elle dépasse la mesure de la crainte (4).

Il faut répondre au *troisième*, que ceux qui combattent craignent non leur propre puissance qui les fait entrer en lice, mais le défaut de cette puissance, ce qui les empêche d'avoir pleine confiance dans la victoire.

(1) Nous traduisons ainsi le mot *defectus* pour éviter la périphrase que nous avons précédemment employée.

(2) Dans ce cas, il y a angoisse, douleur du cœur.

(3) Quand ce sentiment est éteint il y a stupidité.

(4) Ils sont alors abîmés par la douleur et tombent dans l'abattement.

QUESTION XLIV.

DES EFFETS DE LA CRAINTE.

Après avoir parlé de la cause de la crainte, nous avons maintenant à nous occuper de ses effets. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° La crainte produit-elle une contraction ? — 2° La crainte est-elle une cause de bon conseil ? — 3° Fait-elle trembler ? — Empêche-t-elle l'action ?

ARTICLE I. — LA CRAINTE PRODUIT-ELLE UNE CONTRACTION ?

1. Il semble que la crainte ne produise pas de contraction. Car quand il y a contraction, la chaleur et les esprits se portent à l'intérieur. Or, l'abondance de la chaleur et des esprits au dedans agrandit le cœur et le rend audacieux dans ses entreprises, comme on le voit par ceux qui se mettent en colère. Le contraire ayant lieu à l'égard de la crainte, il s'ensuit qu'elle ne produit pas de contraction.

2. La contraction faisant abonder les esprits et la chaleur au dedans, il s'ensuit que l'homme pousse des cris, comme on le voit chez ceux qui pleurent. Or, ceux qui craignent n'élèvent pas la voix, mais ils deviennent plutôt taciturnes. Donc la crainte ne produit pas de contraction.

3. La honte est une espèce de crainte, comme nous l'avons dit (quest. XLI, art. 4.. Or, ceux qui l'éprouvent rougissent, comme le disent Cicéron (*Tusc.* cap. 4) et Aristote (*Eth.* lib. IV, cap. ult.). La rougeur du visage loin de prouver la contraction prouve plutôt le contraire. Donc la contraction n'est pas un effet de la crainte.

Mais c'est le *contraire.* Saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. III, cap. 23) que la crainte est une vertu qui agit κατὰ συστολήν, c'est-à-dire par contraction.

CONCLUSION. — Comme dans les moribonds la nature se retire au dedans par suite de l'affaiblissement des forces, de même dans ceux qui craignent la chaleur se concentre à l'interieur avec les esprits, ce qui produit une contraction.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XXVIII, art. 5), ce qu'il y a de formel dans les passions de l'âme, c'est le mouvement de la puissance appétitive, et ce qu'il y a de matériel c'est la modification que le corps éprouve, et l'une est en proportion de l'autre. Par conséquent la modification du corps est toujours analogue et conforme à la nature du mouvement appétitif. Mais par rapport au mouvement animal de l'appétit la crainte implique une certaine contraction. La raison en est que la crainte provient de l'idée qu'on se forme d'un mal imminent qu'on peut difficilement repousser, comme nous l'avons dit (quest. XLI, art. 2). Or, quand on peut difficilement repousser une chose, cela provient de la faiblesse de la puissance, comme nous l'avons vu (quest. XLIII, art. 2), et la puissance reste d'autant p us faible qu'elle peut s'étendre à moins d'objets. C'est pourquoi de l'imagination, qui produit la crainte, résulte dans l'appétit une certaine contraction. C'est ainsi que nous voyons dans les moribonds que la nature se retire au dedans parce que ses forces s'affaiblissent. Nous voyons de même que quand la crainte s'empare des habitants d'une cité, ils s'éloignent des parties extérieures pour se réfugier autant qu'ils peuvent dans le cœur même de la place. En jugeant par analogie de ce qui appartient à l'appétit animal, la crainte fait porter la chaleur et les esprits vitaux vers la région du cœur, et il en résulte pour le corps une contraction.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit Aristote (*Probl.* III et IX, sect. 27), quoique dans ceux qui craignent, les esprits se retirent des parties extérieures vers la région intérieure, ce mouvement n'est pourtant

pas le même que dans ceux qui sont en colère. Car dans ceux qui sont en colère par suite de la chaleur et de la subtilité des esprits qui proviennent du désir qu'ils ont de se venger, le mouvement se fait des parties inférieures aux parties supérieures, et c'est pour ce motif que les esprits et la chaleur se réunissent au cœur ; ce qui rend ceux qui sont irrités très-prompts et très-audacieux pour l'attaque. Mais dans ceux qui craignent par suite du refroidissement qui épaissit en quelque sorte les esprits, ils vont au contraire des parties supérieures aux inférieures, et ce qui glace ainsi l'homme c'est l'idée qu'il se forme de son impuissance. C'est pour cette raison que la chaleur et les esprits n'abondent pas dans le cœur, mais qu'ils s'en éloignent plutôt. Ce qui fait que ceux qui craignent, au lieu d'être prêts à attaquer, sont plutôt prêts à fuir.

Il faut répondre au *second*, qu'il est naturel à celui qui souffre, que ce soit un homme ou un animal, d'employer tous les moyens possibles pour repousser ce qui lui nuit et ce qui est la cause de sa douleur. C'est pourquoi nous voyons que les animaux qui souffrent font usage de leur voix ou de leurs cornes. Or, ce qu'il y a de plus utile aux animaux pour toutes choses, ce sont la chaleur et les esprits. C'est pourquoi dans la douleur la nature conserve intérieurement la chaleur et l'esprit pour s'en servir contre le mal qu'elle veut combattre. C'est ce qui fait dire à Aristote (*loc. cit.*) que quand les esprits et la chaleur abondent au dedans on est contraint de pousser des cris. C'est pour ce motif que ceux qui souffrent ont de la peine à contenir leur voix. Mais pour ceux qui craignent, le mouvement de la chaleur intérieure et des esprits va du cœur aux parties inférieures, comme nous venons de le dire ; c'est ce qui fait que la crainte est contraire à la formation de la voix, qui se produit par la bouche au moyen de l'émission des esprits vers les parties supérieures. Elle oblige donc à garder le silence et produit dans les membres un tremblement, comme le dit le même philosophe (*loc. cit.*).

Il faut répondre au *troisième*, que le danger de la mort est contraire, non-seulement à l'appétit animal, mais encore à la nature ; c'est pourquoi quand on craint ce péril non-seulement il y a contraction de la part de l'appétit, mais encore de la part de la nature corporelle. Car l'idée de la mort en portant la chaleur vers les parties intérieures du corps produit sur l'animal l'effet qu'il éprouve quand sa mort est naturellement imminente. De là il arrive que ceux qui craignent la mort pâlissent, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. IV, cap. ult.). Mais le mal que craint la honte n'est pas contraire à la nature, il est seulement opposé à l'appétit animal. C'est pourquoi il y a contraction de la part de l'appétit animal, mais non de la part de la nature corporelle. Dans ce cas l'âme, retirée pour ainsi dire en elle-même, n'en a que plus de liberté pour mettre en mouvement les esprits et la chaleur. C'est ce qui fait qu'ils se répandent au dehors et que ceux qui ont de la honte rougissent (1).

ARTICLE II. — LA CRAINTE EST-ELLE UNE CAUSE DE BON CONSEIL ?

1. Il semble que la crainte ne soit pas une cause de bon conseil. Car ce qui empêche de prendre conseil ne peut pas faire de bons conseillers. Or, la crainte empêche le conseil ; car toute passion trouble le repos nécessaire au bon usage de la raison. Donc la crainte ne produit pas de bons conseillers.

2. Le conseil est un acte de la raison qui réfléchit et qui délibère sur les

(1) Ces observations physiologiques sont d'une exactitude et d'une finesse que la science moderne n'a pas surpassées.

choses futures. Or, la crainte arrête la réflexion et jette l'esprit hors de sa sphère, comme le dit Cicéron (*De Tuscul.* IV). Donc la crainte, au lieu d'être une cause de bon conseil, est plutôt un obstacle.

3. Comme on a recours au conseil pour éviter le mal, de même pour arriver au bien. Or, comme la crainte a pour objet le mal qu'il faut éviter, de même l'espérance se rapporte aux biens qu'on doit rechercher. Donc la crainte n'est pas plus que l'espérance une cause de bon conseil.

Mais c'est le *contraire.* Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 5) que la crainte engage à prendre conseil.

CONCLUSION. — Quoique la crainte, comme toutes les autres passions de l'âme, ne fournisse pas à l'homme le moyen de prendre conseil, mais qu'elle soit plutôt un obstacle, néanmoins on dit qu'elle est une cause de bon conseil, en ce sens qu'elle éveille la sollicitude et qu'elle porte à la prudence dans les grands périls.

Il faut répondre qu'on peut être bien conseillé de deux manières : 1° Du côté de la volonté ou du soin que l'on met à prendre conseil. La crainte est utile à l'homme sous ce premier rapport, parce que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 3), nous consultons dans les grands périls lorsque nous manquons de confiance en nous-mêmes. Or, les choses qui nous inspirent de la crainte ne sont pas absolument mauvaises, mais elles ont une certaine gravité, tant parce que nous les considérons comme difficiles à repousser que parce que nous les regardons comme étant près de nous, ainsi que nous l'avons dit (quest. XLII, art. 2). C'est ce qui fait que les hommes sont portés à demander conseil quand ils sont dans la crainte. 2° On dit d'un homme qu'il est de bon conseil quand il a en lui-même la faculté de bien juger. Sous ce rapport, la crainte comme toute autre passion n'est pas avantageuse. Car, quand l'homme est affecté d'une passion quelconque, il voit toujours les objets plus grands ou moindres qu'ils ne sont en réalité. Ainsi celui qui aime une chose la croit toujours meilleure, et celui qui la craint la croit plus redoutable qu'elle n'est. Toute passion nuit donc, autant qu'il est en elle, à la rectitude du jugement et empêche de donner un bon conseil.

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, que plus une passion est forte, et plus elle entrave le jugement de celui qu'elle affecte. C'est pourquoi quand la crainte est vive, l'homme veut aviser au conseil qu'il doit prendre, mais il est tellement troublé dans ses pensées qu'il n'en peut trouver aucun. Au contraire si la crainte est modérée et qu'elle éveille seulement la sollicitude de l'homme sans troubler beaucoup sa raison, elle peut contribuer au bon conseil par suite de la sollicitude qu'elle a provoquée.

Il faut répondre au *troisième*, que l'espérance excite au conseil, parce que, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 5), personne ne prend conseil dans les choses dont il désespère, pas plus que sur celles qui sont impossibles, comme le dit le même philosophe (*Eth.* lib. III, cap. 3). Cependant la crainte est plutôt que l'espérance une cause de conseil, parce que l'espérance a pour objet le bien que nous pouvons acquérir (1), tandis que la crainte se rapporte au mal que nous avons de la peine à repousser. Ainsi la crainte implique plutôt l'idée de difficulté que l'espérance, et c'est à l'égard des choses difficiles pour lesquelles nous n'avons pas confiance en nous-mêmes que nous prenons conseil, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

(1) L'espérance voit tout particulièrement le côté avantageux de l'objet qui la sollicite, tandis que la crainte s'occupe des difficultés qu'il présente.

ARTICLE III. — LA CRAINTE FAIT-ELLE TREMBLER?

1. Il semble que le tremblement ne soit pas un effet de la crainte. Car le tremblement provient du froid, puisque nous voyons ceux qui ont froid trembler. Or, la crainte ne paraît pas produire le froid, mais plutôt une chaleur qui dessèche. La raison en est que ceux qui craignent ont froid, surtout quand il s'agit de grandes craintes, comme on le voit par ceux qu'on conduit à la mort. Donc la crainte ne produit pas le tremblement.

2. L'émission des superfluités du corps est un effet de la chaleur; ainsi il arrive ordinairement que les médecines laxatives sont chaudes. Or, la crainte produit souvent l'émission de ces superfluités. Donc elle est cause de la chaleur et par conséquent elle ne produit pas le tremblement.

3. Dans la crainte on rappelle la chaleur des parties extérieures aux parties intérieures. Si donc, par suite de ce mouvement, l'homme éprouve un tremblement dans ses membres extérieurs, il semble que la crainte devrait toujours produire cet effet dans toutes les parties extérieures du corps. Or, il ne paraît pas qu'il en soit ainsi. Donc le tremblement du corps n'est pas l'effet de la crainte.

Mais c'est le *contraire*. Cicéron dit (*Tusc.* IV) que le tremblement, la pâleur et le grincement de dents sont un effet de la crainte.

CONCLUSION. — Comme ceux qui craignent perdent leur chaleur, il en résulte un affaissement de forces dans les membres, et par conséquent il faut reconnaître que le tremblement est un effet de la crainte.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), dans la crainte il y a une contraction du dehors au dedans, et que pour ce motif les membres extérieurs deviennent froids. C'est ce qui produit le tremblement, qui résulte de l'affaiblissement des membres. Ce qui contribue le plus à cet affaiblissement, c'est le défaut de chaleur qui est l'instrument par lequel l'âme agit, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 50).

Il faut répondre au *premier* argument, que quand la chaleur est ramenée du dehors au dedans, elle abonde intérieurement et surtout vers les parties inférieures, c'est-à-dire vers la puissance nutritive. C'est pourquoi quand l'humidité est consommée il en résulte une soif, et quelquefois un cours de ventre et une émission d'urine et même de sperme, ou bien cette perte de toutes les superfluités du corps arrive par suite de la contraction du ventre et des organes naturels, comme le dit Aristote (*Problem.* II, sect. 27).

La solution du *second* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *troisième*, que dans la crainte la chaleur abandonnant le cœur et allant des parties supérieures aux inférieures, il s'ensuit que ceux qui craignent éprouvent un tremblement surtout dans le cœur et dans les membres qui ont quelque rapport avec la poitrine où le cœur réside. C'est ce qui fait que quand on a peur la voix est tremblante, parce que l'artère vocale est placée près du cœur. La lèvre tremble aussi ainsi que toute la mâchoire inférieure, parce que toutes ces parties correspondent au cœur, et c'est ce qui produit un claquement de dents. Pour la même raison les bras et les mains tremblent également. Ou bien on peut dire que cet effet se produit parce que ces membres sont les plus mobiles. C'est pour ce motif que les genoux tremblent, d'après ces paroles du prophète (Is. XXXV, 3): *Fortifiez les mains languissantes et soutenez les genoux tremblants.*

ARTICLE IV. — LA CRAINTE EMPÊCHE-T-ELLE L'ACTION?

1. Il semble que la crainte empêche l'action. Car l'action est surtout empêchée par le trouble de la raison qui la dirige. Or, la crainte trouble la raison, comme nous l'avons dit (art. 2 et 3). Donc elle empêche l'action.

2. Ceux qui font une chose avec crainte sont plutôt exposés à défaillir en l'exécutant. Ainsi quand on marche sur une poutre élevée la crainte fait facilement tomber, et l'on ne tomberait pas si l'on marchait sur la même poutre mise à terre, précisément parce qu'on n'éprouverait pas de crainte. Donc la crainte empêche l'action.

3. La paresse ou la lenteur est une espèce de crainte. Or, la paresse empêche l'action. Donc la crainte aussi.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Philip*. II, 2) : *Faites votre salut avec crainte et tremblement*. Il ne parlerait pas ainsi si la crainte empêchait de faire de bonnes actions. Donc elle n'empêche pas.

CONCLUSION. — La crainte empêche l'action relativement aux instruments par lesquels l'action s'exerce; mais relativement à l'âme, quand elle est modérée elle est utile parce qu'elle porte l'homme à réfléchir et à agir avec plus de prudence, mais il en est autrement quand elle est excessive.

Il faut répondre que l'action intérieure de l'homme est produite par l'âme, comme par son premier moteur, et par les membres du corps, comme par ses instruments. Ainsi il arrive que l'action est empêchée ou parce que l'instrument, ou parce que le moteur principal fait défaut (1). Relativement aux instruments corporels la crainte est par elle-même de nature à entraver leur action parce qu'elle retire aux membres extérieurs leur chaleur. Quant à l'âme, si la crainte est modérée et qu'elle ne trouble pas beaucoup la raison, elle est utile à l'action, parce qu'elle éveille la sollicitude et qu'elle porte l'homme à prendre conseil et à agir avec plus de prudence. Mais si elle se développe au point de troubler la raison, elle gêne l'action du côté de l'âme elle-même; mais ce n'est pas de cette crainte que parle l'Apôtre.

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, que ceux qui tombent du haut d'une poutre très-élevée éprouvent un vertige d'imagination par suite de la crainte qu'ils ont de tomber.

Il faut répondre au *troisième*, que celui qui craint fuit l'objet de sa crainte. C'est pourquoi la paresse étant une crainte qui se rapporte à l'action selon qu'elle est pénible, elle l'empêche parce qu'elle éloigne d'elle la volonté. Mais la crainte qui se rapporte à d'autres choses est utile à l'action, parce qu'elle porte la volonté à faire ce qui doit mettre l'homme à l'abri de ce qu'il redoute.

QUESTION XLV.

DE L'AUDACE.

Après avoir parlé de la crainte nous avons maintenant à traiter de l'audace qui lui est contraire. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° L'audace est-elle contraire à la crainte? — 2° Quel est le rapport qu'il y a entre l'audace et la crainte? — 3° De la cause de l'audace. — 4° De son effet.

ARTICLE I. — L'AUDACE EST-ELLE CONTRAIRE A LA CRAINTE?

1. Il semble que l'audace ne soit pas contraire à la crainte. Car saint Augustin dit (*Quæst*. lib. LXXXIII, quæst. 31) que l'audace est un vice. Or, le vice est contraire à la vertu. Donc puisque la crainte n'est pas une vertu, mais une passion, il semble que l'audace ne lui soit pas contraire.

2. Il n'y a qu'une chose qui soit contraire à une autre. Or, l'espérance est contraire à la crainte. Donc l'audace ne l'est pas.

3. Chaque passion exclut la passion qui lui est opposée. Or, ce que la crainte exclut, c'est la sécurité. Car saint Augustin dit (*Conf*. lib. II, cap. 5)

(1) Les membres du corps et les organes sont ici les instruments, et le moteur principal est l'âme elle-même.

que la crainte est une précaution contre la sécurité. Donc c'est la sécurité et non l'audace qui est contraire à la crainte.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 5) que l'audace est contraire à la crainte.

CONCLUSION. — Puisque la crainte fuit le mal futur, tandis que l'audace affronte le danger, ces deux passions sont évidemment contraires l'une à l'autre.

Il faut répondre qu'il est dans l'essence des contraires d'être le plus possible éloignés l'un de l'autre, comme le dit Aristote (*Met.* lib. X, text. 13). Or, ce qu'il y a de plus éloigné de la crainte c'est l'audace. Car la crainte fuit le mal futur parce qu'il est supérieur à celui qui le redoute, tandis que l'audace affronte le péril qui est imminent, parce qu'elle espère en triompher. D'où il suit qu'elle est manifestement contraire à la crainte.

Il faut répondre au *premier* argument, que la colère, l'audace et les noms de toutes les passions peuvent se prendre en deux sens. 1° Ils peuvent signifier d'une manière absolue le mouvement de l'appétit sensitif vers un objet quelconque bon ou mauvais, et alors ils désignent simplement les passions. 2° Ils peuvent être employés en même temps pour exprimer ce que ce mouvement a de contraire à la raison, et ils désignent alors des vices. Saint Augustin parle de l'audace dans ce dernier sens, mais nous n'en parlons ici que dans le premier.

Il faut répondre au *second*, qu'il n'y a pas plusieurs choses qui soient contraires au même objet sous le même rapport; mais rien n'empêche que plusieurs ne lui soient contraires sous des rapports différents. Ainsi nous avons dit (quest. XXIII, art. 2, et quest. XL, art. 4) que les passions de l'irascible ont deux sortes de contrariété : l'une qui résulte de l'opposition du bien et du mal; c'est ainsi que la crainte est contraire à l'espérance; l'autre qui provient de l'opposition qu'il y a entre le mouvement par lequel on s'approche et celui par lequel on s'éloigne; et c'est ainsi que l'audace est contraire à la crainte, le désespoir à l'espérance.

Il faut répondre au *troisième*, que la sécurité ne signifie pas quelque chose de contraire à la crainte, mais seulement l'exclusion de cette passion. En effet on dit de celui qui ne craint rien qu'il est dans la sécurité; par conséquent la sécurité est opposée à la crainte comme sa privation, tandis que l'audace l'est comme son contraire; et comme le contraire renferme en lui la privation il s'ensuit que l'audace implique la sécurité.

ARTICLE II. — L'AUDACE EST-ELLE UNE CONSÉQUENCE DE L'ESPÉRANCE?

1. Il semble que l'audace ne soit pas une conséquence de l'espérance. Car l'audace se rapporte à ce qui est mauvais et redoutable, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 6 et 7), tandis que l'espérance se rapporte au bien, comme nous l'avons vu (quest. XL, art. 1). Donc ces deux passions ont des objets divers et ne sont pas du même ordre, par conséquent l'une ne résulte pas de l'autre.

2. Comme l'audace est contraire à la crainte, de même le désespoir à l'espérance. Or, la crainte n'est pas une conséquence du désespoir, puisque le désespoir même l'exclut, d'après Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 5). Donc l'audace ne résulte pas de l'espérance.

3. L'audace a pour but un bien, c'est-à-dire la victoire. Or, il appartient à l'espérance de tendre vers un bien difficile. Donc l'audace est la même chose que l'espérance et par conséquent elle n'en est pas la suite.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. III, cap. 8) que ceux qui sont remplis d'espérance sont audacieux. Il semble donc que l'audace soit une conséquence de l'espérance.

CONCLUSION. — L'audace consistant à poursuivre ou à affronter un mal imminent et redoutable, elle est une conséquence de l'espérance et d'une espérance très-vive.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit plusieurs fois (quest. XXII), toutes ces passions de l'âme appartiennent à la puissance appétitive. Or, tout mouvement de la puissance appétitive revient à la poursuite ou à la fuite; la poursuite et la fuite peuvent être absolues ou accidentelles; il y a d'absolu la poursuite du bien et la fuite du mal. On peut accidentellement poursuivre le mal en raison du bien qui lui est adjoint et fuir le bien à cause du mal qui lui est uni. Et comme ce qui est accidentel suit ce qui est absolu, il arrive que la poursuite du mal est une suite de la poursuite du bien (1), et la fuite du bien une suite de la fuite du mal. Or, ces quatre effets appartiennent aux quatre passions. Car la poursuite du bien appartient à l'espérance, la fuite du mal à la crainte, la poursuite du mal qu'on redoute à l'audace et la fuite du bien (2) au désespoir. D'où il résulte que l'audace est une suite de l'espérance. En effet, par là même qu'on espère vaincre le mal qu'on redoute et qui est imminent, on l'attaque avec audace. Le désespoir suit au contraire la crainte, car si l'on désespère c'est qu'on craint les difficultés qu'offre le bien qui est l'objet de nos espérances.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement serait concluant si le bien et le mal étaient des objets qui ne fussent pas ordonnés l'un par rapport à l'autre. Mais comme le mal est ordonné par rapport au bien, puisqu'il est postérieur au bien comme la privation est postérieure à l'habitude, il s'ensuit que l'audace qui affronte le mal est postérieure à l'espérance qui recherche le bien.

Il faut répondre au *second*, que quoique le bien soit absolument parlant antérieur au mal, cependant la fuite se rapporte au mal plus directement qu'au bien (3), comme la poursuite a plutôt le bien pour objet que le mal : c'est pourquoi comme l'espérance est avant l'audace, de même la crainte (4) est avant le désespoir (5) : et comme la crainte ne produit pas toujours le désespoir, mais seulement quand elle est très-forte; de même l'espérance ne produit pas toujours l'audace ; elle ne la produit que lorsqu'elle est très-vive.

Il faut répondre au *troisième*, que l'audace, bien qu'elle ait pour objet le mal auquel se trouve uni le bien ou l'avantage de la victoire que se promet l'audacieux, se rapporte néanmoins au mal; tandis que l'espérance se rapporte au bien avec lequel ce mal est uni. De même le désespoir a pour objet direct le bien qu'il fait et la crainte se rapporte au mal qui lui est adjoint. Ainsi donc, à proprement parler, l'audace n'est pas une partie de l'espérance, mais son effet, comme le désespoir n'est pas une partie de la crainte, mais un de ses effets. C'est pour cette raison que l'audace ne peut pas être une passion principale.

ARTICLE III. — Y A-T-IL DES DÉFAUTS QUI SOIENT CAUSE DE L'AUDACE?

1. Il semble que certains défauts soient cause de l'audace. Car Aristote dit (*De Probl.* prob. IV, sect. 27) que ceux qui aiment le vin sont forts et audacieux. Or, le vin produit le défaut de l'ivresse. Donc l'audace est produite par un défaut.

(1) Le bien qui consiste dans la victoire qu'on s'attend à remporter.

(2) Ce bien est le bien difficile qui décourage, parce qu'on le croit impossible.

(3) Parce qu'on fuit le mal pour lui-même, tandis qu'on ne fuit le bien que pour le mal qui s'y trouve mêlé.

(4) Qui est une fuite du mal.

(5) Qui est une fuite du bien trop difficile.

2. Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 5) que ceux qui n'ont pas expérimenté le péril sont audacieux. Or, l'inexpérience est un défaut. Donc l'audace provient d'un défaut.

3. Ceux qui ont souffert des injustices ont l'habitude d'être plus audacieux; telles sont les bêtes quand on les frappe, selon la remarque d'Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 8). Or, c'est un défaut que de souffrir ce qui est injuste. Donc l'audace est l'effet d'un défaut.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 5) que ce qui produit l'audace, c'est quand on a dans l'esprit une espérance de salut très-prochaine et qu'on regarde le péril comme n'existant pas ou comme étant très-éloigné. Or, ce qui contribue à un défaut ne sert qu'à éloigner l'espérance du salut ou à rapprocher l'idée du danger. Donc aucun défaut ne produit l'audace.

CONCLUSION. — Puisque aucun défaut ne peut produire l'espérance ni repousser par lui-même la crainte, il ne peut être en aucune circonstance la cause directe de l'audace; il ne peut l'être que par accident.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'audace résulte de l'espérance et est contraire à la crainte. Par conséquent toutes les choses qui sont de nature à produire l'espérance ou à exclure la crainte sont cause de l'audace. Mais, comme la crainte, l'espérance et l'audace, par là même qu'elles sont des passions, consistent dans le mouvement de l'appétit et dans une certaine modification du corps, on peut considérer la cause de l'audace de deux manières, par rapport à l'espérance qu'elle provoque, ainsi que par rapport à la crainte qu'elle exclut. On peut la considérer 1° d'après le mouvement de l'appétit, 2° d'après le changement que le corps subit. Or, de la part du mouvement appétitif qui suit la perception, ce qui excite l'espérance à être audacieuse, ce sont toutes les choses qui font croire à l'homme qu'il peut remporter la victoire, soit par sa propre puissance, comme celui qui a la force du corps, l'expérience dans les périls, l'abondance des richesses, etc., soit par la puissance des autres, comme celui qui a beaucoup d'amis ou d'auxiliaires de toute nature, et surtout comme celui qui met sa confiance dans le secours de Dieu. C'est pour ce motif que ceux qui sont en bons rapports avec la divinité sont plus audacieux, selon la remarque d'Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 5). Ce qui exclut la crainte en ce sens, c'est l'éloignement de tout mal prochain; par exemple, quand un homme n'a pas d'ennemis, quand il n'a nui à personne et qu'il ne se voit menacé d'aucun péril. Car ceux qui ont nui aux autres se voient toujours exposés aux plus grands dangers. — A l'égard des modifications du corps l'audace qui résulte de la provocation de l'espérance et de l'exclusion de la crainte a pour cause ce qui porte la chaleur au cœur. Ainsi Aristote dit (*Lib. de part. animal.* lib. III, cap. 6) que ceux qui ont le cœur d'un petit volume sont très-audacieux, et que ceux au contraire qui l'ont développé sont timides, parce que la chaleur naturelle ne peut échauffer autant un cœur volumineux qu'un cœur très-petit, comme le feu ne peut échauffer aussi bien une grande maison qu'une petite. Il dit encore (*Probl.* IV, sect. 27) que ceux qui ont les poumons sanguins et très-forts sont plus audacieux parce qu'il en résulte pour le cœur une grande chaleur. Il ajoute au même endroit que ceux qui aiment le vin sont plus audacieux, précisément parce que le vin les échauffe; c'est ce qui nous a fait dire (quest. XL, art. 6) que l'ivresse contribue à accroître l'espérance; car la chaleur du cœur repousse la crainte et produit l'espérance selon l'extension et le développement que reçoit cet organe.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'ivresse produit l'audace, non parce qu'elle est un défaut, mais parce qu'elle fait dilater le cœur et qu'elle exagère l'idée qu'on se fait de sa grandeur.

Il faut répondre au *second*, que ceux qui n'ont pas tenté les périls sont plus audacieux; mais ce n'est pas là l'effet d'un défaut, ou plutôt ce n'est son effet que par accident, en ce sens que par suite de son inexpérience l'homme ne connaît ni sa faiblesse, ni la nature des périls qu'il doit affronter; et par conséquent du moment où l'on n'a aucun motif de crainte il en résulte de l'audace.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 5), ceux qui souffrent une injustice deviennent plus audacieux, parce qu'ils pensent que Dieu vient au secours de ceux qui sont ainsi victimes. Il est donc évident qu'aucun défaut ne produit l'audace sinon par accident, c'est-à-dire qu'il ne la produit qu'autant qu'il a une supériorité vraie ou supposée, qui lui vient d'un autre ou de lui-même.

ARTICLE IV. — LES AUDACIEUX SONT-ILS PLUS ARDENTS AU DÉBUT QU'A LA FIN ET AU COEUR DU DANGER?

1. Il semble que les audacieux ne soient pas plus ardents au début de l'entreprise qu'au cœur du danger. Car le tremblement est l'effet de la crainte qui est contraire à l'audace, comme nous l'avons dit (quest. XLIV, art. 3; quest. préc. art. 1). Or, les audacieux tremblent quelquefois au début, comme le remarque Aristote (*Probl.* IV, sect. 27). Donc ils ne sont pas plus ardents au commencement que quand ils sont au milieu du danger.

2. En ajoutant à l'objet on ajoute à la passion; ainsi, comme le bien est aimable, ce qui est meilleur est plus aimable encore. Or, l'objet de l'audace étant ce qui est difficile, en ajoutant à la difficulté de l'objet on ajoute donc à l'audace. Et, comme le péril est plus ardu et plus difficile quand il est présent, il s'ensuit que l'audace doit toujours aller croissant.

3. Les coups qu'on reçoit provoquent à la colère. Or, la colère produit l'audace. Car Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 5; *Eth.* lib. III, cap. 8) que la colère est audacieuse. Donc quand on est au milieu du péril et qu'on se sent frappé, il semble qu'on en devienne plus audacieux.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Eth.* lib. III, cap. 7) que les audacieux courent et s'empressent avant l'approche du péril, mais qu'ils se retirent dès qu'il est arrivé.

CONCLUSION. — Les audacieux sont plus ardents dans les périls au début qu'à la fin, mais il en est tout autrement des hommes courageux qui affrontent de sang-froid les dangers.

Il faut répondre que l'audace étant un mouvement de l'appétit sensitif suit la perception de la faculté sensitive. Cette faculté ne pouvant comparer ni examiner tous les éléments qui font partie d'une chose, elle porte subitement son jugement. Or, il arrive quelquefois par suite de la soudaineté de la perception qu'on ne peut connaître toutes les difficultés qui se trouvent dans une affaire. Alors l'audace s'élève et nous porte à affronter le péril. Mais à peine s'est-on mis à l'œuvre qu'on trouve plus de difficulté qu'on ne pensait, et on commence à défaillir. Au contraire, la raison discourt sur toutes les causes qui rendent une affaire difficile. C'est pourquoi les hommes courageux qui agissent d'après ses inspirations paraissent d'abord peu empressés, parce qu'ils n'agissent pas par passion, ils s'avancent lentement et d'une manière raisonnée. Quand ils sont au milieu du danger ils ne rencontrent rien d'imprévu, et quelquefois les difficultés leur paraissent même moindres qu'ils n'avaient cru; c'est ce qui fait qu'ils ont plus de per-

sévérance. —On peut dire encore qu'ils n'affrontent les dangers qu'en vue de la vertu, et que leur volonté persévère dans le bien quels que soient les obstacles qu'ils rencontrent; tandis que les audacieux ne se reposent que sur l'opinion (1) qui provoque l'espérance et qui exclut la crainte, comme nous l'avons dit (art. préc.).

Il faut répondre au *premier* argument, que les audacieux tremblent, parce que la chaleur se retire des parties extérieures vers l'intérieur, comme chez ceux qui craignent; mais dans les audacieux elle est attirée au cœur, tandis que chez ceux qui craignent elle se porte vers les régions inférieures.

Il faut répondre au *second*, que l'objet de l'amour est le bien absolu; par conséquent en ajoutant au bien on ajoute à l'amour. Mais l'objet de l'audace est composé de bien et de mal; et le mouvement de l'audace vers le mal présuppose le mouvement de l'espérance vers le bien. C'est pourquoi si on ajoute seulement à la difficulté, et que le péril excède l'espérance, l'audace au lieu d'être excitée par lui sera affaiblie (2). Cependant quand l'audace existe, plus le péril qu'elle affronte est grand et plus l'audace est grande elle-même.

Il faut répondre au *troisième*, que les blessures ne produisent la colère qu'autant qu'on la suppose accompagnée d'une certaine espérance (3), comme nous le dirons (quest. seq. art. 1). C'est pourquoi quand le péril est tel qu'on n'a aucune espérance d'en triompher, on ne s'irrite pas. Mais il est vrai que si la colère en résulte, l'audace en devient plus grande.

QUESTION XLVI.

DE LA COLÈRE CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME.

Après avoir parlé de l'audace, nous avons maintenant à nous occuper de la colère. Nous considérerons : 1° La colère en elle-même; 2° la cause qui la produit et son remède; 3° ses effets. — Touchant la colère considérée en elle-même huit questions se présentent : 1° La colère est-elle une passion spéciale? — 2° L'objet de la colère est-il bon ou mauvais? — 3° La colère existe-t-elle dans l'appétit concupiscible? — 4° La colère est-elle compatible avec la raison? — 5° La colère est-elle plus naturelle que la concupiscence? — 6° La colère est-elle plus grave que la haine? — 7° La colère ne se rapporte-t-elle qu'à ceux auxquels se rapporte la justice? — 8° Des espèces de colère.

ARTICLE I. — LA COLÈRE EST-ELLE UNE PASSION SPÉCIALE?

1. Il semble que la colère ne soit pas une passion spéciale. Car c'est de la colère (*ira*) que la puissance *irascible* tire son nom. Or, il n'y a pas qu'une seule passion qui se rattache à cette puissance, mais il y en a plusieurs. Donc la colère n'est pas une passion spéciale.

2. Toute passion spéciale a son contraire, comme on le voit en les parcourant successivement. Or, il n'y a pas de passion qui soit contraire à la colère, comme nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 3). Donc elle n'est pas une passion spéciale.

3. Une passion spéciale n'en renferme pas une autre. Or, la colère implique une foule de passions. Car elle existe simultanément avec la tristesse, l'espérance et la délectation, comme on le voit (*Rhet.* lib. II, cap. 2 et 3). Donc la colère n'est pas une passion spéciale.

(1) Cette opinion est ordinairement trompeuse, parce qu'elle n'est ni réfléchie ni calculée.

(2) Elle peut même être anéantie; car du moment où l'on n'a plus d'espoir, on tombe dans le découragement

(3) C'est l'espérance de la vengeance, sans laquelle, au lieu d'entrer en colère, on tombe plutôt dans l'abattement.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean Damascène fait de la colère une passion spéciale (lib. II, cap. 16), et il en est de même de Cicéron (*Tusc.* lib. IV).

CONCLUSION. — La colère n'est pas une passion générale comme si elle était la cause d'une foule d'autres passions; mais elle est une passion spéciale qui se distingue par opposition avec les autres; elle n'est générale qu'autant qu'on la considère comme produite par le concours de plusieurs autres passions.

Il faut répondre qu'on dit de trois manières qu'une chose est générale. Ce mot s'entend : 1° du prédicat; c'est ainsi que le mot animal est général par rapport à tous les animaux; 2° de la cause; ainsi on dit que le soleil est la cause générale de tout ce qui est produit dans le monde inférieur, comme le rapporte saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Car, comme le genre renferme en puissance beaucoup d'espèces différentes selon la ressemblance de la matière, de même la cause efficiente contient virtuellement en elle une multitude d'effets. Mais un effet peut être produit par le concours de différentes causes. Et comme toute cause subsiste de quelque manière dans son effet, on peut dire en troisième lieu que l'effet qui résulte de la réunion d'une foule de causes a aussi sa généralité, puisqu'il contient en acte d'une certaine manière une multitude de causes. — Dans le premier sens la colère n'est pas une passion générale, mais elle est une passion spéciale qui entre dans la même catégorie que les autres, comme nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 1 et 4). — Elle n'est pas non plus une passion générale dans le second sens; car elle n'est pas la cause des autres passions, comme nous l'avons vu (quest. XXV, art. 1). Il n'y a que l'amour qu'on puisse de cette manière appeler une passion générale, comme on le voit par ce que dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 7 et 8). Car l'amour est la première source de toutes les passions, comme nous l'avons prouvé (quest. XXV, art. 1). — Mais on peut dire qu'elle est une passion générale dans le troisième sens, parce qu'elle résulte du concours de beaucoup d'autres passions. En effet le mouvement de la colère ne s'élève que parce qu'on a éprouvé quelque peine et qu'on a le désir et l'espérance de s'en venger. Car, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 2), celui qui est en colère a l'espérance de punir les autres, puisqu'il désire se venger autant que possible. Mais quand le tort qu'on a éprouvé provient d'une personne éminente, la colère ne s'ensuit pas, mais seulement la tristesse, comme le dit Avicenne (*De animâ*).

Il faut répondre au *premier* argument, que la puissance irascible tire son nom de la colère (*ira*), non parce que tous les mouvements de cette puissance sont des mouvements de colère, mais parce qu'ils ont tous la colère pour terme et que d'ailleurs ce sont les mouvements de cette passion qui se produisent avec le plus d'éclat au dehors.

Il faut répondre au *second*, que par là même que la colère résulte de passions contraires, c'est-à-dire de l'espérance qui se rapporte au bien et de la tristesse qui a le mal pour objet, elle implique en elle une contrariété. C'est pourquoi elle n'a pas son contraire en dehors d'elle. C'est ainsi que dans les couleurs moyennes (1) on ne trouve pas d'autre contrariété que celle qui résulte des couleurs simples qui les produisent.

Il faut répondre au *troisième*, que la colère renferme en elle une foule de passions, non comme le genre comprend les espèces, mais plutôt comme un effet général comprend les causes qui le forment.

ARTICLE II. — L'OBJET DE LA COLÈRE EST-IL LE BIEN OU LE MAL?

1. Il semble que l'objet de la colère soit le mal. Car Némésius dit (*De*

(1) Couleurs moyennes ou mixtes, comme celles qui sont composées de blanc et de noir.

nat. hom. cap. 21) que la colère est comme l'écuyère de la concupiscence, parce qu'elle combat ce qui entrave cette passion. Or, tout empêchement est mauvais par son essence. Donc la colère se rapporte au mal comme à son objet.

2. La colère et la haine produisent le même effet; car l'une et l'autre ont pour but de nuire à autrui. Or, la haine se rapporte au mal comme à son objet, ainsi que nous l'avons dit (quest. XXIX, art. 1). Donc la colère également.

3. La colère est l'effet de la tristesse. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 6) que la colère agit avec tristesse. Or, l'objet de la tristesse est le mal. Donc aussi celui de la colère.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Conf.* lib. II, cap. 6) que la colère désire la vengeance. Or, le désir de la vengeance est le désir du bien, puisque la vengeance appartient à la justice. Donc le bien est l'objet de la colère.

De plus, la colère est toujours accompagnée de l'espérance, et c'est pour cela qu'elle produit la délectation, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 2). Or, le bien est l'objet de l'espérance et de la délectation. Donc il est aussi celui de la colère.

CONCLUSION. — Puisque la colère porte à la vengeance en vue du bien et qu'elle s'allume contre celui dont on a à se venger comme contre un ennemi et un être nuisible, il faut reconnaître qu'elle a pour objet non-seulement le bien, mais encore le mal.

Il faut répondre que le mouvement de la puissance appétitive suit l'acte de la faculté cognitive (1). Or, la faculté cognitive perçoit une chose de deux manières : 1° elle la perçoit d'une manière incomplexe, comme quand nous comprenons ce qu'est l'homme; 2° d'une manière complexe, comme quand nous comprenons qu'un homme est blanc (2). La puissance appétitive peut de ces deux manières tendre au bien et au mal; elle peut y tendre d'une manière simple et incomplexe, comme quand l'appétit poursuit simplement le bien et s'y attache, ou qu'il fuit le mal; ces mouvements sont le désir, l'espérance, la délectation, la tristesse, etc. (3); elle peut y tendre d'une manière complexe, comme quand l'appétit se rapporte à ce qui est bon ou mauvais relativement à un autre, soit qu'il tende vers cet objet, soit qu'il le fuie, ainsi qu'on le voit manifestement à l'égard de l'amour et de la haine. Car nous aimons quelqu'un parce que nous lui voulons du bien et nous le haïssons parce que nous lui voulons du mal. Et il en est de même de la colère. Quiconque se fâche, cherche à se venger de quelqu'un. Ainsi le mouvement de la colère a deux termes; il tend à la vengeance qu'il désire et qu'il espère comme un bien, ce qui le rend agréable, et il tend vers celui dont il veut se venger qu'il regarde comme une chose qui lui est contraire et nuisible, et qui est par conséquent mauvaise. Mais la colère diffère de l'amour et de la haine de deux façons; la première c'est que la colère se rapporte toujours à deux objets, tandis que l'amour et la haine ne se rapportent quelquefois qu'à un seul, comme quand on dit qu'on aime le vin ou quelque autre chose de semblable, ou qu'on le hait; la seconde c'est que les deux objets auxquels l'amour se rapporte sont deux bonnes choses; car celui qui aime quelqu'un lui veut du bien, comme à une personne qui lui convient, et la haine, quand elle se rapporte à deux objets, ne peut se rap-

(1) De telle sorte que si l'acte de la faculté cognitive est simple ou composé relativement à son objet, le mouvement de l'appétit le sera également.

(2) Ainsi connaître une chose simplement c'est la connaître dans sa nature toute seule, sans mélange d'autre chose, et la connaître d'une manière composée c'est la connaître avec une autre qui n'est pas de sa nature.

(3) Ainsi l'objet de ces passions est simple.

porter qu'à deux maux (1); car celui qui hait quelqu'un lui veut du mal, comme à quelqu'un qui lui déplaît. Mais la colère se rapporte à un objet qu'elle regarde comme un bien, c'est la vengeance qu'elle désire et elle se rapporte à un autre objet qu'elle regarde comme un mal, c'est l'individu qui lui est nuisible et dont elle veut se venger. C'est pourquoi elle est une passion composée en quelque sorte de passions contraires.

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE III. — LA COLÈRE EXISTE-T-ELLE DANS L'APPÉTIT CONCUPISCIBLE?

1. Il semble que la colère existe dans l'appétit concupiscible. Car Cicéron dit (*Tusc.* IV) que la colère est une espèce de convoitise. Or, la convoitise existe dans le concupiscible. Donc la colère aussi.

2. Saint Augustin dit (*in Regulâ*) que la colère croît jusqu'à la haine. Et d'après Cicéron (*loc. cit.*) la haine est une colère invétérée. Or, la haine existe dans le concupiscible aussi bien que l'amour. Donc la colère aussi.

3. Saint Jean Damascène (lib. II, cap. 16) et Némésius (cap. 21) disent que la colère se compose de la tristesse et du désir. Or, ces deux passions existent l'une et l'autre dans l'appétit concupiscible. Donc la colère également.

Mais c'est le *contraire*. La puissance concupiscible est autre que la puissance irascible. Si donc la colère (*ira*) existait dans le concupiscible, l'irascible ne tirerait pas d'elle son nom.

CONCLUSION. — Puisque la colère se rapporte à la vengeance et à celui dont on cherche à se venger, et que ces deux choses sont ardues et difficiles, elle existe dans l'irascible, mais non dans le concupiscible, dont les passions ont pour objet le bien ou le mal absolu.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 1), les passions de l'irascible diffèrent des passions du concupiscible, en ce que les objets des passions du concupiscible sont le bien et le mal absolu, tandis que les objets des passions de l'irascible sont le bien et le mal ardus, difficiles. Or, nous avons dit (art. préc.) que la colère se rapporte à deux objets, à la vengeance qu'elle désire et à celui dont elle cherche à se venger. A ce double égard la colère suppose une certaine difficulté (2), car elle ne s'allume qu'autant que ces deux objets ont de l'importance et de la valeur. Tout ce qui n'est rien ou qui a peu de prix, nous ne le considérons d'aucune manière, comme dit Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 2). D'où il est évident que la colère n'existe pas dans l'appétit concupiscible, mais dans l'irascible.

Il faut répondre au *premier* argument, que Cicéron appelle convoitise le désir de tout bien futur, sans distinguer s'il est difficile ou non, et d'après cela il range la colère sous cette dénomination générale, parce qu'elle est un désir de vengeance. La convoitise telle qu'il l'entend est donc commune à l'irascible et au concupiscible.

Il faut répondre au *second*, que quand on dit que la colère s'élève jusqu'à la haine, cela ne signifie pas qu'elle ne forme avec elle numériquement qu'une seule passion, de sorte que la passion qui était de la colère est ensuite devenue en s'invétérant de la haine; mais il faut rapporter ce changement à la colère comme à sa cause; car la colère produit avec le temps la haine.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit que la colère se compose de la tristesse et du désir, non parce que ces passions en sont les parties, mais

(1) L'amour et la haine peuvent avoir un objet double et composé, mais non des objets qui soient contraires entre eux, tandis qu'il en est autrement de la colère.

(2) Ainsi le bien qui est son objet est un bien difficile; c'est le bien de la vengeance; le mal qu'elle a pour objet consistant à punir celui qu'on a pour ennemi, est également une chose difficile.

les causes. D'ailleurs nous avons dit (quest. xxv, art. 1) que les passions du concupiscible sont les causes des passions de l'irascible.

ARTICLE IV. — LA COLÈRE EXISTE-T-ELLE AVEC LA RAISON?

1. Il semble que la colère n'existe pas avec la raison. Car puisque la colère est une passion elle existe dans l'appétit sensitif. Or, l'appétit sensitif ne suit pas la perception de la raison, mais celle de la partie sensitive de l'âme. Donc la colère n'existe pas avec la raison.

2. Les animaux sont dépourvus de raison; cependant il y a en eux de la colère. Donc la colère n'existe pas avec la raison.

3. L'ivresse enchaîne la raison, tandis qu'elle favorise la colère. Donc la colère n'existe pas avec la raison.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. vii, cap. 6) que la colère est jusqu'à un certain point une conséquence de la raison.

CONCLUSION. — Puisque la colère est le désir de la vengeance et qu'elle implique la nécessité de comparer la peine qu'on doit infliger avec l'offense qu'on a reçue, elle n'existe pas sans la raison.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2), la colère est le désir de la vengeance. Or, la vengeance implique la nécessité de comparer la peine qu'on doit infliger avec l'offense qu'on a reçue. C'est ce qui fait dire à Aristote (*loc. cit.*) qu'aussitôt que le raisonnement a prouvé par ce rapprochement qu'il fallait s'élever de toutes ses forces contre l'auteur de l'outrage, alors on s'irrite immédiatement. Et comme ce rapprochement et ces déductions sont l'effet de la raison, il s'ensuit que la colère existe d'une certaine manière avec cette faculté.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mouvement de la puissance appétitive peut exister avec la raison de deux manières : 1° il peut être avec la raison qui commande; c'est ainsi que la volonté est avec cette faculté, ce qui lui a fait donner le nom d'appétit rationnel; 2° il peut être avec la raison qui éclaire, et c'est ainsi que se trouve la colère. Car Aristote dit (*Probl.* iii, sect. 28) que la colère existe avec la raison, non avec la raison qui ordonne, mais avec celle qui fait connaître l'injure. Car l'appétit sensitif n'obéit pas immédiatement à la raison, il ne lui obéit que par l'intermédiaire de la volonté.

Il faut répondre au *second*, que les animaux ont un instinct naturel qu'ils ont reçu de la raison divine, et qui fait que leurs mouvements intérieurs et extérieurs ressemblent aux mouvements rationnels, comme nous l'avons dit (quest. xl, art. 3).

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. vii, cap. 6), la colère écoute jusqu'à un certain point la raison qui lui découvre l'outrage qui a été fait; mais elle ne l'écoute pas parfaitement, parce qu'en se vengeant elle n'observe pas les règles qu'elle lui trace. Il y a donc dans la colère un acte de raison et un obstacle qui entrave l'exercice de cette faculté. C'est ce qui fait dire au même philosophe (*Probl.* ii et xxvi, *in sect.* 3), que ceux qui sont tout à fait ivres, au point de n'avoir plus de raison, ne se fâchent pas, mais quand ils se sont légèrement enivrés ils se fâchent, parce qu'ils conservent encore leur raison, sans toutefois qu'elle ait la même liberté.

ARTICLE V. — LA COLÈRE EST-ELLE PLUS NATURELLE QUE LA CONCUPISCENCE?

1. Il semble que la colère ne soit pas plus naturelle que la concupiscence. Car on dit que le propre de l'homme est d'être un animal doux de sa nature. Or, la douceur est opposée à la colère, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. ii,

cap. 3). Donc la colère n'est pas plus naturelle que la concupiscence, mais elle paraît même absolument contraire à la nature de l'homme.

2. La raison se divise par opposition à la nature. Car les êtres qui agissent par raison nous ne disons pas qu'ils agissent par nature. Or, la colère existe avec la raison, tandis que la concupiscence existe sans elle, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 6). Donc la concupiscence est plus naturelle que la colère.

3. La colère est le désir de la vengeance, tandis que la concupiscence est surtout le désir de tout ce qui délecte le tact, comme la nourriture, et les jouissances charnelles. Or, ces choses sont plus naturelles à l'homme que la vengeance. Donc la concupiscence est plus naturelle que la colère.

Mais c'est le *contraire.* Aristote dit (*Eth.* lib. V, cap. 6) que la colère est plus naturelle que la concupiscence.

CONCLUSION. — Puisque la colère existe avec la raison plutôt que la concupiscence, elle est plus naturelle à l'espèce, c'est-à-dire pour ce qui est de l'être raisonnable et individuel, ou de la complexion propre de celui qui se fâche; mais, relativement à la nature du genre, c'est-à-dire de l'animal et de la part de l'objet, la concupiscence est plus naturelle que la colère.

Il faut répondre qu'on appelle naturel ce qui est l'effet de la nature, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 4); par conséquent on ne peut savoir si une passion est plus ou moins naturelle qu'en la considérant d'après sa cause. Or, on peut considérer la cause de la passion, comme nous l'avons dit (quest. XXXVI, art. 1), de deux manières : 1° de la part de l'objet; 2° de la part du sujet. Si on considère la cause de la colère et de la concupiscence objectivement, alors la concupiscence, surtout celle des plaisirs de la table et de la chair, est plus naturelle que la colère, parce que toutes ces choses sont plus naturelles que la vengeance. Mais si on considère la cause de la colère subjectivement, sous un rapport la colère est plus naturelle, et sous un autre la concupiscence. Car la nature de l'homme peut être considérée, ou d'après la nature du genre, ou d'après la nature de l'espèce, ou d'après la complexion propre de l'individu. — Si on considère la nature du genre qui dans l'homme est l'animal, la concupiscence sous ce rapport est plus naturelle que la colère; parce que d'après sa nature générale l'homme est porté à désirer ce qui doit lui conserver la vie, soit comme espèce, soit comme individu. — Si on considère la nature humaine du côté de l'espèce, c'est-à-dire comme être raisonnable, alors la colère est plus naturelle à l'homme que la concupiscence, parce qu'elle existe avec la raison plus que cette dernière passion. De là Aristote dit (*Eth.* lib. IV, cap. 5) que l'homme est plus naturellement enclin à la vengeance (ce qui appartient à la colère) qu'à la douceur. Car tout être s'élève naturellement contre ce qui lui est contraire et ce qui lui nuit. — Enfin si on considère la nature de l'individu selon la complexion qui lui est propre, dans ce cas la colère est plus naturelle que la concupiscence, parce que sa complexion particulière le porte plus facilement à la colère qu'à la concupiscence ou à toute autre passion. Car l'homme est porté à la colère selon que son tempérament est bilieux, et de toutes les humeurs du corps la bile est celle qui se met le plus rapidement en mouvement, puisqu'on la compare au feu. C'est pourquoi celui qui est naturellement enclin par son tempérament à la colère est bien plutôt emporté par cette passion que celui qui est disposé à la concupiscence ne succombe à son entraînement. C'est pourquoi Aristote dit (*Eth.* lib. VII, cap. 6) que la colère se transmet plutôt des pères aux enfants que la concupiscence.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on peut considérer dans l'homme la complexion naturelle de son corps qui est tempérée et la raison. Sous le rapport de la complexion corporelle l'homme n'a dans son espèce aucune passion naturellement prédominante. Or, ni la colère, ni aucune autre passion n'est en lui extrême, parce que sa complexion est soumise à un tempérament régulier. Mais les autres animaux n'ont pas cette égalité de complexion; ils sont au contraire disposés à un tempérament extrême. Par suite on trouve en eux des passions excessives; ainsi le lion se distingue par l'audace, le chien par la colère, le lièvre par la crainte et ainsi des autres. Sous le rapport de la raison il est naturel à l'homme de se fâcher et d'être doux, parce que tantôt la raison excite la colère quand elle en voit le sujet, et tantôt elle l'apaise, quand celui qui est irrité n'est plus docile à ses ordres, comme nous l'avons dit (art. 4 ad 3).

Il faut répondre au *second*, que la raison elle-même appartient à la nature de l'homme; par conséquent par là même que la colère existe avec la raison, il s'ensuit que d'une manière elle est naturelle à l'homme.

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement se rapporte à la colère et à la concupiscence considérées objectivement.

ARTICLE VI. — LA COLÈRE EST-ELLE PIRE QUE LA HAINE?

1. Il semble que la colère soit plus grave que la haine. Car il est écrit (*Prov.* XXVII, 4) : *La colère et la fureur qui éclate sont sans miséricorde.* Or, la haine se laisse quelquefois fléchir. Donc la colère est plus grave qu'elle.

2. Souffrir le mal et en gémir, c'est plus que de le souffrir simplement. Or, pour celui qui hait quelqu'un, il lui suffit que son ennemi souffre une peine quelconque, mais pour celui qui est en colère ce n'est pas assez; il veut qu'il connaisse la main qui le frappe et qu'il s'en afflige, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 4). Donc la colère est plus grave que la haine.

3. Plus il y a de choses qui concourent à la formation d'une autre, et plus celle-ci paraît avoir de stabilité. Ainsi une habitude qui résulte de plusieurs actes est plus permanente. Or, la colère résulte du concours de plusieurs passions, comme nous l'avons dit (art. 1), tandis qu'il n'en est pas de même de la haine. Donc la colère est plus ferme et plus grave que la haine.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin (*Reg.* cap. 37) compare la haine à une poutre et la colère à un fétu.

CONCLUSION. — Puisque l'objet de la haine est le mal considéré comme tel, et celui de la colère le mal considéré sous le rapport du bien, la haine est donc bien pire et bien plus grave que la colère.

Il faut répondre que l'espèce de la passion et sa nature s'apprécient d'après son objet. Or, l'objet de la colère et de la haine est le même subjectivement. Car, comme celui qui hait désire du mal à son ennemi, de même celui qui est irrité en désire à celui contre lequel il est en colère, mais non sous le même rapport. En effet celui qui hait cherche le mal de son ennemi comme une chose mauvaise, tandis que celui qui est irrité veut le mal de celui contre lequel il s'irrite, parce que ce mal lui paraît un bien. Car dans son opinion il pense qu'en se vengeant il fait un acte de justice. De là nous avons conclu (art. 2 huj. quæst.) que la haine se produit par l'application du mal au mal, et la colère par l'application du bien au mal. Or, il est évident qu'il est moins mauvais de désirer le mal pour une raison de justice que de le vouloir d'une manière absolue. Car en voulant le mal de quelqu'un parce que ce mal est juste on peut agir selon la vertu de justice, si on obéit au précepte de la raison. Et la colère n'est coupable en cette circonstance que parce qu'elle déroge à ce précepte en agissant avec vengeance.

D'où il est évident que la haine est bien pire et bien plus grave que la colère.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans la colère et la haine on peut considérer deux choses, l'objet qu'on désire et l'intensité de ce désir. Quant à l'objet du désir, la colère est plus compatissante que la haine; car par là même que la haine désire le mal d'autrui pour lui-même, rien ne peut l'assouvir. En effet, les choses qu'on désire pour elles-mêmes, on les désire sans mesure, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 6). C'est ainsi que l'avare désire les richesses. C'est pourquoi il est écrit (*Eccl.* XII, 16) : *Si l'ennemi trouve l'occasion de vous perdre il sera insatiable de votre sang.* Mais la colère ne désire le mal que pour exercer une juste vengeance. Ainsi quand le mal vient à dépasser les bornes de la justice, au jugement de celui qui était irrité, alors il se laisse fléchir. C'est la remarque d'Aristote qui dit (*Rhet.* lib. II, cap. 4) que celui qui est en colère devient compatissant quand il a fait beaucoup de mal, mais que celui qui a de la haine ne compatit jamais. Par rapport à l'intensité du désir, la colère exclut la compassion plutôt que la haine, parce que le mouvement de la colère est plus impétueux par suite de la facilité avec laquelle la bile s'enflamme. Aussi l'Ecriture ajoute (*Prov.* XXVII, 4) : *Qui pourra soutenir la violence d'un homme emporté?*

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), celui qui est irrité désire le mal d'autrui parce qu'il le considère comme une juste vengeance. La vengeance s'exerce en portant une peine. Or, il est dans la nature de la peine d'être contraire à la volonté, d'affliger celui qui la reçoit et d'être imposée pour une faute quelconque. C'est pourquoi celui qui est irrité veut que celui à qui il fait du tort le sache, qu'il en ait de la peine et qu'il apprenne que ce mal lui arrive en punition de son outrage. Mais celui qui hait ne s'inquiète nullement de cela, parce qu'il désire le mal d'autrui pour lui-même. Toutefois il n'est pas vrai que le plus grand mal soit celui dont on s'attriste. Car l'injustice et l'imprudence sont des maux, néanmoins parce qu'ils sont volontaires ils ne contristent pas ceux dans lesquels ils se trouvent (1), comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 4).

Il faut répondre au *troisième*, que ce qui résulte de plusieurs causes est plus stable quand les causes sont d'égale valeur, mais une cause peut l'emporter sur plusieurs autres. Or, la haine provient d'une cause plus permanente que la colère. Car la colère provient de ce que l'esprit s'émeut à propos d'une injure qu'il a reçue, tandis que la haine provient de la disposition d'un individu d'après laquelle il regarde comme contraire et nuisible ce qu'il hait. C'est pourquoi comme la passion passe plus vite que la disposition ou l'habitude, la colère passe plus vite que la haine, parce que la haine, bien que ce soit une passion, provient de cette disposition. C'est pourquoi Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 4) que la haine est plus inguérissable que la colère.

ARTICLE VII. — LA COLÈRE NE S'ÉLÈVE-T-ELLE QUE CONTRE CEUX QUE REGARDE LA JUSTICE?

1. Il semble que la colère ne s'élève pas seulement contre ceux qui sont capables de justice. Car les êtres déraisonnables n'en sont pas capables, et cependant l'homme se fâche quelquefois contre eux; ainsi par exemple l'écrivain jette sa plume de colère ou le cavalier frappe son cheval. Donc la colère ne se rapporte pas seulement à ceux qui sont capables de justice.

(1) Ces maux sont cependant incomparablement plus graves que la peine ou le châtiment qui déplait au pécheur.

2. L'homme n'a pas de justice à exercer envers lui-même, ni à l'égard de ce qui lui appartient, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 6). Or, l'homme se fâche quelquefois contre lui-même, comme le pénitent à cause de ses péchés. C'est ce qui fait dire au Psalmiste (*Ps.* IV, 5) : *Fâchez-vous, mais ne péchez pas.* Donc la colère ne se porte pas seulement sur ceux qui sont capables de justice.

3. Il peut y avoir justice et injustice de la part d'un genre entier ou d'une communauté entière ; par exemple quand une cité a lésé quelqu'un. Or, la colère ne se rapporte pas au genre, mais seulement aux individus, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 4). Donc la colère ne se rapporte pas à proprement parler à ceux qui sont capables de justice et d'injustice.

Mais c'est le *contraire.* Aristote l'affirme (*Rhet.* lib. II, cap. 2, 3 et 4).

CONCLUSION. — Puisque c'est à la justice qu'il appartient d'exercer la vengeance, la colère ne se rapporte qu'à ceux qui sont capables de cette vertu.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la colère désire le mal comme un moyen de juste vengeance ; c'est pourquoi elle se rapporte aux mêmes individus que la justice et l'injustice. En effet, c'est à la justice qu'appartient la vengeance et c'est à l'injustice que reviennent les blessures ou les outrages. Ainsi du côté de sa cause qui est l'offense faite par un autre aussi bien que du côté de la vengeance que désire celui qui est irrité, il est évident que la colère se rapporte aux mêmes individus que la justice et l'injustice.

Il faut répondre au *premier* argument (art. 4 ad 2), que la colère, quoiqu'elle existe avec la raison, peut cependant se trouver dans les animaux qui sont dépourvus de cette faculté, parce que leur instinct naturel les porte, au moyen de leur imagination, à des actions qui ressemblent aux œuvres de la raison. Ainsi donc, puisque l'homme a la raison et l'imagination, la colère peut se produire en lui de deux manières : 1° Elle peut résulter de l'imagination seule qui lui montre l'offense qu'il a reçue. Dans ce cas la colère s'élève contre des choses irraisonnables et inanimées, et ressemble aux mouvements qu'éprouve l'animal à propos de tout ce qui lui nuit. 2° Elle peut provenir de la raison qui découvre elle-même le mal qu'on a reçu. Alors, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 3), la colère ne peut se porter d'aucune manière vers les choses insensibles, ni vers les morts ; soit parce qu'ils n'ont pas le sentiment de la douleur, et c'est surtout ce que recherchent ceux qui sont irrités à l'égard de ceux qui sont l'objet de leur colère ; soit parce qu'il n'y a pas de vengeance à exercer contre eux, puisqu'ils ne peuvent faire injure à personne.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. v, *ad fin.*), il peut y avoir métaphoriquement justice et injustice de l'homme envers lui-même, en ce sens que la raison régit l'irascible et le concupiscible. C'est ainsi qu'on dit que l'homme tire vengeance de lui-même et que par conséquent il se fâche contre lui-même ; mais on ne pourrait pas le dire d'une manière propre et absolue.

Il faut répondre au *troisième*, qu'Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 4) ne met qu'une différence entre la haine et la colère, c'est que la haine peut se rapporter à un genre quelconque ; ainsi nous haïssons le genre entier des voleurs, tandis que la colère n'a pour objet que ce qui est individuel. La raison en est que la haine provient de ce que nous considérons la manière d'être d'une chose comme contraire à notre disposition (1) ; ce qui peut

(1) Ainsi on hait le venin et la morsure de tous les serpents en général et en particulier.

avoir lieu à l'égard de l'universel aussi bien qu'à l'égard du particulier. Mais la colère résulte de ce que quelqu'un nous a offensés par son action. Or, tous les actes se rapportent aux individus ; c'est ce qui fait que la colère a toujours pour objet quelque chose d'individuel. Ainsi quand une ville entière nous a blessés, on considère cette ville comme un seul être individuel.

ARTICLE VIII. — A-T-ON DISTINGUÉ CONVENABLEMENT LES DIFFÉRENTES ESPÈCES DE COLÈRE?

1. Il semble que saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. II, cap. 16) distingue à tort trois espèces de colère : le fiel, la manie et la fureur. Car on ne distingue pas les espèces d'un genre d'après ce qu'il y a en elles d'accidentel. Or, ces trois espèces se distinguent d'après des accidents. En effet, on appelle fiel le principe du mouvement de la colère ; on donne le nom de manie à la colère quand elle est permanente, et celui de fureur à la colère qui cherche l'occasion de la vengeance. Donc il n'y a pas différentes espèces de colère.

2. Cicéron dit (*De Tusc.* lib. IV) que l'emportement que les Grecs désignent sous le nom de θυμὸς est la colère qui s'élève et qui se passe en un instant. Or, saint Jean Damascène (*loc. cit.*) emploie le mot θυμὸς pour exprimer la fureur. Donc la fureur ne respire pas après la vengeance, mais elle s'affaiblit plutôt avec le temps.

3. Saint Grégoire distingue (*Mor.* XXI, cap. 5) dans la colère trois degrés : la colère silencieuse, la colère accompagnée de la voix, la colère accompagnée de la parole exprimant la pensée. C'est d'après cette triple distinction que Notre-Seigneur dit (Matth. V, 22) : *Celui qui se fâche contre son frère,* il exprime par là la colère silencieuse. Puis il ajoute : *Celui qui aura dit à son frère : Racha;* il indique par ces mots la colère accompagnée de la voix, mais qui n'exprime pas pleinement ses pensées. Et enfin il dit : *Celui qui aura dit à son frère : Fat,* ce qui signifie l'expression complète de la parole. Donc saint Jean Damascène n'a pas été complet dans son énumération, puisqu'il n'a fait aucune distinction relativement à la voix.

Mais c'est le *contraire.* L'autorité de saint Jean Damascène et celle de Némésius (*De nat. hom.* cap. 21) sont formelles.

CONCLUSION. — Il y a trois espèces de colère, le fiel, la manie et la fureur, et ces trois distinctions se rapportent aux objets qui augmentent la colère.

Il faut répondre que les trois espèces de colère désignées par saint Jean Damascène et par Némésius se prennent des objets qui ajoutent à la colère, ce qui arrive de trois manières : 1° Par la facilité du mouvement, et c'est cette colère qu'on appelle fiel, parce qu'elle s'enflamme rapidement. 2° Par l'effet de la tristesse qui est cause de cette colère dont le souvenir reste longtemps dans l'esprit; et c'est ce qui constitue la manie qui vient du mot latin *manere* (demeurer). 3° Par suite de la vengeance que celui qui est irrité désire; ce qui appartient à la fureur qui n'a jamais de repos tant qu'elle n'a pas puni le coupable. De là Aristote dit (*Eth.* lib. IV, cap. 5) que parmi ceux qui se mettent en colère, il y en a qu'on appelle *violents* parce que leur colère est prompte, d'autres qu'on appelle *amers* parce qu'ils gardent longtemps leur rancune, enfin d'autres qui sont *difficiles* parce qu'ils ne s'apaisent que quand ils ont rendu le mal pour le mal.

Il faut répondre au *premier* argument, que toutes les choses qui contribuent au développement de la colère ne se rapportent pas à elle d'une manière purement accidentelle. C'est pourquoi rien n'empêche qu'on ne puisse ainsi distinguer différentes espèces de colère.

Il faut répondre au *second,* que l'emportement dont parle Cicéron paraît

appartenir plutôt à la première espèce de colère qui est prompte qu'à la fureur. D'ailleurs rien n'empêche que le mot grec θυμὸς, que les Latins traduisent par fureur, n'exprime tout à la fois la promptitude de la colère et son obstination dans le dessein qu'elle a de punir.

Il faut répondre au *troisième*, que ces degrés de colère se distinguent d'après les effets de cette passion, mais non d'après ses divers états de perfection (1).

QUESTION XLVII.

DE LA CAUSE EFFICIENTE DE LA COLÈRE ET DE SES REMÈDES.

Après avoir parlé de la colère en elle-même, nous avons à examiner sa cause efficiente et ses remèdes. — A ce sujet quatre questions se présentent : 1° Le motif de la colère est-il toujours une action qui a été faite contre celui qui s'irrite? — 2° Est-ce assez du peu d'estime ou du mépris pour exciter la colère? — 3° De la cause de la colère considérée par rapport à celui qui en est le sujet. — 4° De la cause de la colère considérée par rapport à celui qui en est l'objet.

ARTICLE I. — LE MOTIF DE LA COLÈRE EST-IL TOUJOURS UN ACTE FAIT CONTRE LE SUJET QUI S'IRRITE?

1. Il semble que la colère n'ait pas toujours pour motif un fait ou un acte qui se rapporte à la personne irritée. En effet, l'homme en péchant ne peut rien faire contre Dieu. Car il est écrit (Job, xxxv, 6) : *Si vos iniquités se multiplient, que ferez-vous en cela contre lui?* Cependant il est dit que Dieu s'irrite contre les pécheurs, selon ces paroles du Psalmiste (*Ps.* cv, 40) : *Le Seigneur s'est mis en colère et est entré en fureur contre son peuple.* Donc on ne s'irrite pas toujours par suite d'une chose faite contre soi.

2. La colère est le désir de la vengeance. Or, on désire tirer vengeance du mal fait à autrui. Donc le motif de la colère n'est pas toujours le mal qui nous a été fait à nous-mêmes.

3. Comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 2) : Les hommes s'irritent surtout contre ceux qui méprisent les choses qui sont l'objet principal de leur étude. Ainsi ceux qui étudient la philosophie se fâchent contre ceux qui la méprisent, et il en est de même des autres. Or, mépriser la philosophie ce n'est pas nuire à celui qui l'étudie. Donc nous ne nous fâchons pas toujours à cause de ce qu'on fait contre nous.

4. Celui qui se tait en face de celui qui l'injurie l'excite davantage à la colère, selon la remarque de saint Chrysostome. Cependant en se taisant il ne fait rien contre lui. Donc la colère de quelqu'un n'est pas toujours provoquée par ce qu'on fait contre lui.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 4) que la colère provient toujours de choses qui ont été faites contre nous; l'inimitié peut exister sans cela, car il suffit de penser qu'un homme est de telle ou telle manière pour le haïr.

CONCLUSION. — Puisque la colère est le désir qu'on a de repousser le mal qu'on a éprouvé personnellement, le motif de la colère est toujours une chose faite contre celui qui s'irrite.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XLVI, art. 6), la colère est le désir de nuire à un autre pour en tirer une juste vengeance. Or, la vengeance n'a lieu qu'autant que l'injure l'a précédée. Toute injure ne provoque pas à la vengeance, il n'y a que celle qui se rapporte à celui qui désire se venger. Car comme tout être désire naturellement son propre bien, de

(1) C'est-à-dire que saint Grégoire distingue la colère d'après ses effets, mais non d'après ses différentes espèces.

même il repousse naturellement son propre mal. Or, l'injure faite par un individu n'en atteint un autre qu'autant que celui qui l'a faite a eu l'intention de lui nuire. D'où il suit que le motif de la colère est un acte fait contre celui qui s'irrite.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on ne considère pas en Dieu la colère comme une passion de l'âme, mais comme un jugement de sa justice, selon qu'il veut se venger du péché. Car le pécheur ne peut pas effectivement nuire à Dieu par son péché, mais il agit cependant contre lui de deux manières : 1° parce qu'il le méprise dans ses commandements; 2° parce qu'il nuit à quelqu'un, soit à lui-même, soit à autrui, ce qui se rapporte à Dieu, puisque celui auquel il nuit est placé sous la providence et sous la protection divine.

Il faut répondre au *second*, que nous nous irritons contre ceux qui nuisent aux autres et nous désirons en tirer vengeance, parce que ceux auxquels on nuit nous appartiennent de quelque manière, soit par la parenté, soit par l'amitié, soit du moins par la communauté de nature (1).

Il faut répondre au *troisième*, que nous considérons comme notre bien ce qui fait l'objet principal de notre étude; c'est pourquoi quand on le méprise nous croyons qu'on nous méprise nous-mêmes et qu'on nous blesse.

Il faut répondre au *quatrième*, que celui qui garde le silence irrite celui qui l'injurie, parce que son silence est attribué au mépris et qu'il prouve qu'il fait peu de cas de la colère de celui qui l'insulte. Or, le peu d'estime est un acte.

ARTICLE II. — LE PEU D'ESTIME OU LE MÉPRIS EST-IL SEUL UN MOTIF DE COLÈRE?

1. Il semble que le peu d'estime ou le mépris ne soit pas seul un motif de colère. Car saint Jean Damascène dit (*De fid. orth.* lib. II, cap. 16) que nous nous fâchons quand nous subissons ou que nous croyons subir une injure. Or, l'homme peut subir une injure sans qu'on lui témoigne du mépris ou peu d'estime. Donc il n'y a pas que le peu d'estime qui soit un motif de colère.

2. C'est le même sentiment qui nous porte à rechercher les honneurs et à nous attrister du peu d'estime qu'on a pour nous. Or, les animaux ne briguent pas les honneurs et par conséquent ils ne s'attristent pas du peu d'estime qu'on a pour eux. Néanmoins ils s'irritent lorsqu'ils sont blessés, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 8). Donc il n'y a pas que le peu d'estime qui paraisse être un motif de colère.

3. Aristote assigne à la colère plusieurs autres causes (*Rhet.* lib. II, cap. 2); par exemple, l'oubli, la joie à propos de l'infortune, la connaissance du mal, l'obstacle qui empêche la volonté de s'accomplir. Donc il n'y a pas que le défaut d'estime qui excite la colère.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 2) que la colère est un désir de vengeance accompagné de tristesse à cause du peu d'estime que nos ennemis paraissent faire de nous.

CONCLUSION. — Toutes les causes de la colère se ramènent au peu d'estime; c'est pourquoi il n'y a que le peu d'estime ou le mépris qui soit considéré comme le motif de cette passion.

Il faut répondre que toutes les causes de la colère se ramènent au peu d'estime. En effet, il y a trois espèces de mépris, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 2), qui sont : le dédain, l'entrave qui empêche la volonté de s'accomplir, et l'insulte. Or, tous les motifs de la colère se ramènent à ces trois points. On peut en donner deux raisons. La première, c'est que la colère désire nuire à autrui, parce qu'elle considère le mal qu'elle

(1) Comme hommes, tous nos semblables sont nos frères.

lui veut comme une juste vengeance. C'est pourquoi elle ne recherche la vengeance qu'autant qu'elle est juste. Et comme la vengeance n'est juste qu'à l'égard de celui qui a fait une injustice, il s'ensuit que ce qui excite à la colère c'est toujours ce qui paraît injuste. D'où Aristote conclut (*Rhet.* lib. II, cap. 3) que si les hommes pensaient qu'ils ont mérité ce qu'ils souffrent ils ne s'irriteraient pas contre les auteurs de leurs souffrances, parce que la colère ne se porte jamais sur ce qui est juste. Mais il arrive qu'on peut nuire à quelqu'un de trois manières : par l'ignorance, la passion et l'élection (1). En effet, celui qui commet la plus grande injustice, c'est celui qui fait le mal par choix, à dessein ou par l'effet d'une malice positive, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. V, cap. 5 et 8). C'est pourquoi nous nous irritons le plus contre ceux qui nous nuisent de la sorte. Car si nous pensons qu'ils nous ont injuriés par ignorance ou par passion, alors nous ne nous fâchons pas contre eux ou nous nous fâchons beaucoup moins. En effet, quand une chose a été faite par ignorance ou par passion, cette circonstance affaiblit l'injure et excite en quelque sorte à l'indulgence et au pardon, tandis que ceux qui font du tort avec préméditation paraissent pécher par mépris, et c'est pour cette raison que nous nous irritons beaucoup plus contre eux. D'où Aristote observe (*Rhet.* lib. II, cap. 3) que nous ne nous irritons pas ou que nous nous irritons moins contre ceux qui font une chose par colère, parce qu'ils ne semblent pas avoir agi par mépris. — La seconde raison c'est que le défaut d'estime est contraire à la dignité de l'homme. Car les hommes manquent d'estime pour ce qui ne leur paraît pas digne, selon la remarque d'Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 2). Or, tous les biens que nous possédons ont pour but de rehausser notre dignité. C'est pourquoi tout ce qui nous nuit semble déroger à notre supériorité et par là même appartenir au défaut d'estime.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand on souffre une injure qui a une autre cause que le mépris, cette cause diminue la nature même de l'injure. Il n'y a donc que le mépris ou le peu d'estime qui ajoute à la colère; c'est pourquoi il est considéré par lui-même comme la cause de cette passion.

Il faut répondre au *second*, que quoique l'animal ne recherche pas l'honneur considéré comme tel, néanmoins il désire naturellement une certaine prééminence dans son espèce et il s'irrite contre les choses qui y dérogent.

Il faut répondre au *troisième*, que toutes ces causes se ramènent au défaut d'estime. En effet, l'oubli (2) en est une preuve évidente; car les choses que nous estimons beaucoup nous les gravons profondément dans notre mémoire. De même c'est le défaut d'égards ou d'estime qui nous porte à ne pas craindre de contrister quelqu'un en lui annonçant des choses tristes. Quant à celui qui témoigne de la joie en présence du malheur d'autrui, il prouve qu'il s'inquiète peu de son bonheur ou de son malheur. De même celui qui empêche quelqu'un de réaliser son dessein sans qu'il retire de là aucun avantage, ne paraît pas tenir beaucoup à son amitié. C'est pourquoi toutes ces choses excitent à la colère, parce qu'elles sont autant de signes de mépris.

ARTICLE III. — NOTRE PROPRE SUPÉRIORITÉ EST-ELLE UNE CAUSE DE NOTRE COLÈRE?

1. Il semble que la dignité du sujet ne soit pas une cause de la promptitude de sa colère. Car Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 2) qu'on se fâche da-

(1) L'élection, c'est-à-dire quand on nuit à quelqu'un par choix et de dessein prémédité.

(2) L'oubli d'un bienfait, par exemple, ou l'oubli de l'individu lui-même.

vantage quand on est triste, comme les infirmes, les indigents et tous ceux qui n'ont pas ce qu'ils désirent. Or, toutes ces choses paraissent appartenir à celui qui est dans le besoin. Donc c'est le défaut plutôt que la supériorité qui rend enclin à la colère.

2. Aristote dit (*loc. cit.*) qu'on s'irrite surtout quand on se voit méprisé pour des qualités qu'on peut être soupçonné de n'avoir pas ou de ne posséder que faiblement; mais quand on croit qu'on excelle sur les points où l'on est critiqué, on dédaigne la critique. Or, le soupçon dont nous venons de parler provient de ce qui manque à l'individu. Donc la faiblesse plutôt que l'excellence ou la supériorité est cause de la colère.

3. Ce qui fait la supériorité de l'homme le rend extrêmement agréable et le remplit d'espérance. Or, Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 3) que dans les jeux, les ris, les fêtes, la prospérité, les plaisirs honnêtes et les plus belles espérances, les hommes ne s'irritent pas. Donc l'excellence du mérite ne produit pas la colère.

Mais c'est le *contraire.* Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 9) que les hommes s'irritent à cause de leur dignité.

CONCLUSION. — Si on regarde au motif de la colère, l'excellence de celui qui s'irrite est la cause de cette passion ; mais si on considère la disposition du sujet irrité, c'est plutôt ce qu'il y a de méprisable que ce qu'il y a d'élevé en lui qui en est la cause.

Il faut répondre que la cause de la colère peut se considérer dans celui qui se fâche de deux manières : 1° Par rapport au motif de la colère. Ainsi la supériorité de quelqu'un est cause qu'il se fâche facilement. Car le motif de la colère est un injuste dédain, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, il est constant que plus un individu est élevé et plus est injuste le dédain qu'on affecte pour les choses dans lesquelles il excelle. C'est pourquoi ceux qui ont une certaine supériorité se fâchent davantage dès qu'on n'a pas pour eux l'estime qu'ils méritent. Ainsi il en est d'un riche dont on apprécie peu les richesses, d'un rhéteur dont on méconnaît l'éloquence et de tous les autres. 2° On peut considérer la cause de la colère dans le sujet qui s'irrite relativement aux dispositions où il se trouve. Or, il est évident que rien ne porte à la colère, sinon le mal qui contriste, et ce qui constitue dans l'homme un défaut le contriste extrêmement, parce que ceux qui sont soumis à des imperfections ou à des privations sont plus facilement blessés. C'est ce qui fait que les hommes qui sont malades ou qui ont d'autres défauts s'irritent plus facilement, parce qu'il est plus aisé de les contrister.

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, que celui qui est méprisé en ce qu'il excelle le plus d'une manière évidente ne pense pas en éprouver aucun dommage; c'est pourquoi il ne s'en attriste pas et il s'en fâche moins. Mais sous un autre rapport, par là même que le mépris dont il est l'objet est moins mérité, il a une raison plus forte de se mettre en colère, à moins qu'il ne croie qu'il n'a pas été ainsi critiqué ou plaisanté par mépris, mais par ignorance ou pour quelque autre motif semblable.

Il faut répondre au *troisième*, que toutes ces choses empêchent la colère au même titre qu'elles empêchent la tristesse. Mais d'un autre côté elles sont de nature à la provoquer, parce qu'elles rendent le mépris plus inconvenant (1).

(1) Le mépris qu'on fait de nous est d'autant plus injuste que ces avantages nous élèvent au-dessus des autres.

ARTICLE IV. — LA BASSESSE DE CELUI QUI NOUS OFFENSE EST-ELLE CAUSE QUE NOUS NOUS FACHONS PLUS FACILEMENT CONTRE LUI?

1. Il semble que la bassesse de quelqu'un ne soit pas cause que nous nous fâchions plus facilement contre lui. Car Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 3) que nous ne nous fâchons pas contre ceux qui font l'aveu de leur faute, qui se repentent et qui s'humilient, mais que nous sommes plutôt doux à leur égard. Ainsi les chiens ne mordent pas ceux qui sont assis. Or, tout cela est une preuve de médiocrité et de bassesse. Donc la faiblesse d'un individu est cause que nous nous fâchons moins contre lui.

2. Il n'y a rien au-dessous de la mort. Or, la colère cesse à l'égard des morts. Donc ce qu'il y a de défectueux dans quelqu'un n'est pas une cause qui excite à s'irriter contre lui.

3. Personne ne considère quelqu'un comme de peu d'importance du moment qu'il est son ami. Or, quand nos amis nous offensent ou qu'ils ne nous prêtent pas secours, nous en sommes très-blessés. D'où il est écrit (*Ps.* LIV, 13) : *Si mon ennemi m'eût maudit, je l'aurais supporté volontiers.* Donc le peu d'importance de l'individu n'est pas cause que nous nous irritons plus facilement contre lui.

Mais c'est le *contraire.* Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 2) que le riche s'irrite contre le pauvre s'il le méprise, et celui qui commande contre celui qui lui est soumis.

CONCLUSION. — L'indignité et la faiblesse de celui contre lequel nous nous irritons provoque notre colère selon qu'elle augmente notre mépris, mais elle affaiblit en nous cette passion, si elle affaiblit notre dédain.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2 et 3), l'indignité du mépris est ce qui provoque le plus à la colère. La bassesse ou la médiocrité de celui contre lequel nous nous irritons contribue donc à augmenter la colère, parce qu'elle rend le mépris plus indigne. Car, comme plus un individu est élevé, et plus il est indigne de le mépriser, de même plus un individu est faible, et plus il a tort de mépriser les autres. C'est pourquoi les nobles s'irritent d'être méprisés par les roturiers, les sages par les fous, les maîtres par leurs serviteurs. Au contraire si la faiblesse diminue ce que le mépris avait d'indigne, alors elle n'augmente pas, mais elle diminue la colère. Ainsi ceux qui se repentent de l'injure qu'ils ont faite, qui avouent leurs torts, qui s'humilient et qui demandent pardon, adoucissent ceux qui sont irrités, d'après ce mot de l'Ecriture (*Prov.* XV, 1) : *Une parole douce apaise la colère,* parce que dans cette circonstance ceux qui s'humilient paraissent non mépriser, mais faire le plus grand cas de ceux devant lesquels ils s'abaissent.

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second,* qu'il y a deux causes pour lesquelles la colère s'arrête devant les morts. La première, c'est qu'ils ne peuvent ni souffrir, ni comprendre, et c'est surtout ce que désirent ceux qui sont en colère à l'égard de ceux qui sont l'objet de leur courroux. La seconde, c'est qu'ils sont parvenus au terme de leurs maux ; ainsi la colère s'arrête devant tous ceux qui ont été grièvement punis, parce que leurs maux dépassent la juste mesure des peines qu'ils méritaient.

Il faut répondre au *troisième,* que le mépris qui vient de nos amis nous paraît plus indigne ; c'est pourquoi nous nous irritons davantage contre eux s'ils nous méprisent, soit en nous nuisant, soit en ne venant pas à notre secours, et il en est de même de la colère que nous concevons contre ceux qui sont au-dessous de nous.

QUESTION XLVIII.

DES EFFETS DE LA COLÈRE.

Après avoir parlé des causes de la colère, il nous reste maintenant à nous occuper de ses effets. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° La colère produit-elle la délectation? — 2° Produit-elle un bouillonnement du sang dans le cœur? — 3° Est-ce cette puissance qui empêche le plus l'usage de la raison? — 4° Produit-elle le silence?

ARTICLE I. — LA COLÈRE PRODUIT-ELLE LA DÉLECTATION OU LA JOIE?

1. Il semble que la colère ne produise pas la délectation. Car la tristesse l'exclut, et la colère est toujours accompagnée de tristesse, parce que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 6), quiconque fait une chose avec colère la fait avec tristesse. Donc la colère ne produit pas la délectation.

2. Aristote dit (*Eth.* lib. IV, cap. 5) que la punition calme l'élan de la colère et remplace la tristesse par la délectation. D'où l'on peut conclure que la délectation que goûte l'homme irrité provient du châtiment qu'il inflige. Or, la punition exclut la colère; par conséquent du moment où la délectation arrive, la colère n'existe plus. La délectation n'est donc pas un effet qui lui soit uni.

3. Aucun effet ne gêne sa cause, puisqu'il lui est conforme. Or, les délectations sont un obstacle à la colère, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 3). Donc elles n'en sont pas un effet.

Mais c'est le *contraire*. Aristote rapporte au même endroit (*loc. cit.*) que la colère est plus douce que le miel au cœur de l'homme.

CONCLUSION. — La colère étant le désir de la vengeance, elle procure à l'homme une certaine jouissance quand il trouve à satisfaire ce désir.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 14), les délectations, surtout les délectations sensibles et corporelles, sont un remède contre la tristesse. C'est pourquoi plus la tristesse ou l'angoisse contre laquelle on cherche un remède est grande, et plus on saisit avec ardeur la délectation. Ainsi il est évident que quand quelqu'un a soif, ce qu'il boit lui paraît plus agréable. Or, il est clair, d'après ce que nous avons dit (quest. XLVII, art. 1), que la colère provient d'une injure qu'on a reçue et qui contriste, et qu'on remédie à cette tristesse par la vengeance. C'est pourquoi quand on satisfait cette dernière passion il en résulte une jouissance d'autant plus grande que la tristesse antérieure était plus profonde. Ainsi donc quand la vengeance est réellement présente, elle produit une délectation parfaite qui exclut toute tristesse et qui calme par là même la colère. Mais avant que la vengeance ne se soit réalisée, celui qui est en colère se la rend présente de deux manières : 1° Par l'espérance, parce que personne ne s'irrite qu'autant qu'il espère se venger, comme nous l'avons dit (quest. XLVI, art. 1). 2° Par le mouvement continu de la pensée. Car tout homme qui désire quelque chose se plaît à fixer sa pensée sur ce qu'il désire. C'est pour cette raison que les rêves sont agréables, et que quand quelqu'un est irrité il trouve du plaisir à rouler dans son esprit ses projets de vengeance. Cependant il ne jouit pas alors de cette délectation parfaite qui enlève la tristesse et qui par conséquent détruit la colère.

Il faut répondre au *premier* argument, que celui qui est irrité ne s'attriste pas et ne se réjouit pas du même objet; il s'attriste de l'injure qu'il a reçue et il se réjouit de la vengeance qu'il médite et qu'il espère. Ainsi la tristesse

est comme le principe de la colère, tandis que la délectation en est comme l'effet ou le terme.

Il faut répondre au *second*, que cette objection repose sur la délectation qui est l'effet de la vengeance réelle et actuelle et qui détruit totalement la colère.

Il faut répondre au *troisième*, que les délectations antérieures empêchent la tristesse et sont par conséquent un obstacle à la colère, mais la délectation qui vient de la vengeance est une suite de la colère elle-même.

ARTICLE II. — EST-CE LA COLÈRE QUI EXCITE LE PLUS LE BOUILLONNEMENT DU SANG DANS LE CŒUR?

1. Il semble que le bouillonnement du sang ne soit pas principalement l'effet de la colère. Car ce bouillonnement, comme nous l'avons dit (quest. XXXVII, art. 2), appartient à l'amour. Or, l'amour, comme nous l'avons vu (quest. XXVII, art. 4), est le principe et la cause de toutes les passions. Donc puisque la cause l'emporte sur l'effet, il semble que ce ne soit pas la colère qui enflamme davantage le sang.

2. Les choses qui excitent par elles-mêmes l'effervescence du sang ne font qu'augmenter avec le temps; ainsi l'amour se fortifie par la durée. Or, la colère s'affaiblit au contraire; car Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 3) que le temps calme la colère. Donc la colère ne produit pas à proprement parler cette effervescence.

3. La chaleur en s'ajoutant à la chaleur l'augmente. Au contraire Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 3) que quand une plus grande colère survient elle calme l'autre. Donc la colère ne produit pas la chaleur ou le bouillonnement du sang.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean Damascène dit (*De fid. orth.* lib. II, cap. 16) que la colère est le bouillonnement du sang dans le cœur, provenant de l'évaporation du fiel.

CONCLUSION. — Le mouvement de la colère étant expansif comme celui de la chaleur, il est nécessaire qu'il produise dans le cœur un bouillonnement du sang, qui résulte de l'évaporation même du fiel.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XLIV, art. 1), la modification organique qui a lieu dans les passions de l'âme est proportionnée au mouvement de l'appétit. Or, il est évident que tout appétit, même l'appétit naturel, tend plus fortement à ce qui lui est contraire s'il est présent. Ainsi nous voyons l'eau chaude se congeler davantage, comme si le froid agissait plus fortement sur le chaud. Le mouvement appétitif de la colère étant produit par une injure reçue, comme par un contraire qui est là présent, il en résulte que l'appétit tend le plus vivement à repousser cette injure par la vengeance. De là la violence extrême et l'impétuosité qu'on remarque dans le mouvement de la colère. Ce mouvement n'étant pas rétractif comme celui du froid, mais plutôt expansif comme celui de la chaleur, il arrive conséquemment que la colère produit un bouillonnement du sang et des esprits dans le cœur qui est l'instrument des passions de l'âme. De là, par suite de la perturbation excessive du cœur, on remarque chez ceux qui sont irrités certains signes qui se manifestent dans leurs membres extérieurs. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (*Moral.* lib. v, cap. 30) que quand le cœur est enflammé par la colère, il palpite, le corps tremble, la langue s'embarrasse, le visage devient de feu, les yeux sont hagards, on ne reconnaît personne, la bouche forme des mots sans qu'on sache ce que l'on dit.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'amour ne se sent bien que quand on est privé de l'objet qu'on aime, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. x *circ. fin.*). C'est pourquoi quand l'homme souffre dans sa di-

gnité qu'il aime, par suite de l'injure qui lui a été faite il sent plus vivement l'amour qu'il lui portait, et son cœur n'en est que plus ardent à repousser tout ce qui le sépare de l'objet aimé. C'est ainsi que la colère ajoute à la ferveur de l'amour et le rend plus sensible. Cependant la ferveur qui résulte de la chaleur n'appartient pas à l'amour au même titre qu'à la colère. Car la ferveur de l'amour est accompagnée d'une certaine douceur et d'un certain calme, puisqu'elle a pour objet le bien qu'on aime; c'est pour cela qu'on la compare à la chaleur de l'air et du sang, et c'est ce qui fait que ceux qui sont sanguins aiment avec plus d'ardeur. Et l'on dit que c'est le foie qui porte à l'amour, parce que c'est en lui que le sang se forme. La ferveur de la colère est au contraire accompagnée d'une violente amertume, parce qu'elle a pour objet de punir celui qui lui est contraire. On la compare à la chaleur du feu et de la bile, et c'est pour ce motif que saint Jean Damascène dit (*De fid. orth.* lib. II, cap. 16), qu'elle provient de l'évaporation du fiel et qu'on lui donne le nom de bilieuse.

Il faut répondre au *second*, que toutes les choses dont le temps affaiblit la cause doivent nécessairement s'affaiblir avec le temps lui-même. Or, il est évident que la mémoire s'affaiblit avec le temps; car on oublie plus facilement ce qui est ancien. Or, la colère est produite par le souvenir d'une injure qu'on a reçue. C'est pourquoi la cause de la colère s'affaiblit insensiblement avec le temps jusqu'à ce qu'elle soit totalement détruite. L'injure paraît aussi plus grande au moment même où on l'éprouve; l'idée qu'on s'en forme diminue peu à peu à mesure qu'on s'éloigne du jour où on l'a ressentie. Il en est de même de l'amour quand sa cause n'existe que dans le souvenir. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 5) que quand l'absence d'un ami se prolonge, elle semble faire oublier son amitié, tandis que quand l'ami est présent, les motifs qui nous attachent à lui se multiplient tous les jours et l'amitié se fortifie. Il en arriverait de même de la colère si on en multipliait continuellement les causes. Néanmoins, par là même que la colère passe rapidement, c'est une preuve de la violence de sa fureur. Car comme un grand feu s'éteint rapidement après avoir consumé ce qui l'alimentait, de même la colère passe vite en raison de sa violence.

Il faut répondre au *troisième*, que toute puissance, quand on la divise en plusieurs parties, s'affaiblit. C'est pourquoi quand quelqu'un est en colère contre un individu et qu'il s'irrite ensuite contre un autre, la colère qu'il avait contre le premier est par là même diminuée, surtout si la colère qu'il a eue contre le second était plus forte. Car l'injure qui l'a mis en colère contre le premier lui paraîtra légère ou nulle comparativement à la seconde, qu'il regarde comme beaucoup plus grande.

ARTICLE III. — EST-CE LA COLÈRE QUI EMPÊCHE LE PLUS L'USAGE DE LA RAISON?

1. Il semble que la colère ne gêne pas la raison. Car ce qui existe avec la raison ne paraît pas être un obstacle à ses fonctions. Or, la colère existe avec la raison, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 6). Donc la colère n'empêche pas l'usage de cette faculté.

2. Plus on empêche la raison et plus on affaiblit sa manifestation. Or, Aristote dit (*Eth.* lib. VII, cap. 6) que celui qui est colère n'est pas insidieux, mais qu'il marche à découvert. Donc la colère ne semble pas empêcher l'usage de la raison, comme la concupiscence qui est insidieuse, selon la remarque du même philosophe (*loc. cit.*).

3. Le jugement de la raison ressort avec plus d'évidence quand on le

rapproche d'un contraire, parce que les contraires mis en opposition ressortent avec plus d'éclat. Or, c'est là précisément ce qui augmente la colère. Car Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 2) que les hommes se fâchent davantage quand les contraires préexistent. Ainsi ceux qui sont en honneur s'irritent d'être dans la disgrâce, et ainsi du reste. Ce qui ajoute à la colère étant tout à la fois favorable à la raison, il s'ensuit donc que la colère n'est pas un obstacle à l'exercice de cette faculté.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire dit (*Moral.* lib. V, cap. 30) que la colère enlève à l'intelligence sa lumière, parce qu'elle trouble la raison en l'agitant.

CONCLUSION. — Puisque la colère jette dans le cœur le trouble le plus profond, elle est de toutes les passions celle qui empêche le plus le jugement de la raison.

Il faut répondre que l'intelligence ou la raison quoiqu'elle ne se serve pas d'un organe corporel pour produire les actes qui lui sont propres, a néanmoins besoin de certaines puissances sensitives dont les actes sont empêchés par la perturbation du corps. Alors il arrive nécessairement que ces perturbations corporelles sont un obstacle à l'exercice de la raison, comme on le voit dans l'ivresse et le sommeil. Or, nous avons dit (art. préc.) que la colère est la passion qui trouble le plus le cœur, au point que son action retentit jusque dans les membres extérieurs. Il est donc évident que de toutes les passions c'est celle qui entrave le plus le jugement de la raison, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* XXX, 10) : *Mon œil s'est troublé dans la colère.*

Il faut répondre au *premier* argument, que la colère a pour principe la raison qui se rapporte au mouvement appétitif et qui constitue ce que cette passion a de formel (1), mais elle prévient le jugement parfait de la raison et elle n'écoute pas parfaitement ce qu'elle prescrit, par suite de l'effervescence qui s'élève tout à coup et qui constitue ce qu'il y a en elle de matériel, et c'est sous ce rapport qu'elle est un obstacle au jugement de la raison.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit de l'homme colère qu'il est à découvert, non parce qu'il sait clairement ce qu'il doit faire, mais parce qu'il agit aux yeux de tout le monde sans chercher à se cacher : ce qui provient en partie de ce que la raison ne peut pas discerner ce qu'il faut cacher et ce qu'il faut dire, et de ce qu'elle ne peut pas trouver les moyens de se dissimuler ; ce qui est aussi en partie l'effet de l'élargissement du cœur qui est le signe de la magnanimité que produit la colère. C'est ce qui fait dire à Aristote, en parlant du magnanime (*Eth.* lib. IV, cap. 3), qu'il met à découvert sa haine et son amour, et qu'il parle et agit sous les yeux de tout le monde. On dit au contraire que la concupiscence est cachée et insidieuse, parce que les choses agréables qu'on désire ont le plus souvent quelque chose de honteux et d'amollissant que l'homme veut dissimuler. Mais à l'égard de ce qui annonce de la virilité et de la force, comme la vengeance, l'homme cherche à paraître au grand jour.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (quest. XLVI, art. 4), le mouvement de la colère commence par la raison ; c'est pourquoi quand on met le contraire à côté du contraire et qu'il s'agit du même objet, cette opposition aide le jugement de la raison et augmente la colère. Car quand on a de l'honneur et des richesses et qu'on subit ensuite un revers, cette disgrâce paraît plus grande, soit parce que cet état succède

(1) Parce que la raison nous découvre l'offense qui nous a été faite ; mais ce qu'il y a de matériel dans la colère, comme l'altération sensible qu'elle excite dans le corps, est un obstacle à l'exercice de la raison.

immédiatement à un état contraire, soit parce que cet événement était imprévu, et c'est pour cela qu'il produit une tristesse plus profonde, comme les biens qui nous arrivent d'une manière imprévue nous causent une plus grande joie. Cet accroissement de tristesse a pour conséquence une augmentation de colère.

ARTICLE IV. — LA COLÈRE PRODUIT-ELLE PLUS QU'AUCUNE AUTRE PASSION LA TACITURNITÉ ?

1. Il semble que la colère ne produise pas la taciturnité. Car la taciturnité est opposée à la parole. Or, quand la colère augmente elle arrive jusqu'à la parole, comme on le voit d'après les degrés qu'indique Notre-Seigneur par ce passage de l'Evangile (Matth. v) : *Celui qui se fâche contre son frère..... celui qui aura dit à son frère : Racha..... et celui qui aura dit à son frère : Fat.....* Donc la colère ne produit pas la taciturnité.

2. Quand la raison fait défaut, il arrive que l'homme s'échappe en discours désordonnés. Ainsi il est dit (*Prov.* xxv, 28) : *Celui qui en parlant ne peut retenir son esprit est comme une ville tout ouverte qui n'est point environnée de murailles.* Or, la colère est la passion qui empêche le plus l'exercice de la raison, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc elle porte plutôt l'homme à se livrer à des discours désordonnés qu'à rester silencieux et taciturne.

3. Il est écrit (Matth. xii, 34) : *La bouche parle de l'abondance du cœur.* Or, la colère est de toutes les passions celle qui trouble le plus le cœur, comme nous l'avons dit (art. 2). Donc elle rend l'homme causeur plutôt qu'elle ne le rend taciturne.

Mais c'est le *contraire.* Saint Grégoire dit (*Moral.* lib. v, cap. 30) que la colère, quand elle est comprimée par le silence, bouillonne plus violemment au fond du cœur.

CONCLUSION. — La colère peut rester quelquefois en silence quand la raison, malgré le trouble où elle est, a la force de le lui commander; dans d'autres circonstances le trouble causé par la colère est si profond qu'elle empêche absolument la langue de parler.

Il faut répondre que la colère, comme nous l'avons dit (art. préc.), existe avec la raison et qu'elle l'empêche, et que sous ce double rapport elle peut produire la taciturnité. Quand la raison l'accompagne elle peut produire le silence, lorsque la raison a tellement d'empire sur l'âme que, quoiqu'elle n'empêche pas l'esprit de se livrer à des désirs déréglés de vengeance, cependant elle comprime la langue et l'empêche de parler à contre-temps. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (*Moral.* lib. v, cap. 31) que quand l'âme est troublée la colère porte au silence si la raison en fait un devoir. La taciturnité peut aussi provenir de ce que la raison se trouve entravée, parce que, comme nous l'avons dit (art. 2), le trouble de la colère retentit jusqu'aux membres extérieurs et principalement dans les organes qui sont plus expressément le miroir du cœur, comme les yeux, le visage et la langue. C'est ainsi que nous avons dit (art. 2) que la langue s'embarrasse, le visage s'enflamme et les yeux deviennent hagards. La colère peut donc produire dans l'âme un trouble si profond que la langue soit absolument dans l'impossibilité de parler, et il en résulte la taciturnité.

Il faut répondre au *premier* argument, que la colère, quand elle est extrême, va quelquefois jusqu'à empêcher la raison de comprimer la langue, et d'autres fois elle va plus loin encore; alors elle empêche le mouvement de la langue et des autres membres extérieurs.

La réponse au *second* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *troisième*, que la perturbation du cœur peut dans cer-

tains cas être telle que ce mouvement désordonné empêche les mouvements des membres extérieurs; alors il en résulte la taciturnité, l'immobilité des membres extérieurs et quelquefois la mort. Mais si cette perturbation n'est pas aussi profonde, c'est alors que la bouche parle de la surabondance du cœur (1).

QUESTION XLIX.

DES HABITUDES EN GÉNÉRAL, CONSIDÉRÉES PAR RAPPORT A LEUR SUBSTANCE.

Après avoir parlé des actes et des passions, il faut examiner les principes des actes humains. — Nous traiterons : 1° des principes intrinsèques; 2° des principes extrinsèques. — Le principe intrinsèque des actes humains est la puissance et l'habitude. Comme nous avons déjà parlé des puissances (part. I, quest. LXXVII), il nous reste maintenant à étudier les habitudes. — Nous considérerons d'abord les habitudes en général; ensuite nous nous occuperons des vertus, des vices et des autres habitudes semblables, qui sont les principes des actes humains. — A l'égard des habitudes en général, il y a quatre choses à considérer : 1° la substance même des habitudes; 2° leur sujet; 3° la cause de leur formation, de leur accroissement et de leur déclin; 4° leur distinction. — Touchant leur substance quatre questions sont à faire : 1° L'habitude est-elle une qualité? — 2° Est-elle une espèce de qualité déterminée? — 3° L'habitude est-elle nécessairement ordonnée pour l'action? — 4° De la nécessité de l'habitude.

ARTICLE I. — L'HABITUDE EST-ELLE UNE QUALITÉ?

1. Il semble que l'habitude ne soit pas une qualité. Car saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 73) que le mot *habitus* (habitude) vient du verbe *habere* (avoir). Or, le verbe avoir ne se rapporte pas seulement à la qualité, mais encore aux autres genres. Car on dit avoir une quantité, avoir de l'argent, etc. Donc l'habitude n'est pas une qualité.

2. L'habitude est prise pour un prédicat, comme on le voit au livre des *Catégories* d'Aristote (*cap. Habit.*). Or, un prédicat n'est pas contenu dans un autre. Donc l'habitude n'est pas une qualité.

3. Toute habitude est une disposition, comme on le voit (*in Præd. qualit.*). Or, la disposition est l'ordre de ce qui a des parties, comme le dit encore Aristote (*Met.* lib. v, text. 24), ce qui appartient à la catégorie de la situation (2). Donc l'habitude n'est pas une qualité.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*in Præd. qualit.*) que l'habitude est une qualité qui change difficilement.

CONCLUSION. — L'habitude qui signifie ce qu'est une chose en elle-même ou par rapport à une autre est une espèce de qualité qui change difficilement.

Il faut répondre que le mot *habitus* venant du verbe *habere* en dérive de deux manières. Ainsi il peut signifier que l'homme ou tout autre être possède (*habet*) une chose, ou bien qu'une chose est en elle-même (*se habet*) d'une certaine manière, ou par rapport à une autre. A l'égard de la première acception il est à remarquer que le mot *avoir*, quand il signifie ce qu'on possède, est commun à divers genres. Aussi Aristote le met-il dans son hypothéorie des prédicats, c'est-à-dire parmi les prédicats qui résultent de divers genres de choses : comme l'opposé, la priorité, la postériorité, etc. Or, parmi les choses que l'on possède il semble qu'on puisse établir les distinctions suivantes : c'est qu'il y a des choses dans lesquelles il n'y a pas de milieu entre elles et celui qui les possède; ainsi il n'y a pas de milieu entre le

(1) Ainsi, selon ces différents degrés, la colère peut tantôt rendre silencieux, et tantôt produire un flux abondant et impétueux de paroles.

(2) Nous avons déjà fait observer que Aristote distingue dix catégories, la substance, la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la situation, l'état et la passion; et il s'agit ici de savoir à laquelle de ces catégories appartient l'habitude.

sujet et la qualité ou la quantité; il y en a d'autres dans lesquelles il n'y a pas de milieu entre l'une et l'autre, mais seulement une relation; c'est en ce sens qu'on dit qu'on a un compagnon ou un ami; il y en a dans lesquelles il y a un milieu qui n'est ni une action, ni une passion, mais quelque chose qui tient de l'activité ou de la passivité; comme par exemple entre celui qui orne ou qui commande et celui qui est orné ou commandé. D'où Aristote dit (*Met.* lib. v, text. 25) qu'on appelle habitude une action qui se trouve entre celui qui agit et celui qui subit l'action, comme on le voit à l'égard de ce que nous possédons. C'est ce qui constitue dans les choses un genre spécial qu'on appelle l'habitude. Et c'est de ce genre que parle Aristote dans sa Métaphysique (*loc. cit.*), quand il dit : qu'entre celui qui porte un habit et l'habit qui est porté, il y a une habitude intermédiaire qui est le port de l'habit. — Mais si on prend le mot *avoir* dans sa seconde acception, c'est-à-dire si on lui fait signifier ce qu'est une chose en elle-même ou par rapport à une autre (1) (*quomodo se habet*), cette interprétation se rapportant à la qualité, l'habitude est alors une qualité, et c'est ce qui a fait dire à Aristote (*loc. cit.*) que l'habitude se prend pour la disposition, la situation bonne ou mauvaise d'un être considéré en soi, ou par rapport à un autre (2). En ce sens la santé est une habitude, et comme nous prenons ici le mot habitude dans cette acception il est vrai de dire que l'habitude est une qualité.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette objection repose sur le mot *avoir* pris dans son acception générale; car dans ce cas il est commun à une foule de genres, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement repose sur l'habitude considérée comme quelque chose d'intermédiaire entre le sujet qui possède et l'objet qui est possédé; car alors elle est un prédicat, comme nous l'avons vu (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que la disposition implique toujours l'ordre d'une chose qui a des parties. Ce qui a lieu de trois manières, comme l'ajoute Aristote lui-même : par rapport au lieu, par rapport à la puissance et par rapport à l'espèce. Simplicius dans son commentaire sur les Catégories dit qu'Aristote comprend par là toutes les dispositions. Ainsi il comprend toutes les dispositions corporelles quand il dit *par rapport au lieu*, et ceci appartient à la catégorie de la situation qui est l'ordre des parties dans un lieu; en disant *par rapport à la puissance*, il renferme les dispositions qui sont à l'état de préparation ou d'aptitude, mais qui ne sont pas encore parfaites, comme la science et la vertu à leur début; en ajoutant *par rapport à l'espèce*, il embrasse les dispositions parfaites qui reçoivent le nom d'habitude, comme la science et la vertu arrivées à leur complet développement.

ARTICLE II. — L'HABITUDE EST-ELLE UNE ESPÈCE DE QUALITÉ PARTICULIÈRE?

1. Il semble que l'habitude ne soit pas une espèce de qualité particulière. Car, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'habitude considérée comme une qualité est la disposition bonne ou mauvaise d'un être. Or, cette disposition peut résulter de toute espèce de qualité. Car il arrive qu'une chose est bien ou mal disposée selon la figure, comme selon le chaud et le froid et selon toutes les autres qualités. Donc l'habitude n'est pas une espèce de qualité déterminée.

2. Aristote dit (*in Præd. qualit.*) que la chaleur et le froid sont des dispo-

(1) Ainsi la tempérance est une bonne disposition du sujet par rapport à lui-même; la justice est une bonne disposition à l'égard des autres; ces dispositions forment ce qu'on appelle une habitude.

(2) Dans ce cas le mot *habitus*, qu'Aristote exprime par le mot ἕξις serait peut-être mieux rendu par le mot *état*.

sitions ou des habitudes, comme la maladie et la santé. Or, la chaleur et le froid forment la troisième espèce de qualité. Donc l'habitude ou la disposition ne se distingue pas des autres espèces de qualité.

3. Changer difficilement n'est pas une différence qui appartienne au genre de la qualité; elle appartient plutôt au mouvement ou à la passion. Or, aucun genre n'est déterminé dans son espèce par la différence d'un autre genre; il faut que les différences se rapportent par elles-mêmes au genre, comme le dit Aristote (*Met.* lib. VII, text. 42 et 43). Donc, puisqu'on dit que l'habitude est une qualité qui change difficilement, il semble que ce ne soit pas une espèce de qualité particulière.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*in Præd. qualit.*) que l'habitude ou la disposition est une espèce de qualité.

CONCLUSION. — L'habitude et la disposition sont regardées comme la première espèce de qualité distincte des autres par lesquelles les hommes agissent conformément à la nature.

Il faut répondre que dans ses Catégories (*in Præd. qualit.*) Aristote distingue quatre espèces de qualité (1), et met au premier rang la disposition et l'habitude. Simplicius (2) dans son commentaire sur les Catégories détermine ainsi la différence qu'il y a entre ces espèces. Il dit que parmi les qualités il y en a de naturelles qui sont dans les choses conformément à la nature et qui s'y trouvent toujours. Il y en a d'autres qui sont adventices, qui proviennent d'une cause extrinsèque et qui sont amissibles; ces qualités adventices sont les habitudes et les dispositions qui diffèrent entre elles selon qu'elles sont faciles et difficiles à perdre. Parmi les qualités naturelles il y en a qui se rapportent à l'être selon qu'il est en puissance, c'est la seconde espèce; d'autres se rapportent à lui selon qu'il est en acte, et parmi celles-ci il y en a qui tiennent au plus profond de l'être et d'autres à la surface. Celle qui tient au fond de l'être forme la troisième espèce, et celle qui tient à la surface la quatrième, comme la figure et la forme qui est la figure de l'être animé. Mais les différentes espèces de qualité ne paraissent pas avoir été ainsi convenablement distinguées. Car il y a une foule de figures et de qualités passives qui ne sont pas naturelles, mais adventices, et une foule de dispositions qui ne sont pas adventices, mais naturelles, comme la santé, la beauté, etc. C'est pourquoi cette disposition n'est pas conforme à l'ordre des espèces, car ce qu'il y a de plus naturel est toujours ce qu'il y a de premier. Par conséquent il faut admettre une autre distinction des dispositions et des habitudes par rapport aux autres qualités. Car la qualité, à proprement parler, implique un mode de la substance. Comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. IV, cap. 3) : Le mode étant ce que la mesure constitue, il implique donc une détermination d'après une mesure quelconque. C'est pourquoi, comme on appelle qualité ou différence substantielle ce qui détermine la puissance de la matière selon son être substantiel, de même on appelle qualité accidentelle ce qui détermine la puissance du sujet selon son être accidentel, et cette qualité est aussi une différence, comme on le voit par ce que dit Aristote (*Met.* lib. V, text. 19) (3). Or, le mode ou la détermination du sujet relativement à son être accidentel peut être consi-

(1) D'après Aristote ces quatre espèces de qualité sont l'habitude et la disposition ; la puissance et l'impuissance naturelle, les qualités et les affections, la forme et la figure des choses.

(2) Simplicius, dont saint Thomas rapporte ici le sentiment, n'avait pas suivi l'ordre établi par Aristote; car il met l'habitude et la disposition au dernier rang, tandis qu'Aristote l'avait placée au premier.

(3) Il y a autant d'espèces différentes de qualités qu'il y a de manières d'après lesquelles le sujet substantiel peut être diversement déterminé selon son être accidentel.

déré soit par rapport à la nature du sujet, soit par rapport à l'activité et à la passivité résultant des principes de la nature qui sont la matière et la forme, soit par rapport à la quantité. Si on considère le mode ou la détermination du sujet par rapport à la quantité, c'est la quatrième espèce de qualité (1). Et comme la quantité est par elle-même sans mouvement, et qu'elle n'est ni bonne ni mauvaise, il s'ensuit qu'il n'importe en rien à la quatrième espèce de qualité qu'une chose soit bien ou mal disposée, qu'elle passe vite ou lentement. Le mode ou la détermination du sujet par rapport à l'activité et à la passivité se rapporte à la seconde ou à la troisième espèce de qualité (2). C'est pourquoi dans l'une et l'autre on examine si une chose se fait facilement ou difficilement, si elle passe vite ou si elle a de la durée; mais on ne regarde pas en elles ce qu'il y a de bon ou ce qu'il y a de mauvais, parce que les mouvements ou les passions n'ont pas la nature de la fin et qu'on n'appelle bien et mal que ce qui se rapporte à la fin. Mais le mode et la détermination du sujet relativement à la nature de l'être appartient à la première espèce de qualité qui est l'habitude et la disposition (3). Car Aristote dit en parlant des habitudes de l'âme et du corps (*Phys.* lib. VII, text. 17 et 18) : Ce sont les dispositions d'un être parfait tendant à s'améliorer, et par être parfait j'entends ici un être disposé conformément à la nature. Et comme la forme et la nature d'une chose est la fin et la cause pour laquelle elle est faite, selon la remarque du même philosophe (*Phys.* lib. II, text. 23), il s'ensuit qu'on considère dans la première espèce de qualité le bien et le mal, et même la facilité et la difficulté du changement selon que la nature est la fin de la génération et du mouvement. D'où Aristote définit (*Met.* lib. V, text. 25) l'habitude une disposition d'après laquelle un être est bien ou mal. Et ailleurs (*Eth.* lib. II, cap. 5) : les tendances bonnes ou mauvaises que nous avons par rapport à nos passions. Car quand la manière d'être est conforme à la nature de la chose, alors elle est bonne; mais quand elle ne lui est pas conforme elle est mauvaise. Et comme la nature est ce qu'on considère avant tout dans une chose, il s'ensuit que l'habitude est la première espèce de qualité.

Il faut répondre au *premier* argument, que la disposition implique un ordre quelconque, comme nous l'avons dit (art. 1 ad 3 arg.); par conséquent on ne dit d'une chose qu'elle est disposée par la qualité qu'autant qu'elle se rapporte à une autre : et si l'on ajoute qu'elle est disposée bien ou mal, ce qui appartient à l'essence de l'habitude, il faut que l'ordre se rapporte à la nature qui est la fin. Ainsi on ne dit pas qu'une chose est bien ou mal disposée par rapport à la figure, ou par rapport à la chaleur ou au froid, si on ne considère sa nature selon que ces qualités lui conviennent ou ne lui conviennent pas. Par conséquent les figures et les qualités passives, suivant qu'on les considère comme convenant ou ne convenant pas à la nature d'une chose, appartiennent aux habitudes ou aux dispositions. Car la figure et la couleur, selon qu'elles conviennent à la nature de la chose, appartiennent à la beauté; la chaleur et le froid, selon qu'elles ont le même mérite, appartiennent à la santé. C'est en ce sens qu'Aristote les place dans la première espèce de qualité.

La réponse au *second* argument est par là même évidente, quoique quelques-uns lui donnent une autre solution, comme le dit Simplicius (*Com. in prædic. qualit.*).

(1) Qui est la forme ou la figure.
(2) L'action et la passion.
(3) Ainsi le sujet n'a bonne figure ou belle couleur qu'autant qu'il est bien disposé.

Il faut répondre au *troisième*, que la différence exprimée par ces mots *qui change difficilement* ne distingue pas l'habitude des autres espèces de qualités, mais de la disposition. En effet la disposition se prend en deux sens : 1° comme le genre de l'habitude ; car Aristote (*Met.* lib. v, text. 25) fait entrer le mot *disposition* dans la définition de l'habitude ; 2° selon qu'on la divise par opposition à l'habitude, et l'on peut concevoir que la disposition proprement dite soit ainsi divisée par opposition à l'habitude de deux manières : 1° comme le parfait et l'imparfait de la même espèce. Ainsi on conserverait le nom général de *disposition* quand il s'agit d'une qualité qui est imparfaitement inhérente au sujet et qu'on peut facilement perdre, et le mot d'*habitude* pour exprimer ce qui est parfaitement inhérent, et qui est par conséquent difficilement amissible. Dans ce cas la disposition devient habitude, comme l'enfant devient un homme mûr. 2° On peut les distinguer comme des espèces différentes d'un genre subalterne. Ainsi on appellerait *dispositions* les qualités de la première espèce qui par leur nature sont facilement amissibles, parce qu'elles ont des causes changeantes comme la maladie et la santé; tandis qu'on donnerait le nom d'*habitude* aux qualités qui ne changent pas facilement d'après leur nature, parce qu'elles ont des causes immuables, comme les sciences et les vertus. En ce sens la disposition ne peut devenir une habitude, et cette interprétation paraît plus conforme au sentiment d'Aristote. Aussi à l'appui de cette distinction il rapporte qu'on a généralement coutume, quand les qualités qui sont changeantes de leur nature deviennent stables par suite d'un accident quelconque, de leur donner le nom d'habitude et qu'on fait le contraire pour les qualités qui naturellement changent difficilement. Car si quelqu'un possède la science imparfaitement et qu'il puisse la perdre facilement, on dit qu'il a des dispositions pour apprendre plutôt qu'on ne dit qu'il est savant. D'où il est évident que le mot habitude implique une certaine durée, mais qu'il n'en est pas de même du mot disposition. Il ne répugne pas que d'après cela la facilité et la difficulté du changement ne forment des différences spécifiques, parce que ces caractères appartiennent à la passivité et au mouvement, et non au genre de la qualité. Car ces différences, quoique par accident elles paraissent se rapporter à la qualité, désignent cependant les différences propres et absolues des qualités ; comme dans le genre de la substance on emploie souvent les différences accidentelles au lieu des différences substantielles, parce qu'on désigne par elles les principes essentiels.

ARTICLE III. — L'HABITUDE IMPLIQUE-T-ELLE UN ORDRE QUI SE RAPPORTE A L'ACTE ?

1. Il semble que l'habitude n'implique pas d'ordre par rapport à l'acte. Car tout être agit selon qu'il est en acte. Or, Aristote dit (*De animâ*, lib. III, text. 8) : que quand quelqu'un entre en possession de la science habituelle, il est encore alors en puissance, mais il est autrement qu'avant d'apprendre. Donc l'habitude n'implique pas le rapport du principe à l'acte.

2. Ce que l'on fait entrer dans la définition d'une chose lui convient d'une manière absolue. Or, on met dans la définition de la puissance qu'elle est le principe de l'action, comme on le voit (*Met.* lib. v, text. 17). Donc il convient absolument à la puissance d'être le principe de l'acte. Et comme ce qui est absolu est principe en tout genre, il s'ensuit que si l'habitude est aussi le principe de l'acte, elle est postérieure à la puissance, et que par conséquent elle n'est pas la première espèce de qualité ou la disposition.

3. La santé est quelquefois une habitude, et il en est de même de la maigreur et de la beauté. Or, on ne dit pas que ces choses se rapportent à

l'acte. Donc il n'est pas de l'essence de l'habitude d'être le principe de l'action.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Lib. de bono conjug.* cap. 21) que l'habitude est ce par quoi l'on agit quand le besoin l'exige. Et le commentateur d'Aristote (*De animâ*, lib. III) définit l'habitude, le principe par lequel on agit, quand on veut.

CONCLUSION. — Toute habitude se rapportant essentiellement à la nature doit nécessairement être ordonnée à l'égard de l'acte et de l'opération comme son principe.

Il faut répondre que l'habitude peut se rapporter à l'acte, ou par elle-même, ou par la nature du sujet dans lequel elle réside. Par elle-même toute habitude doit se rapporter de quelque manière à l'acte. Car il est de l'essence de l'habitude qu'elle implique un rapport quelconque à l'égard de la nature de la chose selon qu'elle lui convient ou ne lui convient pas. D'un autre côté, la nature de la chose qui est la fin de la génération se rapporte ultérieurement à une autre fin qui est l'opération ou l'objet opéré auquel on parvient par l'opération. D'où il suit que l'habitude n'implique pas seulement un rapport avec la nature même de la chose, mais que conséquemment elle en implique encore un avec l'opération selon qu'elle est la fin de la nature ou qu'elle y mène. C'est pourquoi Aristote dans sa définition de l'habitude dit (*Met.* lib. V, text. 25) que c'est une disposition d'après laquelle un être est bien ou mal en soi, c'est-à-dire selon sa nature, ou par rapport à une autre chose, c'est-à-dire par rapport à sa fin. — Il y a des habitudes qui, par rapport au sujet dans lequel elles résident primitivement et principalement, impliquent un rapport avec l'acte; parce que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'habitude implique directement et par elle-même un rapport avec la nature de la chose. Si donc la nature d'une chose dans laquelle réside l'habitude consiste dans un rapport avec l'action, il s'ensuit que l'habitude implique principalement l'ordre qui se rapporte à l'acte. Or, il est évident que la nature et l'essence de la puissance, c'est d'être le principe de l'acte; par conséquent toute habitude qui appartient à une puissance comme à son sujet implique principalement un rapport à l'acte.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'habitude est un acte quand on la considère comme une qualité, et à ce point de vue elle peut être le principe de l'opération; mais elle est en puissance par rapport à l'opération. D'où l'on dit que l'habitude est l'acte premier et l'opération l'acte second, comme on le voit (*De animâ*, lib. II, text. 5).

Il faut répondre au *second*, qu'il n'est pas de l'essence de l'habitude de se rapporter à la puissance, mais à la nature. Et comme la nature précède l'action à laquelle se rapporte la puissance, il s'ensuit que l'habitude est une espèce de qualité qui a la priorité sur la puissance (1).

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit que la santé est une habitude ou disposition habituelle par rapport à la nature, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Cependant, selon que la nature est le principe de l'acte, l'habitude implique conséquemment un rapport avec l'acte lui-même. C'est ce qui fait observer à Aristote (*De hist. anim.* lib. X, cap. 1) qu'on dit que l'homme ou un membre est sain quand il peut remplir les fonctions de celui qui est en santé. Et il en est de même des autres.

ARTICLE IV. — EST-IL NÉCESSAIRE QU'IL Y AIT DES HABITUDES?

1. Il semble qu'il ne soit pas nécessaire qu'il y ait des habitudes. Car ce

(1) La puissance regarde l'opération, tandis que l'habitude regarde la nature opérante.

sont les habitudes qui disposent bien ou mal par rapport à une chose, comme nous l'avons dit (art. 2). Or, ce qui dispose bien ou mal un être c'est sa forme; car une chose est un bien comme elle est un être par sa forme. Donc il n'est pas nécessaire qu'il y ait des habitudes.

2. L'habitude implique un rapport à l'acte. Or, la puissance implique suffisamment le principe de l'acte; car les puissances naturelles sans les habitudes sont les principes des actes. Donc il n'était pas nécessaire qu'il y eût des habitudes.

3. Comme la puissance se rapporte au bien et au mal, de même l'habitude, et comme la puissance n'agit pas toujours, de même encore l'habitude. Donc du moment que les puissances existent il est superflu d'admettre des habitudes.

Mais c'est le *contraire*. Les habitudes sont des perfections, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. VII, text. 17). Or, la perfection est ce qu'il y a de plus nécessaire à une chose puisqu'elle est sa fin. Donc il est nécessaire qu'il y ait des habitudes.

CONCLUSION. — Puisqu'on trouve beaucoup d'êtres dont la nature et les opérations exigent plusieurs choses qui peuvent être mesurées de différentes manières, il est nécessaire qu'il y ait des habitudes qui leur servent de mesure.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2 et 3), l'habitude implique une disposition qui se rapporte à la nature de la chose et à l'opération ou à sa fin selon qu'un être est bien ou mal disposé par rapport à un autre. Or, pour qu'une chose ait besoin d'être disposée à l'égard d'une autre trois conditions sont requises. 1° Il faut que la chose qu'on dispose soit différente de celle par rapport à laquelle elle doit être disposée; il faut qu'elle soit par rapport à elle ce que la puissance est par rapport à l'acte. Par conséquent s'il y a un être dont la nature ne soit pas composée de puissance et d'acte, dont la substance soit son opération, et qui existe pour lui-même, il n'est pas possible qu'il y ait en lui une habitude ou une disposition, comme on le voit par ce qui se passe en Dieu. 2° Il est nécessaire que ce qui est en puissance à l'égard d'un autre puisse être déterminé de plusieurs manières et sous divers rapports. Par conséquent si un être est en puissance à l'égard d'un autre, mais de telle façon qu'il ne soit en puissance que par rapport à lui, il ne peut y avoir ni disposition, ni habitude en lui, parce que ce sujet a par sa nature une relation obligée avec tel ou tel acte déterminé. Ainsi le corps céleste étant composé de matière et de forme, comme cette matière n'est pas en puissance à l'égard d'une autre forme, ainsi que nous l'avons dit (part. I, quest. LXVI, art. 2), il ne peut y avoir en lui ni disposition, ni habitude par rapport à la forme ou à son opération, parce que la nature du corps céleste n'est en puissance qu'à l'égard d'un seul mouvement déterminé. 3° Il faut que plusieurs choses concourent à disposer le sujet à l'une des choses à l'égard desquelles il est en puissance, et qu'on puisse les mesurer de différentes manières, de telle sorte qu'il soit bien ou mal disposé à l'égard de sa forme et de son opération. Par conséquent les qualités simples des éléments qui conviennent à leur nature d'une manière unique et déterminée, ne reçoivent pas le nom de dispositions ou d'habitudes, mais simplement celui de qualités. Au contraire nous appelons disposition ou habitude, la santé, la beauté et toutes les autres choses de cette nature qui impliquent la mesure de plusieurs parties qu'on peut apprécier de différentes manières. C'est pour cela qu'Aristote dit (*Met.* lib. V, text. 24 et 25) que l'habitude est une disposition, et la disposition est l'ordre de ce qui a des parties, soit par rapport au lieu, soit par rapport à la puissance, soit par

rapport à l'espèce, comme nous l'avons déjà vu (art. 1 huj. quæst. ad 3). Et comme il y a beaucoup d'êtres dont la nature et les opérations exigent le concours de plusieurs choses qu'on peut mesurer de différentes manières, il s'ensuit qu'il est nécessaire qu'il y ait des habitudes.

Il faut répondre au *premier* argument, que la nature d'une chose est perfectionnée par la forme; mais il faut que le sujet soit disposé de quelque manière à l'égard de la forme. D'ailleurs la forme se rapporte elle-même ultérieurement à l'opération qui est la fin ou le moyen qui y mène. Si la forme n'est capable que d'une seule opération déterminée (1), cette opération ne demande pas d'autre disposition que la forme elle-même. Mais si la forme est telle qu'elle puisse opérer de différentes manières, comme le fait l'âme, il faut que des habitudes la disposent à ses opérations.

Il faut répondre au *second*, que la puissance se rapporte quelquefois à une foule d'objets; c'est pourquoi il faut qu'elle soit déterminée par quelque autre chose. Mais s'il y a une puissance qui ne se rapporte pas à plusieurs objets, elle n'a pas besoin d'une habitude qui la détermine, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). C'est pour cela que les puissances naturelles ne remplissent pas leurs opérations par l'intermédiaire des habitudes, parce qu'elles sont déterminées par elles-mêmes à un objet unique.

Il faut répondre au *troisième*, que la même habitude ne se rapporte pas au bien et au mal (2), comme on le verra (quest. LIV, art. 3), tandis que la même puissance s'y rapporte également; c'est pourquoi les habitudes sont nécessaires pour déterminer les puissances au bien.

QUESTION L.

DU SUJET DES HABITUDES.

Après avoir parlé des habitudes en général, nous avons à examiner leur sujet. — A cet égard six questions se présentent : 1° Y a-t-il des habitudes qui résident dans le corps? — 2° L'âme est-elle le sujet de l'habitude selon son essence ou selon sa puissance? — 3° Peut-il y avoir quelque habitude dans les puissances de la partie sensitive de l'âme? — 4° Y a-t-il quelque habitude dans l'intellect? — 5° Y en a-t-il dans la volonté? — 6° Y en a-t-il dans les substances séparées?

ARTICLE I. — LE CORPS PEUT-IL AVOIR DES HABITUDES?

1. Il semble que le corps n'ait pas d'habitude. Car, comme le dit le commentateur (3) (*De animâ*, lib. III, text. 18), l'habitude est un principe par lequel on agit quand on veut. Or, les actions corporelles ne sont pas soumises à la volonté puisqu'elles sont naturelles. Donc le corps ne peut pas avoir d'habitude.

2. Toutes les dispositions corporelles sont facilement changeantes. Or, l'habitude est une qualité qui change difficilement. Donc aucune disposition corporelle ne peut être une habitude.

3. Toutes les dispositions corporelles sont soumises à l'altération (4). Or, l'altération n'appartient qu'à la troisième espèce de qualité qui se distingue par opposition de l'habitude. Donc le corps ne peut avoir aucune habitude.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*in Præd. qualit.*) que la santé du corps ou une infirmité incurable reçoit le nom d'habitude.

(1) Par exemple, comme la forme du feu qui produit d'elle-même son opération.

(2) Une habitude n'est pas indifférente, il faut nécessairement qu'elle soit bonne ou mauvaise.

(3) Averroès, qu'on désignait ainsi par antonomase.

(4) On appelait ainsi le mouvement qui existe dans le monde matériel et qui dispose les corps à

CONCLUSION. — Les habitudes, selon qu'elles existent dans le sujet par rapport à l'action, ne sont pas principalement dans le corps d'une manière subjective, mais selon qu'elles disposent le sujet par rapport à la forme elles se trouvent dans le corps comme ses dispositions habituelles.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 2, 3 et 4), l'habitude est la disposition d'un sujet qui existe en puissance par rapport à la forme ou par rapport à l'opération. Selon que l'habitude implique une disposition par rapport à l'opération, elle n'existe pas principalement dans le corps comme dans son sujet. Car toute opération du corps provient d'une qualité qui lui est naturelle ou de l'âme qui le met en mouvement. Par rapport aux opérations naturelles le corps n'est pas disposé par une habitude quelconque, parce que les puissances naturelles ne sont déterminées qu'à un seul objet. Or, nous avons dit (quest. préc. art. 4) qu'il ne faut une disposition habituelle que quand le sujet est en puissance à l'égard de plusieurs choses. Mais les opérations que l'âme exécute au moyen du corps appartiennent principalement à l'âme et secondairement au corps. Et comme les habitudes sont proportionnées aux opérations, selon cet axiome que les actes semblables produisent des habitudes semblables, ainsi que le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 1 et 2), il s'ensuit que les dispositions qui se rapportent à ces opérations existent dans l'âme principalement, mais qu'elles peuvent exister secondairement dans le corps, en ce sens que le corps devient apte et dispos à se mettre promptement au service de l'âme pour ces opérations. — Mais si l'on parle de la disposition du sujet à l'égard de la forme, il peut y avoir une disposition habituelle dans le corps, parce qu'il est à l'âme ce que le sujet est à la forme. C'est ainsi qu'on dit que la santé, la beauté, etc., sont des dispositions habituelles. Cependant elles ne possèdent pas parfaitement tout ce qui constitue la nature de l'habitude, parce que leurs causes sont naturellement très-mobiles. Alexandre (1) a prétendu que l'habitude ou la disposition de la première espèce n'existait d'aucune manière dans le corps, comme le rapporte Simplicius dans ses Commentaires (*in Prædic. qualit.*). Il disait que la première espèce de qualité n'appartient qu'à l'âme, et qu'Aristote, en parlant dans ses Catégories de la santé et de la maladie, n'en parle pas comme si elles appartenaient à la première espèce de qualité, mais par manière d'exemple, comme s'il eût voulu dire que comme la santé et la maladie peuvent être facilement ou difficilement changeantes, ainsi il en est des qualités de la première espèce qu'on appelle disposition et habitude. Mais cette interprétation est évidemment contraire au sentiment d'Aristote, soit parce qu'il se sert des mêmes expressions quand il donne pour exemple la santé et la maladie, la science et la vertu ; soit parce qu'ailleurs (*Phys.* lib. VII, text. 17) il compte expressément la beauté et la santé parmi les habitudes.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette objection se rapporte à l'habitude considérée comme une disposition à l'opération ainsi qu'aux actes du corps qui proviennent de la nature, mais non aux actes qui proviennent de l'âme dont le principe est la volonté.

Il faut répondre au *second*, que les dispositions corporelles ne changent pas difficilement d'une manière absolue, parce que leurs causes sont elles-mêmes très-mobiles, mais elles peuvent être difficilement changeantes

être engendrés ou corrompus. Les qualités par lesquelles ce mouvement s'exerce sont principalement le chaud et le froid, l'humide et le sec.

(1) Alexandre d'Aphrodise, un des interprètes les plus célèbres d'Aristote.

relativement à tel ou tel sujet, parce qu'elles restent inamovibles tant que ce sujet dure, ou bien parce qu'elles sont difficilement changeantes relativement à d'autres dispositions; tandis que les qualités de l'âme sont difficilement changeantes d'une manière absolue par suite de l'immutabilité même du sujet. C'est pour ce motif qu'Aristote ne dit pas simplement que la santé est une habitude, mais qu'elle est *comme* une habitude, selon le texte grec. Ainsi il n'y a donc que les qualités de l'âme qu'on appelle habitudes d'une manière absolue.

Il faut répondre au *troisième*, que les dispositions corporelles qui appartiennent à la première espèce de qualité, comme quelques-uns l'ont supposé, diffèrent des qualités de la troisième espèce en ce que celles-ci sont comme en voie d'être produites et en mouvement; d'où leur vient le nom de passions ou de qualités passibles (1); mais quand elles sont parvenues à leur perfection et en quelque sorte à leur forme, elles appartiennent alors à la première espèce de qualité. Mais Simplicius est opposé à ce sentiment (*Com. prædic. op. de qualit.*), parce que d'après cela l'échauffement appartiendrait à la troisième espèce de qualité et la chaleur à la première; bien qu'Aristote mette la chaleur dans la troisième. D'où Porphyre dit, comme Simplicius le rapporte au même endroit, que la passion ou la qualité passible, la disposition et l'habitude diffèrent dans les corps selon l'intensité et le relâchement. Car quand un être reçoit la chaleur et qu'il est seulement échauffé sans pouvoir échauffer lui-même alors il y a *passion*, si cet état est transitoire et *qualité passible* s'il est permanent. Quand un corps est parvenu à pouvoir en échauffer un autre, dans ce cas il y a *disposition*. Mais s'il va plus loin et qu'il soit tellement constitué dans cet état qu'il soit difficile de l'en faire sortir, il y a *habitude*. Ainsi la disposition est l'intensité ou le perfectionnement de la passion ou de la qualité passible, et l'habitude un perfectionnement de la disposition. Mais Simplicius est encore contre ce sentiment, parce que cette intensité et ce relâchement n'impliquent pas diversité du côté de la forme, mais résultent de la participation diverse du sujet lui-même, et cela ne suffit pas pour établir une distinction entre les différentes espèces de qualité. C'est pourquoi il faut donc répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XLIX, art. 2 ad 1), la mesure des qualités passibles selon qu'elles conviennent à la nature est de l'essence de la disposition. C'est pourquoi du moment où il y a altération relativement à ces qualités passibles qui sont le chaud, le froid, l'humide et le sec, il s'ensuit conséquemment une altération à l'égard de la maladie et de la santé. Mais l'altération ne se rapporte pas primitivement et par elle-même aux habitudes et aux dispositions.

ARTICLE II. — L'AME EST-ELLE LE SUJET DE L'HABITUDE SELON SON ESSENCE OU SELON SA PUISSANCE?

1. Il semble que les habitudes soient dans l'âme plutôt selon l'essence que selon la puissance. Car les dispositions et les habitudes se rapportent à la nature, comme nous l'avons dit (quest. XLIX, art. 3). Or, on considère la nature plutôt selon l'essence que selon les puissances de l'âme; parce que l'âme est selon son essence la nature de tel ou tel corps et sa forme. Donc les habitudes sont dans l'âme selon son essence et non selon sa puissance.

2. Un accident n'appartient pas à un autre accident. Or, l'habitude est un

(1) Quand les qualités qui produisent l'altération des corps passent rapidement, on leur donne le nom de passions; si elles sont persévérantes elles reçoivent le nom de qualités passibles.

accident, et les puissances de l'âme sont aussi du genre des accidents, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXXVII, art. 1). Donc l'habitude n'existe pas dans l'âme selon sa puissance.

3. Le sujet est antérieur à ce qui existe en lui. Or, l'habitude par là même qu'elle appartient à la première espèce de qualité est antérieure à la puissance qui appartient à la seconde espèce. Donc l'habitude n'est pas dans la puissance de l'âme comme dans son sujet.

Mais c'est le *contraire*. Aristote (*Eth.* lib. I, cap. ult.) fait correspondre les diverses habitudes aux différentes parties de l'âme.

CONCLUSION.— L'âme étant par ses puissances le principe des opérations, il s'ensuit d'après cela que les habitudes résident en elle selon ses puissances.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XLIX, art. 2 et 3), l'habitude implique une disposition qui se rapporte à la nature ou à l'opération. — Si l'on considère l'habitude selon qu'elle se rapporte à la nature, alors elle ne peut exister dans l'âme, ou du moins dans l'âme humaine, parce que l'âme est la forme qui complète la nature de l'homme. Par conséquent sous ce rapport l'habitude ou la disposition peut exister plutôt dans le corps par rapport à l'âme que dans l'âme par rapport au corps (1). Mais s'il s'agit d'une nature supérieure dont l'homme peut être participant, selon ces paroles de saint Pierre (II. *Pet.* I, 4) qui nous dit que *nous participons à la nature divine*, alors rien n'empêche qu'il n'y ait dans l'âme une habitude qui soit selon son essence, et il en est ainsi de la grâce, comme nous le verrons (quest. CX, art. 4). — Mais si l'on considère les habitudes par rapport à l'opération, alors elles existent tout spécialement dans l'âme; parce que l'âme n'est pas déterminée à une seule opération, mais elle se rapporte à plusieurs, ce que requiert l'essence même de l'habitude, comme nous l'avons dit (quest. XLIX, art. 4). Et comme l'âme est par ses puissances le principe des opérations, il s'ensuit que les habitudes sont dans l'âme selon ses puissances (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'essence de l'âme appartient à la nature humaine, non comme un sujet qu'on doit disposer à autre chose que ce qu'il est, mais comme la forme et la nature à laquelle le corps est disposé.

Il faut répondre au *second*, qu'un accident ne peut pas être par lui-même le sujet d'un accident; mais comme dans les accidents il y a un ordre, le sujet selon qu'il est sous un accident est considéré comme le sujet d'un autre; ainsi l'on dit qu'un accident est le sujet d'un autre comme la surface est le sujet de la couleur. De cette manière la puissance peut être le sujet de l'habitude.

Il faut répondre au *troisième*, que l'habitude est placée avant la puissance parce qu'elle implique une disposition qui se rapporte à la nature, tandis que la puissance implique toujours une relation avec l'opération qui est postérieure, puisque la nature est le principe même de l'opération. Mais l'habitude dont la puissance est le sujet n'implique pas de rapport avec la nature, mais avec l'opération, et elle est par conséquent postérieure à la puissance. — Ou bien on peut dire que l'habitude est mise avant la faculté, comme le complet avant l'incomplet, l'acte avant la puissance. Car (3) l'acte est naturellement antérieur, quoique la puissance soit la première dans l'ordre de

(1) Parce que le corps a besoin de certaines dispositions pour recevoir en lui l'âme qui est sa forme complète, tandis que l'âme n'a besoin d'aucune disposition pour être introduite dans le corps.

(2) Les habitudes déterminent les puissances à l'acte, c'est-à-dire qu'elles les portent à faire le bien ou le mal.

(3) Ce mot ici pris dans un sens absolu, selon la théorie péripatéticienne.

la génération et du temps, comme le dit Aristote (*Met.* lib. IX, text. 13-19, et lib. VII, text. 17).

ARTICLE III. — PEUT-IL Y AVOIR QUELQUE HABITUDE DANS LES PUISSANCES DE L'AME SENSITIVE ?

1. Il semble que dans les puissances de l'âme sensitive il ne puisse pas y avoir d'ahbitude. Car comme la puissance nutritive fait partie de l'âme irraisonnable, de même la puissance sensitive. Or, parmi les puissances de l'âme nutritive on ne reconnaît pas d'habitude. Donc on ne doit pas non plus en supposer dans les puissances de l'âme sensitive.

2. Les puissances sensitives nous sont communes avec les animaux. Or, dans les brutes il n'y a pas d'habitudes, parce qu'on ne trouve pas en elles la volonté qui entre dans la définition de l'habitude, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 3). Donc dans les puissances sensitives il n'y a pas d'habitude.

3. Les habitudes de l'âme sont les sciences et les vertus ; comme la science se rapporte à la faculté cognitive, de même la vertu à la puissance appétitive. Or, dans les puissances sensitives il n'y a pas de sciences, puisque la science a pour objet les choses universelles que les facultés sensitives ne peuvent percevoir. Donc les habitudes des vertus ne peuvent pas y exister non plus.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. III, cap. 10) qu'il y a des vertus, comme la tempérance et la force, qui appartiennent à la partie de l'âme qui n'est pas raisonnable.

CONCLUSION.— Il n'y a pas d'habitudes dans les puissances sensitives selon qu'elles opèrent d'après l'instinct de la nature, mais il y en a selon qu'elles opèrent d'après le jugement de la raison.

Il faut répondre qu'on peut considérer les puissances sensitives de deux manières : selon qu'elles opèrent d'après l'instinct de la nature et selon qu'elles opèrent d'après l'ordre de la raison. Selon qu'elles opèrent d'après l'instinct de la nature, elles ne se rapportent qu'à un seul objet comme la nature elle-même. C'est pourquoi comme il n'y a pas d'habitudes dans les puissances naturelles, de même il n'y en a pas dans les puissances sensitives selon qu'elles agissent d'après l'instinct de la nature. Mais selon qu'elles agissent d'après l'ordre de la raison, elles peuvent se rapporter à divers objets, par conséquent il peut y avoir en elles des habitudes d'après lesquelles elles sont bien ou mal disposés à l'égard de leur fin.

Il faut répondre au *premier* argument, que les puissances de la partie nutritive de l'âme ne sont pas faites pour obéir à la raison ; c'est pourquoi il n'y a pas en elles d'habitude ; mais les puissances sensitives sont faites pour lui obéir, et c'est ce qui les rend capables d'habitude ; car on dit qu'elles sont raisonnables selon qu'elles obéissent à la raison, comme on le voit (*Eth.* lib. I, cap. ult.).

Il faut répondre au *second*, que les puissances sensitives dans les animaux n'agissent pas d'après l'empire de la raison, mais quand les animaux sont abandonnés à eux-mêmes elles agissent d'après l'instinct de la nature ; par conséquent il n'y a pas en eux d'habitudes qui se rapportent aux opérations. Néanmoins il y a des dispositions qui se rapportent à la nature, comme la santé et la beauté. Mais comme la raison de l'homme habitue les animaux à se disposer à agir de telle ou telle manière, on peut en ce sens admettre en eux une sorte d'habitude. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 36) que nous voyons les bêtes les plus farouches s'abs-

tenir des plus grands plaisirs dans la crainte du châtiment, et lorsque ces dispositions sont passées en coutume on dit qu'elles sont domptées et douces. Cependant on ne trouve pas dans les animaux ce qui constitue l'habitude par rapport à l'usage de la volonté, parce qu'ils n'ont pas le pouvoir d'user ou de ne pas user, ce qui paraît appartenir à l'essence même de l'habitude. C'est pourquoi, à proprement parler, il ne peut pas y avoir d'habitude en eux.

Il faut répondre au *troisième*, que l'appétit sensitif est fait pour être mû par l'appétit rationnel, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 57). Mais les puissances rationnelles cognitives sont faites pour recevoir des puissances sensitives les objets qu'elles perçoivent. C'est pourquoi il est plus convenable que les habitudes résident dans les puissances sensitives appétitives que dans les puissances sensitives cognitives; puisque dans les puissances sensitives appétitives il n'y a d'habitudes qu'autant qu'elles opèrent d'après l'ordre de la raison. On pourrait aussi à l'égard des puissances intérieures sensitives cognitives admettre en elles des habitudes qui contribueraient à faciliter à l'homme l'usage de la mémoire, de la pensée ou de l'imagination; c'est ce qui fait dire à Aristote (*De mem.* cap. 11) que la coutume est pour beaucoup dans l'activité de la mémoire, parce que toutes ces puissances sont portées à l'action par l'empire de la raison. Mais les puissances cognitives extérieures, telles que la vue, l'ouïe, etc., ne sont pas susceptibles d'habitudes, parce que d'après la disposition de leur nature elles se rapportent à des actes déterminés, comme les membres du corps; et il n'y a pas d'habitudes dans ces derniers; elles existent plutôt dans les forces qui commandent leur mouvement.

ARTICLE IV. — Y A-T-IL DES HABITUDES DANS L'ENTENDEMENT?

1. Il semble que dans l'intellect il n'y ait pas d'habitude. Car les habitudes sont conformes aux opérations, comme nous l'avons dit (art. 2). Or, les opérations de l'homme sont communes à l'âme et au corps, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. I, text. 12 et 66) et par conséquent les habitudes aussi. L'intellect n'étant pas l'acte du corps, comme il est dit (*De animâ*, lib. III, text. 6), il s'ensuit qu'il n'est pas le sujet d'une habitude.

2. Tout ce qui est dans un être y est selon le mode de cet être lui-même. Or, ce qui est une forme sans matière n'est qu'un acte; ce qui est composé de forme et de matière a la puissance et l'acte tout à la fois. Par conséquent ce qui n'est que forme ne peut pas renfermer ce qui est tout à la fois en puissance et en acte; on ne peut le trouver que dans ce qui est composé de matière et de forme. L'intellect étant forme sans être matière, il s'ensuit que l'habitude qui renferme la puissance simultanément avec l'acte et qui tient pour ainsi dire le milieu entre l'un et l'autre ne peut exister dans l'intellect, mais seulement dans l'être mixte qui est composé d'âme et de corps.

3. L'habitude est une disposition d'après laquelle un individu est bien ou mal par rapport à quelque chose, comme le dit Aristote (*Met.* lib. V, text. 25). Or, les dispositions bonnes ou mauvaises dans lesquelles on se trouve par rapport à l'acte de l'intellect proviennent d'une disposition quelconque du corps. C'est ce qui fait dire à Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 94) que ceux qui ont la chair tendre paraissent avoir l'intelligence plus facile. Donc les habitudes cognitives ne sont pas dans l'entendement qui est purement spirituel, mais dans une puissance qui est l'acte d'une partie du corps.

Mais c'est le *contraire*. Aristote place (*Eth.* lib. VI, cap. 2, 3 et 10) la science,

la sagesse et l'intelligence ou l'habitude des principes dans la partie intellectuelle de l'âme.

CONCLUSION. — Il y a dans l'intellect certaines habitudes, comme la science, la sagesse et l'intelligence ou le discernement, puisque leurs opérations se rapportent à cette partie de l'âme.

Il faut répondre qu'à l'égard des habitudes cognitives il y a eu divers sentiments. En effet ceux qui supposaient qu'il n'y avait qu'un intellect possible (1) pour tous les hommes ont été contraints d'avancer que les habitudes cognitives n'existent pas dans l'intellect lui-même, mais dans les puissances intérieures sensitives. Car il est évident que les hommes ont des habitudes différentes; par conséquent on ne pouvait pas directement placer les habitudes cognitives dans ce qui est un numériquement et qui est commun à tous. Ainsi du moment où l'on supposait qu'il n'y avait numériquement qu'un intellect possible pour tous les hommes, on ne pouvait placer dans cet intellect comme dans leur sujet toutes les habitudes scientifiques qui distinguent les hommes entre eux, mais il a fallu les placer dans les puissances intérieures sensitives qui varient avec les individus. Mais cette hypothèse est en premier lieu contraire au sentiment d'Aristote. Car il est évident que les puissances sensitives ne sont pas raisonnables par essence, mais seulement par participation, comme le dit ce philosophe (*Eth.* lib. I, cap. ult.). Pour lui il place les vertus intellectuelles, qui sont la sagesse, la science et l'intelligence, dans ce qui est raisonnable par essence; conséquemment il ne les place pas dans les puissances sensitives, mais dans l'intellect lui-même. Il dit encore expressément (*De animâ,* lib. III, text. 18) que l'intellect possible quand il devient chacune des choses qu'il pense, c'est-à-dire lorsque les espèces intelligibles lui font percevoir chaque objet, alors il est en acte, comme on dit qu'un savant est en acte, du moment qu'il peut agir par lui-même, c'est-à-dire d'après ses propres lumières. Il est néanmoins encore en puissance de certaine façon, mais il n'y est pas absolument comme avant d'apprendre ou de découvrir la chose. L'intellect possible renferme donc l'habitude de la science par laquelle il peut raisonner quoiqu'il ne raisonne pas toujours. En second lieu cette hypothèse est contraire à la vérité. Car comme la puissance appartient à celui de qui émane l'action, il en est de même de l'habitude. Or, l'intelligence et la considération sont l'acte propre de l'intellect. Donc l'habitude par laquelle on comprend et l'on considère existe à proprement parler dans l'intellect lui-même.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a des philosophes, comme le rapporte Simplicius (*in comment. de Prædic. cap. de Qualitate*), qui ont dit que toute opération de l'homme appartenait en quelque sorte à l'être mixte, selon l'expression d'Aristote (*De animâ,* lib. I, text. 12 et 66), et qu'en conséquence aucune habitude n'appartenait à l'âme seule, mais qu'elles appartenaient toutes à l'être mixte (2). D'où ils concluaient qu'aucune habitude n'existe dans l'intellect, puisque l'intellect est séparé. Mais ce raisonnement n'est pas convaincant. Car l'habitude n'est pas la disposition de l'objet par rapport à la puissance, mais plutôt la disposition de la puissance par rapport à l'objet. Par conséquent il faut que l'habitude soit dans la puissance qui est le principe de l'acte, mais non dans ce qui se rapporte à la puissance comme son objet (3). Or, l'acte de l'intelligence n'est commun à l'âme et au corps qu'en raison de l'imagination, comme on le voit (*De animâ,* lib. I, text. 66). Il est évident

(1) Ce sentiment était celui d'Averroës que saint Thomas a tout particulièrement réfuté.

(2) C'est-à-dire à l'essence et au corps.

(3) L'objet de l'intellect est l'espèce sensible qui est commune à l'âme et au corps et qui appartient à l'imagination.

que l'image se rapporte à l'intellect possible comme son objet, suivant ce que dit encore le philosophe (*De animâ*, lib. III, text. 3, 11, 39). D'où il résulte que l'habitude intellectuelle provient principalement de l'intellect, mais non de l'imagination qui est commune à l'âme et au corps. — Il faut donc répondre que l'intellect possible est le sujet de l'habitude. Car il est convenable que le sujet de l'habitude soit en puissance à l'égard d'une foule d'objets, et c'est précisément là le caractère de l'intellect possible. D'où il suit que l'intellect possible est le sujet des habitudes intellectuelles.

Il faut répondre au *second*, que comme la puissance par rapport à l'être sensible convient à la matière corporelle, de même la puissance par rapport à l'être intelligible convient à l'intellect possible. Donc rien n'empêche que dans l'intellect possible il n'y ait une habitude qui tienne le milieu entre la puissance pure et l'acte parfait.

Il faut répondre au *troisième*, que les puissances cognitives préparent intérieurement l'objet propre à l'intellect possible. C'est ce qui fait que la bonne disposition de ces puissances à laquelle contribue la bonne disposition du corps rend l'homme plus apte à comprendre. Ainsi l'habitude intellectuelle peut exister secondairement dans ces puissances, mais elle existe principalement dans l'intellect possible.

ARTICLE V. — Y A-T-IL DANS LA VOLONTÉ QUELQUE HABITUDE ?

1. Il semble que dans la volonté il n'y ait pas d'habitude. Car les habitudes qui sont dans l'intellect sont les espèces intelligibles par lesquelles il comprend en acte. Or, la volonté n'opère pas au moyen d'espèces. Donc la volonté n'est le sujet d'aucune habitude.

2. On ne met pas d'habitude dans l'intellect agent comme dans l'intellect possible, parce qu'il est une puissance active. Or, la volonté est la puissance la plus active, puisqu'elle meut toutes les puissances relativement à leurs actes, comme nous l'avons dit (quest. IX, art. 1). Donc il n'y a pas d'habitude dans cette faculté.

3. Les puissances naturelles n'ont pas d'habitudes, parce qu'elles sont déterminées par leur nature à un objet. Or, la volonté est par sa nature portée à tendre au bien que la raison lui prescrit. Donc elle n'a pas d'habitude.

Mais c'est le *contraire*. En effet, la justice est une habitude. Or, la justice réside dans la volonté. Car, suivant Aristote (*Eth.* lib. V, cap. 1), la justice est une habitude d'après laquelle on veut et l'on fait ce qui est juste. Donc la volonté est le sujet d'une habitude.

CONCLUSION. — Puisque la volonté est une puissance de l'âme raisonnable et que par conséquent elle peut agir de différentes manières, il est nécessaire qu'il y ait en elle une habitude qui est la justice.

Il faut répondre que toute puissance qui peut agir de différentes manières a besoin d'une habitude qui règle convenablement son action. Or, la volonté, puisqu'elle est une puissance raisonnable, peut agir de différentes manières. C'est pourquoi il faut qu'il y ait en elle une habitude qui la dirige parfaitement dans ses actes. D'ailleurs d'après la nature même de l'habitude on voit qu'elle se rapporte principalement à la volonté, puisque nous avons dit que l'habitude est ce dont on fait usage quand on veut (quest. préc. art. 3).

Il faut répondre au *premier* argument, que comme dans l'intellect il y a une espèce qui est la ressemblance de la chose comprise, de même il faut que dans la volonté et dans toute puissance appétitive il y ait quelque chose qui l'incline vers son objet, puisque l'acte de la puissance appétitive

n'est rien autre chose que cette inclination, comme nous l'avons dit (quest. XXII, art. 2, et quest. VI, art. 4). A l'égard des choses auxquelles elle est suffisamment portée par la nature de sa puissance, elle n'a pas besoin d'une qualité qui lui imprime cette impulsion. Mais comme la fin de l'homme exige que sa partie appétitive embrasse un objet déterminé auquel elle n'est pas portée par la nature de sa puissance (1) qui se rapporte à des choses multiples et diverses, il faut nécessairement que dans la volonté et dans les autres puissances appétitives il y ait des qualités qui leur donnent cette inclination, et ce sont ces qualités qu'on appelle des habitudes.

Il faut répondre au *second*, que l'intellect agent n'est qu'actif, mais qu'il n'est point du tout passif. Au contraire la volonté ainsi que toute puissance appétitive meut et est mue, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 54). Il n'y a donc pas de parité entre l'un et l'autre. Car un être qui est de quelque façon en puissance peut recevoir une habitude.

Il faut répondre au *troisième*, que la volonté est par sa nature portée à faire le bien que la raison prescrit; mais comme ce bien est multiple et divers il est nécessaire qu'elle soit portée par une habitude vers le bien particulier que la raison détermine afin que son action soit plus prompte.

ARTICLE VI. — LES ANGES ONT-ILS AUSSI DES HABITUDES ?

1. Il semble que les anges n'aient pas d'habitudes. Car saint Maxime, dans son commentaire du livre de la hiérarchie céleste de saint Denis (cap. 7), enseigne qu'il n'est pas convenable de supposer que les vertus intellectuelles ou spirituelles soient dans les esprits célestes ou dans les anges comme elles sont en nous, sous forme d'accidents, de manière qu'une chose soit dans l'autre comme dans son sujet; car tout accident se trouve exclu du céleste séjour. Or, l'habitude est un accident. Donc il n'y en a pas dans les anges.

2. Saint Denis dit (*De cœl. hier.* cap. 4) que les ordres bienheureux des essences célestes participent à la bonté de Dieu plus que tous les autres êtres. Or, ce qui est par soi est toujours antérieur et préférable à ce qui existe par un autre. Donc les essences des anges se perfectionnent par elles-mêmes en se rendant conformes à Dieu. Elles n'y sont donc pas parvenues par des habitudes. Et c'est la raison qui paraît avoir frappé saint Maxime; car il ajoute (*loc. cit.*) : S'il en était ainsi, leur essence ne subsisterait plus en elle-même, et elle n'aurait pas pu autant que possible se diviniser par elle-même.

3. L'habitude est une disposition, dit Aristote (*Met.* lib. v, text. 25); puis il ajoute : la disposition est l'ordre de ce qui a des parties. Puisque les anges sont des substances simples il semble donc qu'il n'y ait en eux ni dispositions, ni habitudes.

Mais c'est le *contraire*. Saint Denis dit (*De cœl. hier.* cap. 7) que les anges de la première hiérarchie sont appelés Flammes brûlantes, Trônes, Fleuves de sagesse, pour exprimer par ces dénominations leurs divines habitudes.

CONCLUSION. — Il n'y a pas dans les anges d'habitudes qui soient des dispositions relatives à leur etre naturel, mais il y a dans leur intellect et leur volonté des habitudes qui les disposent à s'élever jusqu'à Dieu.

Il faut répondre qu'il y a des auteurs qui ont supposé qu'il n'y avait pas d'habitudes dans les anges, mais qui ont rapporté à leur essence tout ce

(1) Tels sont les moyens considérés par rapport à la fin. Nous ne les voulons pas nécessairement parce qu'ils sont multiples et qu'il dépend de nous de préférer l'un à l'autre.

qu'ils ont dit d'eux. C'est pourquoi saint Maxime, après les paroles que nous avons rapportées, ajoute : Les habitudes et les vertus qui sont en eux sont essentielles par suite de leur immatérialité. Simplicius dit aussi dans son commentaire sur les Catégories (*in Qualit.*) que la sagesse qui est dans l'âme est une habitude, mais que celle qui est dans l'intellect est une substance, parce que tous les êtres qui sont divins se suffisent par eux-mêmes et existent en eux-mêmes. Ce sentiment est vrai dans un sens et faux dans un autre. Car il est évident, d'après ce qui a été dit précédemment (quest. XLIX, art. 4), que le sujet de l'habitude n'est que l'être en puissance. Les commentateurs que nous venons de citer, considérant que les anges sont immatériels et que la puissance de la matière n'existe pas en eux, sont partis de là pour établir qu'il ne devait y avoir en eux ni habitudes, ni accidents. Mais quoique dans les anges il n'y ait pas la puissance de la matière (1), cependant il y a en eux une puissance quelconque (car c'est le propre de Dieu d'être un acte pur). C'est pourquoi, selon ce qu'il y a en eux de potentiel, on peut reconnaître qu'ils ont besoin d'habitudes (2). Mais la puissance de la matière et la puissance de la substance intellectuelle n'étant pas de même nature, il en résulte que les habitudes qui proviennent de l'une et de l'autre ne sont pas les mêmes. C'est ce qui fait dire à Simplicius (*loc. cit.*) que les habitudes de la substance intellectuelle ne sont pas semblables aux autres, mais qu'elles ressemblent davantage aux espèces simples et immatérielles que cette substance renferme en elle-même. — Par rapport à l'habitude il y a aussi une différence entre l'entendement angélique et l'entendement humain. L'entendement humain, par là même qu'il est le dernier dans l'ordre des intelligences, est en puissance relativement à toutes les choses intelligibles, comme la matière première relativement à toutes les formes sensibles. C'est pourquoi il a besoin d'une habitude pour comprendre toutes choses. L'entendement angélique n'est pas dans le genre des choses intelligibles une pure puissance, mais il est comme un acte, non comme un acte pur (car cela n'appartient qu'à Dieu), mais comme un acte mêlé de quelque puissance, et ce qu'il y a de potentiel est d'autant moindre que l'ange est plus élevé. C'est pourquoi, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LV, art. 3), selon qu'il est en puissance l'ange a besoin d'être perfectionné habituellement par quelques espèces intelligibles relativement à son opération propre, mais selon qu'il est en acte il peut par son essence comprendre certaines choses ; ainsi il se comprend au moins lui-même et les autres choses selon le mode de sa substance, comme on le voit (*De causis*, prop. 8 et 13), et il les comprend d'autant plus parfaitement qu'il est plus parfait lui-même. Mais comme aucun ange ne s'élève jusqu'à la perfection de Dieu et qu'il en est infiniment éloigné, et que d'ailleurs ils sont tous en puissance par rapport à cet acte pur, ils ont besoin d'habitudes (3) pour s'élever jusqu'à lui par l'intellect et la volonté, et c'est pour ce motif que saint Denis (*loc. cit.*) appelle *déiformes* les habitudes par lesquelles ils deviennent semblables à Dieu. Mais il n'y a pas en eux d'habitudes qui se rapportent à leur être naturel (4), puisqu'ils sont immatériels.

(1) Ils ne sont pas en puissance à la façon de la matière qui est susceptible de revêtir différentes formes.

(2) Il faut qu'il y ait en eux quelque puissance opérative qui réponde à ce qu'ils ont de potentiel.

(3) Ces habitudes doivent être surnaturelles, ce qui explique la qualification que saint Denis leur donne.

(4) Ces sortes d'habitudes ne se trouvent que dans un sujet matériel susceptible d'une forme. Elles sont d'ailleurs des dispositions à l'être naturel ; dispositions dont les anges n'ont nullement besoin.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage de saint Maxime doit s'entendre des habitudes et des accidents matériels.

Il faut répondre au *second*, que pour ce qui est de leur essence les anges n'ont pas besoin d'habitude. Mais comme ils n'existent pas par eux-mêmes sans participer à la sagesse et à la bonté divine, il s'ensuit qu'il est nécessaire de mettre en eux des habitudes, selon qu'ils ont besoin de cette participation extérieure.

Il faut répondre au *troisième*, que l'essence des anges n'a pas de parties, mais ils en ont sous le rapport de la puissance en ce sens que leur intellect est perfectionné par plusieurs espèces, et leur volonté se rapporte à plusieurs objets.

QUESTION LI.

DE LA CAUSE DES HABITUDES CONSIDÉRÉE PAR RAPPORT A LEUR FORMATION.

Après avoir parlé du sujet des habitudes, nous avons maintenant à nous occuper de leur cause. Nous la considérerons d'abord par rapport à leur formation, ensuite par rapport à leur accroissement et enfin par rapport à leur affaiblissement et à leur perte. — A l'égard de leur formation quatre questions se présentent : 1° Y a-t-il quelque habitude qui provienne de la nature ? — 2° Y a-t-il quelque habitude qui soit l'effet des actes ? — 3° Un seul acte peut-il produire une habitude ? — 4° Y a-t-il dans les hommes des habitudes qui viennent de Dieu ?

ARTICLE I. — Y A-T-IL QUELQUE HABITUDE QUI PROVIENNE DE LA NATURE ?

1. Il semble qu'aucune habitude ne provienne de la nature. Car l'usage des choses qui viennent de la nature n'est pas soumis à la volonté. Or, l'habitude est une chose dont on fait usage quand on veut, comme le dit le commentateur (*De animâ*, lib. III, text. 18). Donc l'habitude ne provient pas de la nature.

2. La nature ne fait pas par deux ce qu'elle peut faire par un seul. Or, les puissances de l'âme procèdent de la nature. Si donc les habitudes des puissances en provenaient aussi, les habitudes et les puissances ne feraient qu'un.

3. La nature ne fait pas défaut dans les choses nécessaires. Or, les habitudes sont nécessaires pour bien agir, comme nous l'avons dit (quest. XLIX, art. 4). Si donc il y avait des habitudes qui vinssent de la nature, il semble que la nature ne manquerait pas de produire toutes les habitudes nécessaires. Puisqu'il est évident que cela n'est pas, il s'ensuit que l'habitude ne provient pas de la nature.

Mais c'est le *contraire*. Aristote place (*Eth.* lib. VI, cap. 6) parmi les autres habitudes l'intelligence des principes qui provient de la nature. Car nous disons que les premiers principes nous sont naturellement connus.

CONCLUSION. — Puisque parmi les autres habitudes l'intelligence des principes est innée à tout le monde, il y a une habitude qui nous vient de la nature.

Il faut répondre qu'une chose peut être naturelle à une autre de deux manières : 1° selon la nature de l'espèce, comme il est naturel à l'homme de rire et au feu de s'élever en l'air ; 2° selon la nature de l'individu, comme il est naturel à Socrate ou à Platon d'être malade ou en santé d'après leur propre complexion. On peut encore, sous ces deux rapports, dire qu'une chose est naturelle en deux sens : quand elle vient tout entière de la nature, ou qu'elle vient en partie de la nature et en partie d'un principe extérieur. Ainsi quand on guérit quelqu'un par lui-même, sa santé est entièrement l'effet de la nature ; mais quand on le guérit avec l'aide de la mé-

decine, sa guérison est en partie l'effet de la nature et en partie l'effet d'un principe extérieur. Si donc nous parlons de l'habitude selon qu'elle est une disposition du sujet par rapport à la forme ou à la nature, prise peu importe dans lequel des sens que nous venons de déterminer, elle est naturelle. Car il y a une disposition naturelle qui est essentielle à l'espèce humaine en dehors de laquelle aucun homme ne se trouve, et c'est cette disposition naturelle qui se rapporte à la nature de l'espèce (1). Mais cette disposition ayant une certaine largeur, il arrive qu'elle convient dans des degrés divers à des hommes différents selon la nature des individus. Elle peut venir totalement de la nature, ou elle peut venir partie de la nature et partie d'un principe extérieur, comme nous l'avons dit en parlant de ceux que l'art guérit. — L'habitude, qui est une disposition à l'action et qui a pour sujet une des puissances de l'âme, comme nous l'avons dit (quest. L, art. 2), peut être naturelle selon la nature de l'espèce et selon la nature de l'individu; selon la nature de l'espèce, d'après le rapport qu'elle a avec l'âme qui est notre principe spécifique (2), puisqu'elle est la forme du corps ; selon la nature de l'individu, par rapport au corps qui est notre principe matériel (3). Cependant sous ces deux rapports il n'y a pas dans l'homme d'habitudes naturelles qui proviennent entièrement de la nature. Mais il y en a dans les anges, parce qu'ils ont naturellement en eux des espèces intelligibles, ce que n'a pas la nature humaine, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LV, art. 2). Il y a donc dans les hommes quelques habitudes naturelles qui procèdent partie de leur nature et partie d'un principe extérieur. Mais ces habitudes ne sont pas les mêmes dans les puissances cognitives que dans les puissances appétitives. Dans les puissances cognitives il peut y avoir des habitudes dont le commencement est naturel, et cela sous le rapport de la nature de l'espèce et de la nature de l'individu. Par rapport à la nature de l'espèce cette habitude vient de l'âme; c'est ainsi qu'on dit que l'intelligence des principes est une habitude naturelle. Car, d'après la nature de l'âme intellectuelle, il est constant qu'une fois que l'homme sait ce qu'est le tout et ce qu'est la partie, il connaît que le tout est plus grand que la partie, et il en est de même du reste. Mais il ne peut connaître ce qu'est le tout et ce qu'est la partie que par les espèces intelligibles qu'il reçoit des images sensibles. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Post.* lib. II, text. ult.) que la connaissance des principes nous arrive par les sens. Par rapport à la nature de l'individu il y a aussi une habitude cognitive dont le commencement est naturel. Ainsi par la disposition de ses organes un homme est plus apte à bien concevoir qu'un autre, selon que nous avons besoin pour comprendre des puissances sensitives. — Pour les puissances appétitives il n'y a pas d'habitude qui soit naturelle dans sa formation (4) du côté de l'âme. Il n'y en a pas quant à la substance de l'habitude, il y en a seulement quant à ses principes. C'est ainsi qu'on dit que les principes du droit commun sont des semences de vertus. Et il en est ainsi, parce que l'inclination de la puissance vers les objets qui lui sont propres et qui semble être le commencement de l'habitude, n'appartient pas à l'habitude elle-même, mais plutôt à la nature de la puissance. Mais du côté du corps, par rapport à la nature de l'individu, il y

(1) Ainsi la santé est une habitude naturelle par rapport à notre espèce, parce que l'espèce humaine ne peut exister sans une santé quelconque.

(2) Ainsi il y a des habitudes qui résultent de notre forme spécifique, comme la connaissance des vérités premières.

(3) Telles sont les habitudes qui résultent de la nature particulière du tempérament.

(4) C'est-à-dire, il n'y a pas d'habitude naturelle qui ait dans l'âme une première disposition qui soit un commencement de développement par rapport à la substance de l'habitude elle-même.

a des habitudes appétitives dont la formation ou le principe est naturel. Car il y en a qui, d'après la complexion propre de leur corps, sont disposés à la chasteté, ou à la douceur, ou à d'autres habitudes.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette objection repose sur la nature selon qu'on la considère comme opposée à la raison et à la volonté (1), quoique la raison et la volonté appartiennent d'ailleurs à la nature humaine.

Il faut répondre au *second*, qu'on peut naturellement surajouter à la puissance quelque chose qui ne peut appartenir à la puissance elle-même. Ainsi dans les anges il ne peut appartenir à leur puissance intellectuelle de connaître par elle-même toutes choses, parce qu'il faudrait qu'elle fût l'acte de tout ce qui existe, ce qui n'appartient qu'à Dieu. Car ce qui fait connaître une chose doit être la ressemblance actuelle de l'objet qu'on connaît; d'où il suit que si la puissance de l'ange connaissait par elle-même toutes choses, elle serait la ressemblance et l'acte de tout ce qui existe. Il est donc nécessaire qu'on surajoute à leur puissance intellectuelle des espèces intelligibles qui sont les ressemblances des choses qu'ils comprennent. C'est ainsi que par la participation de la sagesse divine et non par leur essence propre ils peuvent avoir en acte l'intelligence des choses qu'ils comprennent. Il est par là même évident que tout ce qui appartient à l'habitude naturelle ne peut pas appartenir à la puissance.

Il faut répondre au *troisième*, que la nature ne se rapporte pas de la même manière à toutes les différentes habitudes, parce qu'il y en a qui peuvent provenir d'elle et d'autres qui n'en proviennent pas, comme nous l'avons dit (*in solut. præc.*). C'est pourquoi il ne s'ensuit pas, s'il y a des habitudes naturelles, qu'elles le soient toutes.

ARTICLE II. — Y A-T-IL QUELQUE HABITUDE QUI RÉSULTE DES ACTES?

1. Il semble qu'aucune habitude ne puisse être produite par un acte. Car l'habitude est une qualité, comme nous l'avons dit (quest. XLIX, art. 1). Or, toute qualité est produite dans un sujet selon qu'il est capable de la recevoir. Donc, puisque l'agent par là même qu'il agit ne reçoit pas quelque chose, mais émet plutôt quelque chose hors de lui, il semble qu'une habitude ne puisse être produite dans un agent par ses propres actes.

2. Le sujet dans lequel est produite une qualité est mû par rapport à cette qualité, comme on le voit à l'égard des choses qui sont échauffées ou refroidies. D'un autre côté ce qui produit l'acte d'où résulte la qualit communique un mouvement, comme on le voit par ce qui échauffe ou ce qui refroidit. Si donc une habitude était produite dans un sujet par son acte il s'ensuivrait que le moteur et celui qui est mû, l'agent et le patient seraient une même chose; ce qui est impossible, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. III, text. 8).

3. L'effet ne peut pas être plus noble que sa cause. Or, l'habitude est plus noble que l'acte qui la précède; ce qui est évident, puisqu'elle rend les actes plus nobles. Donc l'habitude ne peut pas être produite par l'acte qui la précède.

Mais c'est le *contraire*. Aristote enseigne (*Eth.* lib. II, cap. 1 et 2) que les habitudes des vertus et des vices proviennent des actes.

CONCLUSION. — Les actes multipliés produisent dans la puissance passive qui est mue une qualité qu'on nomme une habitude.

Il faut répondre qu'un agent n'a quelquefois qu'un seul principe actif qui produit son acte. Ainsi il n'y a dans le feu qu'un seul principe actif qui est

(1) C'est ainsi qu'on distingue dans l'homme ce qui est naturel, ce qui est raisonnable et ce qui est volontaire.

celui de la chaleur. Dans un agent de cette nature les actes ne peuvent produire une habitude. De là il arrive que les choses naturelles ne peuvent être soumises à la coutume, ni modifiées par elle (*Eth.* lib. II *in princ.*). Mais il y a des agents qui renferment en eux le principe actif et le principe passif de leurs actes, comme on le voit au sujet des actes humains. Car les actes de la vertu appétitive procèdent de la puissance appétitive selon qu'elle est mue par la puissance cognitive qui représente son objet. De plus la puissance intellectuelle, quand elle raisonne sur les conclusions, a sa proposition qui est connue par elle-même comme son principe actif. Ainsi ces actes peuvent produire dans les agents des habitudes non par rapport au premier principe actif, mais par rapport au principe de l'acte qui meut et qui est mû (1). Car tout ce qui est passif et tout ce qui est mû par un autre, emprunte à l'action de l'agent sa disposition. C'est pourquoi la réitération des actes produit dans la puissance passive qui est mue une qualité qu'on nomme habitude. C'est ainsi que les habitudes des vertus morales sont produites dans les puissances appétitives selon que celles-ci sont mues par la raison, et que les habitudes des sciences sont produites dans l'intellect selon qu'il est mû par les propositions ou les vérités premières.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'agent, comme tel, ne reçoit rien, mais selon qu'il est mû par un autre il reçoit de son moteur quelque chose, et c'est ainsi que l'habitude se produit.

Il faut répondre au *second*, que le même être ne peut être sous le même rapport moteur et mobile. Mais rien n'empêche que le même être soit mû par lui-même sous des rapports divers, comme le prouve Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 28).

Il faut répondre au *troisième*, que l'acte qui précède l'habitude, selon qu'il procède d'un principe actif, procède d'un principe plus noble que l'habitude qu'il engendre : comme la raison est un principe plus noble que l'habitude de la vertu morale produite par la réitération des actions dans la puissance appétitive, et comme l'intelligence des principes est plus noble que la science des conclusions.

ARTICLE III. — UN SEUL ACTE PEUT-IL PRODUIRE UNE HABITUDE ?

1. Il semble qu'un seul acte puisse produire une habitude. Car la démonstration est l'acte de la raison. Or, une démonstration produit la science qui est l'habitude d'une conclusion. Donc une habitude peut provenir d'un acte unique.

2. Comme un acte augmente quand on le multiplie, il en est de même quand on lui donne de l'intensité. Or, la multiplication des actes produit l'habitude. Donc si un acte a beaucoup d'intensité il pourra également produire une habitude.

3. La santé et la maladie sont des habitudes. Or, un seul acte peut guérir l'homme ou le rendre malade. Donc un seul acte peut produire une habitude.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. I, cap. 6) que comme le printemps n'est pas produit par une seule hirondelle, ni par une seule journée ; de même un jour ou un temps court ne rend pas l'homme heureux. Mais le bonheur est une action habituellement conforme à la vertu parfaite, comme le dit le même philosophe (*Eth.* lib. I, cap. 9 et 12). Donc l'habitude de la vertu et pour la même raison toutes les autres habitudes ne sont pas l'effet d'un seul acte.

CONCLUSION. — Il est nécessaire que l'habitude de la vertu résulte de plusieurs

(1) C'est-à-dire que les habitudes se forment dans les puissances selon que celles-ci sont passives et mues par une autre, mais non selon qu'elles sont actives.

actes, mais les habitudes des puissances cognitives, comme celles du corps, s'acquièrent quelquefois par un acte unique.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'habitude est engendrée par l'acte en ce sens que la puissance passive est mue par un principe actif. Mais pour qu'une qualité soit produite dans un être passif, il faut que le principe actif l'emporte totalement sur le principe passif. Ainsi nous voyons que le feu ne pouvant pas totalement vaincre le combustible qu'on lui offre ne s'enflamme pas aussitôt, mais il écarte peu à peu les dispositions qui lui sont contraires, afin qu'en s'en rendant complétement maître il lui imprime sa ressemblance. Or, il est évident que le principe actif, qui est la raison, ne peut pas complétement triompher de la puissance appétitive par un seul acte, parce que cette puissance se rapporte de différentes manières à divers objets. La raison à la vérité juge par un acte unique qu'on doit désirer telle ou telle chose selon des circonstances particulières et sous un rapport déterminé. Mais par là même la puissance appétitive n'est pas totalement vaincue au point de se porter vers le même objet (1), comme il arrive lorsque la répétition des mêmes actes lui ont rendu cette inclination naturelle et ont formé en elle cette habitude. C'est pourquoi l'habitude de la vertu ne peut être l'effet d'un acte unique, mais elle est l'effet de plusieurs. — A l'égard des puissances cognitives il est à remarquer qu'il y a deux sortes de passivité : l'une qui est l'intellect possible lui-même, et l'autre qu'Aristote appelle l'intellect passif (*De animâ*, lib. III, text. 20), qui est la raison particulière, c'est-à-dire la pensée accompagnée de la mémoire et de l'imagination. Par rapport à la première passivité, il peut y avoir un principe actif qui par un seul acte triomphe complétement de la puissance du principe passif. Ainsi une seule proposition évidente porte la conviction dans l'intelligence et la fait adhérer fortement à une conclusion; ce que ne produit pas une proposition probable. C'est pourquoi quand il s'agit d'opinion il faut une foule d'actes rationnels pour produire une habitude, même du côté de l'intellect possible. Mais un seul acte rationnel peut produire une habitude scientifique par rapport à l'intellect possible (2). Au contraire par rapport aux puissances cognitives inférieures il est nécessaire qu'on répète plusieurs fois la même chose afin de l'imprimer dans la mémoire. C'est ce qui fait dire à Aristote (*De mem. et reminisc.* cap. 2) que la réflexion affermit la mémoire. Quant aux habitudes corporelles il est possible qu'elles résultent d'un seul acte, si le principe actif est doué d'une grande puissance. Ainsi quelquefois une médecine forte rétablit immédiatement la santé.

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE IV. — Y A-T-IL DANS LES HOMMES DES HABITUDES INFUSES QUI VIENNENT DE DIEU?

1. Il semble qu'il n'y ait pas dans les hommes d'habitudes infuses qui viennent de Dieu. Car Dieu est le même pour tous. Si donc il infusait des habitudes dans les uns, il les infuserait dans tous les autres; ce qui est évidemment faux.

2. Dieu opère en tous selon le mode qui convient à leur nature; parce que c'est à sa divine providence à conserver l'ordre naturel, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Or, dans l'homme les habitudes sont naturel-

(1) Il reste toujours dans la puissance appétitive de l'inclination pour les autres choses dont la raison lui commande de s'abstenir. Et ce penchant ne peut être affaibli que par la réitération des mêmes actes de vertu.

(2) Il en est ainsi parce que la vérité ne trouve pas d'obstacle dans l'intellect possible.

lement produites par les actes, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc Dieu ne produit pas d'habitudes dans les hommes sans qu'ils agissent.

3. Si Dieu infuse en nous une habitude, et que par cette habitude nous produisions plusieurs actes, ces actes produisent à leur tour une habitude semblable, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 1 et 2) : il arrivera qu'il y aura dans le même sujet deux habitudes de la même espèce, dont l'une sera acquise et l'autre infuse, ce qui paraît impossible, parce que deux formes de la même espèce ne peuvent exister dans le même sujet. Donc il n'y a pas d'habitude infuse dans l'homme qui vienne de Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (*Eccles.* XV, 5) : *Le Seigneur l'a rempli de l'esprit de sagesse et d'intelligence.* Or, la sagesse et l'intelligence sont des habitudes. Donc il y a dans l'homme des habitudes infuses qui viennent de Dieu.

CONCLUSION. — L'homme étant disposé à sa fin, qui surpasse les forces de la nature humaine, par certaines habitudes, il est nécessaire que ces habitudes lui aient été infuses par Dieu.

Il faut répondre qu'il y a des habitudes infuses de Dieu dans l'homme pour deux raisons. La première, c'est qu'il y a des habitudes par lesquelles l'homme est bien disposé à l'égard de sa fin qui surpasse les forces de la nature humaine, et qui est sa béatitude dernière et parfaite, comme nous l'avons dit (quest. V, art. 5). Comme les habitudes doivent être proportionnées à l'objet auquel elles disposent l'homme, il s'ensuit nécessairement que celles qui le disposent à cette fin surpassent les forces de sa nature, et par conséquent qu'elles ne peuvent exister en lui qu'autant qu'elles y sont mises par Dieu, comme il en est de toutes les vertus gratuites (1). — La seconde raison c'est que Dieu peut produire les effets des causes secondes, sans le concours de ces causes, comme nous l'avons dit (part. I, quest. CV, art. 6). Ainsi, comme il produit quelquefois la santé sans cause naturelle, pour montrer sa puissance, et qu'il fait par lui-même ce qu'il pourrait faire par la nature, de même pour montrer sa vertu il infuse quelquefois dans les hommes des habitudes qui auraient pu être l'effet d'une cause naturelle. C'est ainsi qu'il a donné aux apôtres la science des Ecritures et des langues, que les hommes peuvent obtenir par l'étude ou l'usage, quoique plus imparfaitement.

Il faut répondre au *premier* argument, que Dieu est par sa nature le même pour tous ; mais dans l'ordre de sa sagesse, pour une raison déterminée, il accorde à quelques-uns ce qu'il n'accorde pas à d'autres.

Il faut répondre au *second*, que de ce que Dieu agit dans tous les êtres selon leur mode d'existence il ne s'ensuit pas qu'il n'opère pas ce que la nature ne peut opérer, mais il s'ensuit seulement qu'il ne fait rien d'absolument contraire à leur nature.

Il faut répondre au *troisième*, que les actes produits par une habitude infuse ne produisent pas une autre habitude, mais ils confirment celle qui préexiste, comme une médecine prise par un homme en bonne santé ne lui procure pas une autre santé, mais fortifie celle qu'il avait déjà auparavant.

(1) Comme la foi, l'espérance, la charité et la grâce.

QUESTION LII.

DU DÉVELOPPEMENT DES HABITUDES.

Après avoir parlé de la formation des habitudes, nous avons à nous occuper de leur développement. — A ce sujet trois questions se présentent : 1° Les habitudes se fortifient-elles? — 2° Augmentent-elles par addition? — 3° Tout acte ajoute-t-il à l'habitude?

ARTICLE I. — LES HABITUDES AUGMENTENT-ELLES OU SE FORTIFIENT-ELLES?

1. Il semble que les habitudes ne puissent être augmentées. Car l'augmentation se rapporte à la quantité, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. v, text. 18). Or, les habitudes n'appartiennent pas au genre de la quantité (1). Donc elles ne sont pas susceptibles d'accroissement.

2. L'habitude est une perfection, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. vii, text. 17 et 18). Or, la perfection impliquant la fin et le terme ne paraît pas capable de plus et de moins. Donc l'habitude ne peut pas être augmentée.

3. Dans les choses qui sont capables de plus et de moins il arrive qu'il y a altération : car on dit qu'une chose s'altère quand de moins chaude elle le devient davantage. Or, dans les habitudes il n'y a pas d'altération, comme le prouve Aristote (*Phys.* lib. vii, text. 15 et 17). Donc les habitudes ne peuvent être augmentées.

Mais c'est le *contraire*. La foi est une habitude et elle s'accroît. Car les disciples disaient à leur divin maître (Luc. xvii, 5) : *Seigneur, augmentez notre foi.* Donc les habitudes s'accroissent.

CONCLUSION. — Les habitudes et les dispositions considérées en elles-mêmes ou relativement, et selon que les sujets y participent, peuvent être plus ou moins fortes et sont par conséquent susceptibles d'accroissement.

Il faut répondre que le mot accroissement ou augmentation, comme tout ce qui appartient à la quantité, se transporte métaphoriquement des quantités corporelles aux choses spirituelles et intellectuelles par suite de la communauté de nature qu'il y a entre notre entendement et les choses matérielles qui tombent sous l'imagination. Or, dans les quantités corporelles on dit qu'une chose est grande selon qu'elle parvient au degré de quantité qu'elle doit avoir. Ainsi une quantité qu'on trouve grande pour un homme, n'est pas considérée comme telle dans un éléphant. Par rapport à la forme nous disons donc qu'une chose est grande quand elle est arrivée à sa perfection. Et comme le bien est de même nature que la perfection, il s'ensuit que pour les êtres qui ne sont pas grands par leur masse, être plus grand ou être meilleur c'est la même chose, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. vi, cap. 8). Mais la perfection de la forme peut se considérer de deux manières : 1° en elle-même; 2° selon que le sujet y participe. Quand on considère la perfection de la forme en elle-même, on dit qu'elle est grande ou petite; ainsi on dit qu'on a beaucoup ou peu de beauté, une grande ou une petite science. Quand on considère la perfection de la forme selon que le sujet y participe, on emploie *le plus* et *le moins* : ainsi on dit du sujet qu'il est plus ou moins blanc, plus ou moins sain. Toutefois cette distinction ne suppose pas que la forme existe en dehors de la matière et du sujet; mais elle s'appuie sur ce que la forme est autre considérée dans son espèce que dans le sujet qui y participe. — D'après cela, touchant l'augmentation et la diminution des habitudes et des formes, il y a parmi les philosophes quatre opinions, comme le rapporte Simplicius dans son commentaire des

(1) Elles appartiennent à la qualité.

Catégories (*in Prædic. qualit.*). En effet Plotin et les autres platoniciens supposaient que les qualités et les habitudes étaient susceptibles de plus et de moins, parce qu'elles étaient matérielles et qu'elles avaient quelque chose d'indéterminé par suite de l'infinité de la matière. D'autres pensaient au contraire que les qualités et les habitudes n'étaient pas par elles-mêmes susceptibles de plus et de moins; mais qu'on leur appliquait le plus et le moins selon leur diverse participation; ainsi le plus et le moins ne se rapportent pas à la justice, mais au juste. Aristote est de cette opinion dans ses Catégories (*in Prædic. qualit.*). La troisième opinion, qui tient le milieu entre les deux précédentes, est celle des stoïciens. Ils supposaient qu'il y a des habitudes qui sont susceptibles de plus et de moins, comme les arts, mais qu'il y en a d'autres qui ne le sont pas comme les vertus (1). Enfin la quatrième opinion a été celle des philosophes qui enseignaient que les qualités et les formes immatérielles ne sont pas susceptibles de plus et de moins, mais qu'il en est autrement des qualités et des formes matérielles (2). — Pour découvrir la vérité à cet égard, il faut observer que ce qui assigne à un objet son espèce, doit être fixe, stable et en quelque sorte indivisible. En effet tout ce qui a ce caractère est renfermé sous cette espèce, et tout ce qui s'en éloigne en plus ou en moins appartient à une autre espèce plus parfaite ou plus imparfaite. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Met.* lib. VIII, text. 10) que les espèces des choses sont comme les nombres qui changent d'espèces si l'on y ajoute ou si l'on en retranche quelque chose. Si donc une forme ou une substance quelconque appartient par elle-même, ou par une partie d'elle-même à une espèce, il faut qu'elle ait, considérée en elle-même, une raison déterminée qui ne soit pas susceptible de plus et de moins. Telles sont la chaleur, la blancheur et les autres qualités absolues qui ne dépendent point d'un rapport quelconque, et telle est à plus forte raison la substance qui est l'être par elle-même (3). Quant aux formes relatives qui tirent leur espèce d'un objet auquel elles se rapportent, elles peuvent en elles-mêmes varier en plus ou en moins; elles sont cependant de la même espèce, par suite de l'unité de l'objet auquel elles se rapportent et qui les spécifie. C'est ainsi que le mouvement est en lui-même plus ou moins rapide; son espèce reste néanmoins la même, à cause de l'unité du terme qui la détermine. On peut en dire autant de la santé. Car le corps est en santé quand il est dans la disposition qui convient à la nature animale, et comme il y a différentes dispositions qui peuvent lui convenir, il s'ensuit que la disposition du corps peut varier du plus au moins, sans que la condition essentielle de la santé cesse d'exister. D'où Aristote conclut (*Eth.* lib. X, cap. 3) que la santé elle-même est capable de plus et de moins. En effet la mesure n'est pas la même pour tous, ni pour le même individu dans tous les temps : tout en s'affaiblissant la santé subsiste cependant jusqu'à un certain point. Ces différentes dispositions ou ces diverses mesures d'après lesquelles on apprécie la santé, sont susceptibles d'excès et de défaut; par conséquent si on ne donnait le nom de santé qu'à la mesure la plus parfaite, alors on ne dirait pas qu'elle est plus ou moins bonne (4). Ainsi donc on voit de quelle manière une qualité ou une forme peut être augmentée ou diminuée par elle-même, et de quelle manière elle

(1) Ils faisaient consister la vertu dans un point indivisible.

(2) Saint Thomas n'admet aucun de ces sentiments et prouve qu'ils sont erronés totalement ou partiellement.

(3) Ainsi les formes qui sont établies en leur espèce par une chose absolue et constitutive de leur essence ne sont susceptibles ni de plus ni de moins.

(4) Ce qui fait que les formes relatives sont susceptibles de plus et de moins, c'est qu'elles peuvent approcher plus ou moins du terme auquel elles se rapportent.

ne peut pas l'être. — Si on considère la qualité ou la forme selon la participation du sujet, on trouvera encore qu'il y a des qualités et des formes susceptibles de plus et de moins, et d'autres qui ne le sont pas. Simplicius (*loc. cit.*) attribue la cause de cette différence à ce que la substance ne peut par elle-même recevoir le plus et le moins, parce qu'elle est l'être absolu, et que pour ce motif toute forme à laquelle le sujet participe substantiellement n'est pas susceptible d'accroissement et de diminution. C'est ce qui fait que dans le genre de la substance il n'y a rien qu'on désigne par le plus et le moins. Et parce que la quantité se rapproche de la substance, et que la forme et la figure suivent la quantité, il en résulte que sous ce rapport elles ne sont pas susceptibles de plus ou de moins. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Phys.* lib. VII, text. 15), que quand un être reçoit une forme et une figure, on ne dit pas qu'il est altéré, mais plutôt qu'il est fait ou produit. Quant aux autres qualités qui s'éloignent davantage de la substance, et qui sont unies à la passivité et à l'activité (1), elles reçoivent le plus et le moins selon la participation du sujet. — Mais il est possible de donner une explication plus complète de cette différence. Car, comme nous l'avons dit, ce qui détermine l'espèce d'un être, doit être fixe, stable et indivisible. Il peut donc se faire de deux manières que le sujet ne participe pas à la forme selon le plus et le moins : 1° parce que le sujet participe à l'espèce en elle-même; de là il arrive qu'on ne participe à aucune forme substantielle selon le plus et le moins. C'est pourquoi Aristote dit (*Met.* lib. VIII, text. 10), que comme le nombre n'admet pas le plus et le moins, de même la substance considérée dans son espèce, c'est-à-dire par rapport à la participation de sa forme spécifique. Mais si on la considère avec la matière, c'est-à-dire selon ses dispositions matérielles, on trouve en elle le plus et le moins. 2° La même chose peut arriver parce que l'indivisibilité étant de l'essence de la forme, il est nécessaire que si une chose participe à la forme, elle y participe selon la nature de son indivisibilité. D'où il suit que les espèces des nombres ne sont pas susceptibles de plus et de moins, parce que chacune d'elles est formée par l'unité qui est indivisible. La même raison existe à l'égard des différentes espèces de quantité continue qui se prennent des nombres, comme deux coudées, trois coudées; pour les relations, comme le double et le triple; pour les figures, comme le triangle et le tétragone. Aristote donne cette raison (*in Prædic. qualit.*), lorsqu'il se demande pourquoi les figures ne sont pas susceptibles de plus et de moins, et qu'il répond : que tout ce qui admet la définition ou l'essence du triangle ou du cercle est triangle ou cercle de la même façon, parce que l'indivisibilité est de l'essence de ces formes; par conséquent tous les êtres qui y participent y participent indivisiblement. — Il est donc évident que quand les habitudes et les dispositions sont relatives (2), comme le dit Aristote (*Phys.* lib. VII, text. 17), il peut y avoir en elles augmentation et diminution. Dans un cas elles peuvent aussi en elles-mêmes être susceptibles de plus et de moins, selon qu'on dit que la santé est plus ou moins bonne, la science plus ou moins grande quand elle embrasse plus ou moins d'objets (3). Enfin il peut en être ainsi selon la participation du sujet. Ainsi la science ou la santé est reçue dans l'un mieux que dans l'autre, selon la diversité d'aptitude qui résulte soit de la nature, soit du travail. Car l'habitude et la disposition ne spécifient pas le sujet qui les possède, et

(1) C'est-à-dire dont la participation a lieu par l'entremise de l'action ou de la passion, comme la chaleur et le froid, la science et la santé; le sujet peut y participer plus ou moins.

(2) Saint Thomas résume ici tout ce qui précède.

(3) Ainsi la science de toutes les vérités de l'ordre naturel est plus grande que celle qui n'en renferme qu'une partie,

ne sont pas essentiellement indivisibles (1). Nous dirons (quest. LXVI) d'ailleurs ce qu'il en est d'elles par rapport à la vertu.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme le mot de grandeur est emprunté aux quantités corporelles pour être appliqué aux perfections intelligibles des formes, il en est de même du mot augmentation qui a la grandeur pour terme.

Il faut répondre au *second*, que l'habitude est une perfection, mais cette perfection n'est pas telle qu'elle soit le terme de son sujet; elle lui donne son être spécifique, mais il n'est pas dans sa nature de renfermer son terme comme les espèces des nombres; par conséquent rien n'empêche qu'elle ne soit susceptible de plus et de moins.

Il faut répondre au *troisième*, que l'altération se rapporte directement aux qualités de la troisième espèce; mais elle peut secondairement appartenir aux qualités de la première. En effet qu'il y ait altération sous le rapport du chaud et du froid, il s'ensuit que l'animal change sous le rapport de la santé et de la maladie. De même qu'il y ait altération dans les passions de l'appétit sensitif ou dans les puissances sensitives-cognitives, il en résulte un changement par rapport à la science et à la vertu, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. VII, text. 20).

ARTICLE II. — LES HABITUDES S'AUGMENTENT-ELLES PAR ADDITION?

1. Il semble que les habitudes s'augmentent par addition. Car le mot d'augmentation, comme nous l'avons dit (art. 1), a été transporté des quantités corporelles aux formes. Or, dans les quantités corporelles il n'y a pas d'augmentation sans addition. C'est ce qui fait dire à Aristote (*De Gen.* lib. I, text. 31) que l'augmentation est une addition faite à une grandeur préexistante. Donc dans les habitudes il n'y a pas d'augmentation qui ne se fasse par addition.

2. L'habitude n'est augmentée que par un agent. Or, tout agent produit quelque chose dans le sujet qui subit son action; ainsi l'agent qui échauffe produit la chaleur dans le sujet qui est échauffé. Donc il ne peut pas y avoir augmentation sans qu'il n'y ait addition.

3. Comme ce qui n'est pas blanc est en puissance à l'égard de ce qui l'est, de même ce qui est moins blanc est en puissance par rapport à ce qui l'est davantage. Or, ce qui n'est pas blanc ne devient tel qu'en acquérant de la blancheur. Donc ce qui est moins blanc ne devient plus blanc que par suite d'une nouvelle blancheur qui s'y surajoute.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Phys.* lib. IV, text. 84) : Ce qui est chaud le devient davantage sans qu'on produise dans la matière une chaleur qui n'existait pas quand elle était moins échauffée. Donc pour la même raison il y a augmentation dans les autres formes sans qu'il y ait addition.

CONCLUSION. — Les habitudes s'augmentent selon la participation du sujet, c'est-à-dire suivant que le sujet participe plus parfaitement à une forme préexistante, mais elle ne s'augmente pas par l'addition d'une forme à une autre. Cependant on dit quelquefois que la science s'augmente en s'ajoutant à elle-même selon qu'elle s'étend à un plus grand nombre d'objets.

Il faut répondre que la solution de cette question dépend de ce que nous avons dit précédemment. En effet nous avons vu (art. 1 huj. quæst.) que l'augmentation et l'affaiblissement des formes susceptibles de plus et de moins provient non pas de la forme considérée en elle-même, mais de la

(1) Par là même qu'elles ne constituent pas leur sujet dans son espèce, ces formes ne sont pas absolues, et comme elles ne consistent pas dans un point indivisible, elles offrent une certaine latitude. Ainsi on peut avoir plus ou moins de santé, plus ou moins de science.

participation même du sujet. C'est pourquoi cette augmentation des habitudes et des autres formes ne résulte pas de ce qu'une forme s'ajoute à une autre, mais de ce que le sujet participe plus ou moins parfaitement à une seule et même forme. Comme un agent qui est en acte rend un objet actuellement chaud en le faisant participer à cette forme sans produire la forme elle-même, ainsi que le démontre Aristote (*Met.* lib. VII, text. 32), de même l'intensité d'action de l'agent rend l'objet plus chaud en le faisant participer plus parfaitement à cette forme, sans rien ajouter à la forme elle-même (1). Car si on admettait dans les formes une augmentation par addition, elle ne pourrait provenir que de la forme elle-même ou du sujet. Si cette addition se rapportait à la forme, nous avons déjà dit (art. préc.) que toute addition ou toute soustraction semblable en changerait l'espèce. Ainsi l'espèce de la couleur change quand on passe du pâle au blanc. Si on la rapportait au sujet elle ne pourrait avoir lieu qu'autant qu'une partie du sujet recevrait une forme qu'auparavant elle n'avait pas, comme si l'on disait que le froid augmente dans un homme qui ne le ressentait d'abord que dans une partie du corps, et qui l'éprouve ensuite en plusieurs endroits. Ou bien il faudrait dire qu'il en est ainsi parce qu'un sujet participant à la même forme s'est adjoint à un autre; comme si on ajoutait un objet chaud à un autre qui est chaud également, ou un objet blanc à un autre qui l'est aussi. Dans ce cas-là on ne dit pas qu'une chose est plus blanche ou plus chaude, mais plus grande (2). Mais comme il y a des accidents qui sont susceptibles d'accroissement en eux-mêmes (3), ainsi que nous l'avons dit (art. préc.), quelques-uns d'entre eux peuvent s'augmenter par addition. En effet le mouvement s'augmente parce qu'un autre mouvement vient s'adjoindre à lui, soit selon le temps où il existe, soit d'après le chemin qu'il parcourt : néanmoins la même espèce subsiste à cause de l'unité du terme. Le mouvement s'accroît pourtant aussi d'après la participation du sujet, en ce sens que le même mouvement peut s'exécuter avec plus ou moins de rapidité ou de promptitude. La science peut s'augmenter de cette manière en s'ajoutant à elle-même. Ainsi quand quelqu'un apprend plusieurs conséquences en géométrie, l'habitude de cette science s'accroît en lui selon l'espèce (4). La science augmente aussi dans un individu selon la participation du sujet, c'est-à-dire selon qu'un homme montre plus de facilité et de clarté dans l'étude et l'exposition de ces mêmes conséquences. — A l'égard des habitudes corporelles, il ne semble pas que l'augmentation se fasse par addition. Car on ne dit pas d'une manière absolue qu'un animal est sain ou qu'il est beau, s'il n'est pas réellement tel dans toutes ses parties. Mais pour parvenir au degré le plus parfait, c'est l'effet de la transformation des qualités simples qui ne s'augmentent qu'en raison de la participation plus ou moins complète du sujet. Nous dirons plus loin (quest. LXVI, art. 2) ce qu'il en est par rapport aux vertus.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on augmente la grandeur des corps de deux manières : 1° en ajoutant un sujet à un autre (5), comme on

(1) Ainsi le soleil qui nous échauffe à son lever ne fait pas la chaleur, mais il nous fait participer à la chaleur que nous n'avions pas, et quand il arrive à son midi il ne produit pas en nous une chaleur nouvelle, mais il augmente la première.

(2) Il y a augmentation sous le rapport de la quantité, mais la forme reste la même.

(3) Il s'agit ici des formes relatives qui, comme on l'a vu dans l'article précédent, peuvent être accrues en elles-mêmes sans que leur espèce varie.

(4) Ainsi après avoir appris les premiers livres d'Euclide on devient plus savant si on apprend les autres.

(5) C'est-à-dire une matière à une autre matière semblable.

le voit à l'égard de l'accroissement des choses vivantes; 2° par la seule intensité sans aucune addition, comme il en est des choses qui se raréfient, d'après Aristote (*Phys.* lib. IV, text. 93).

Il faut répondre au *second*, que la cause qui augmente l'habitude produit toujours quelque chose dans le sujet, mais ce n'est pas une forme nouvelle. Elle fait que le sujet participe plus parfaitement à la forme qui préexiste, ou qu'il prend plus d'extension.

Il faut répondre au *troisième*, que ce qui n'est pas encore blanc est en puissance par rapport à la forme elle-même, puisqu'il ne l'a pas encore; c'est pourquoi l'agent produit dans le sujet une forme nouvelle. Mais ce qui est moins chaud ou moins blanc n'est pas en puissance à l'égard de la forme, puisqu'il la possède déjà en acte : mais il est en puissance relativement à la perfection du mode de participation, et c'est ce qui résulte de l'action de l'agent.

ARTICLE III. — TOUT ACTE AUGMENTE-T-IL L'HABITUDE?

1. Il semble que tout acte fortifie l'habitude. Car en multipliant la cause on multiplie l'effet. Or, les actes sont les causes des habitudes, comme nous l'avons dit (quest. LI, art. 2). Donc la multiplication des actes fortifie les habitudes.

2. On porte le même jugement sur toutes les choses qui se ressemblent. Or, tous les actes qui procèdent de la même habitude sont semblables, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 1 et 2). Donc s'il y a des actes qui fortifient les habitudes, tout acte doit les fortifier.

3. Le semblable est fortifié par son semblable. Or, tout acte ressemble à l'habitude dont il procède. Donc tout acte fortifie l'habitude.

Mais c'est le *contraire*. La même chose n'est pas cause des contraires, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 2). Or, il y a des actes qui procèdent d'une habitude et qui l'affaiblissent, par exemple, quand ils sont faits négligemment. Donc tout acte ne fortifie pas l'habitude.

CONCLUSION. — Tout acte, quand il égale en intensité l'habitude et qu'il lui est proportionné, peut augmenter l'habitude et la rendre plus parfaite; mais il en est autrement s'il manque d'énergie et s'il est fait avec négligence.

Il faut répondre que les actes semblables produisent des habitudes semblables, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 1 et 2). Mais la ressemblance et la dissemblance ne se considèrent pas seulement d'après l'identité ou la diversité de la qualité, mais encore selon la différente manière dont on y participe. Car ce n'est pas seulement le noir qui ne ressemble pas au blanc, mais c'est encore ce qui est moins blanc à ce qui l'est davantage, puisqu'en effet il y a un mouvement de l'un à l'autre, comme de l'opposé à l'opposé, selon l'expression d'Aristote (*Phys.* lib. V, text. 52). L'usage des habitudes consistant dans la volonté de l'homme, ainsi qu'on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. XLIX, art. 3, et quest. L, art. 5), comme il arrive que celui qui a une habitude ne s'en sert pas ou produit un acte contraire, de même il peut arriver qu'on fasse usage d'une habitude sans produire un acte dont l'énergie soit proportionnée à l'énergie de l'habitude elle-même. Si donc l'intensité de l'acte est égale proportionnellement à l'intensité de l'habitude ou qu'elle la surpasse, tout acte augmente l'habitude ou prépare son accroissement. Car il en est du développement des habitudes comme du développement des animaux. Tout aliment pris par l'animal ne contribue pas immédiatement à son développement, comme toute goutte d'eau ne creuse pas la pierre; mais l'accroissement de l'animal résulte de ce qu'on multiplie les aliments, et

les habitudes se développent selon qu'on réitère les mêmes actes. Si donc l'intensité de l'acte est proportionnellement inférieure à l'intensité de l'habitude, dans ce cas l'acte affaiblit plutôt qu'il ne fortifie l'habitude.

Par là la réponse aux objections est évidente.

QUESTION LIII.

DE LA PERTE ET DE L'AFFAIBLISSEMENT DES HABITUDES.

Après avoir parlé du développement des habitudes, nous avons maintenant à traiter de leur affaiblissement et de leur perte. — A cet égard trois questions se présentent : 1° Une habitude peut-elle se perdre? — 2° Peut-elle s'affaiblir? — 3° De la manière dont elle se perd et s'affaiblit.

ARTICLE I. — UNE HABITUDE PEUT-ELLE SE PERDRE?

1. Il semble qu'une habitude ne puisse se perdre. Car l'habitude est inhérente au sujet comme sa nature. C'est ce qui fait que les opérations qui proviennent d'une habitude sont agréables. Or, la nature ne peut être détruite tant que subsiste le sujet auquel elle appartient. Donc l'habitude ne peut l'être non plus.

2. Toute corruption d'une forme est produite ou par la corruption du sujet ou par l'avénement d'une forme contraire. Ainsi la maladie s'en va par la mort de l'animal ou par le recouvrement de la santé. Or, la science qui est une habitude ne peut se perdre par la mort du sujet, parce que l'intelligence qui en est le sujet est une substance qui ne périt pas, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. I, text. 65). Elle n'est pas non plus détruite par un contraire, parce que les espèces intelligibles ne sont pas contraires les unes aux autres, comme on le voit (*Met.* lib. VII, text. 52). Donc l'habitude de la science ne peut se perdre d'aucune manière.

3. Toute corruption résulte d'un mouvement quelconque. Or, l'habitude de la science, qui est dans l'âme, ne peut pas être détruite directement par le mouvement de l'âme elle-même, parce que l'âme ne se meut pas par elle-même, mais elle est mue accidentellement par le mouvement du corps. Or, aucune transformation corporelle ne semble capable de détruire les espèces intelligibles qui existent dans l'intellect, puisque l'intellect est par lui-même le lieu des espèces incorporelles. D'où il suit que les habitudes ne sont détruites ni par les sens, ni par la mort, et que la science ne peut se perdre. Il en est de même de l'habitude de la vertu qui existe aussi dans l'âme raisonnable. Comme le dit encore Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 10), les vertus sont même plus constantes que les sciences.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*De long. et brev. vitæ*, cap. 11) que ce qui perd la science c'est l'oubli, puis l'erreur. Le péché détruit aussi l'habitude de la vertu, et il arrive que les vertus sont engendrées et détruites par des actes contraires, selon la remarque du même philosophe (*Eth.* lib. II, cap. 2).

CONCLUSION. — Toutes les habitudes qui ont leur contraire ou qui existent dans des sujets qui peuvent être détruits sont susceptibles de se perdre, soit par elles-mêmes, soit par accident.

Il faut répondre qu'on dit qu'une forme est détruite par elle-même quand elle l'est par son contraire, et on dit qu'elle l'est par accident quand elle se perd par suite de la corruption de son sujet. Si donc il y a une habitude dont le sujet soit corruptible et dont la cause ait un contraire, elle pourra se perdre de ces deux manières, comme on le voit à l'égard des habitudes corporelles, telles que la santé et la maladie. Les habitudes dont le sujet est

incorruptible ne peuvent se perdre par accident. Cependant il y a des habitudes qui, quoiqu'elles existent principalement dans un sujet incorruptible, subsistent néanmoins d'une façon secondaire dans un sujet corruptible. Telle est l'habitude de la science qui existe principalement dans l'intellect possible, et secondairement dans les puissances cognitives sensitives, comme nous l'avons dit (quest. L, art. 3 ad 3). C'est pourquoi du côté de l'intellect possible l'habitude de la science ne peut pas se perdre par accident, mais il en est autrement du côté des puissances inférieures sensitives. On doit donc considérer si ces habitudes peuvent être détruites par elles-mêmes. S'il s'agit d'une habitude qui ait son contraire en elle-même ou dans sa cause, elle pourra se perdre par elle-même; si elle n'a pas de contraire, il est impossible qu'elle se perde ainsi. Or, il est évident que l'espèce intelligible qui existe dans l'intellect possible n'a pas de contraire; l'intellect agent qui est sa cause ne peut pas en avoir non plus. Par conséquent si une habitude est immédiatement produite dans l'intellect possible par l'intellect agent, cette habitude est incorruptible par elle-même et par accident. Telles sont les habitudes des premiers principes spéculatifs et pratiques que ni l'oubli, ni l'erreur ne peuvent détruire, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 5) en parlant de la prudence que l'oubli ne peut nous enlever. — Mais il y a dans l'intellect possible une habitude qui est l'effet de la raison; c'est l'habitude des conclusions qu'on appelle science et dont la cause peut avoir deux espèces de contraire. L'un provient des propositions elles-mêmes sur lesquelles la raison s'appuie. Car cette proposition: *le bien est bon* a pour contraire cette autre proposition : *le bien n'est pas bon,* d'après Aristote (Περὶ ἑρμηνείας, lib. II, cap. ult.). L'autre provient de la déduction de la raison elle-même; ainsi un syllogisme sophistique est opposé à un syllogisme dialectique ou démonstratif. Il est donc évident qu'un faux raisonnement peut détruire l'habitude de l'opinion vraie ou de la science. C'est ce qui fait dire à Aristote, comme nous l'avons rapporté (*in arg. Sed contrà*), que l'erreur est la perte de la science. — Il y a des vertus qui sont intellectuelles et qui subsistent dans la raison, comme le dit ce philosophe (*Eth.* lib. VI, cap. 1); on peut faire à leur égard le même raisonnement que sur la science et l'opinion. Il y en a d'autres qui subsistent dans la partie appétitive de l'âme, ce sont les vertus morales, et on peut raisonner sur elles comme sur les vices qui leur sont opposés. Or, ce qui produit les habitudes de la partie appétitive de l'âme, c'est que la raison est naturellement appelée à la mouvoir, et par conséquent quand le jugement de la raison change et qu'il imprime à ces puissances une direction opposée soit par ignorance, soit par passion, soit librement, l'habitude de la vertu ou du vice se perd.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 10), l'habitude ressemble à la nature, mais elle lui est cependant inférieure. C'est pourquoi comme on ne peut d'aucune manière séparer une chose de sa nature, il est difficile de rompre une habitude quand on l'a contractée.

Il faut répondre au *second,* que quoique les espèces intelligibles ne puissent avoir un contraire, les propositions et les déductions logiques peuvent en avoir, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième,* que la science n'est pas détruite radicalement par un mouvement corporel relativement à l'habitude, elle est seulement entravée dans ses actes, parce que l'intellect a besoin pour agir des puissances sensitives que les transformations du corps peuvent gêner. Mais l'habitude de la science peut être radicalement détruite par le mouve-

ment intellectuel de la raison (1), et il en est de même de l'habitude de la vertu. Quand on dit que les vertus sont plus permanentes que les sciences, il faut entendre cela non du sujet ou de la cause, mais de l'acte, parce que l'usage de la vertu est continu pendant toute la vie, tandis qu'il n'en est pas ainsi de l'usage des sciences.

ARTICLE II. — UNE HABITUDE PEUT-ELLE S'AFFAIBLIR?

1. Il semble que l'habitude ne puisse pas s'affaiblir. Car l'habitude est une qualité et une forme simple. Or, ce qui est simple se conserve ou se perd tout entier. Donc quoique l'habitude puisse se perdre, elle ne peut pas pour cela s'affaiblir.

2. Tout ce qui convient à un accident, lui convient pour lui-même ou par rapport à son sujet. Or, l'habitude ne s'augmente pas ou ne s'affaiblit pas par elle-même, autrement il s'ensuivrait que l'espèce s'affirmerait des individus selon le plus et le moins. Si d'un autre côté on dit qu'elle peut s'affaiblir selon la participation du sujet, il en résultera que l'habitude a un accident propre qui ne lui est pas commun avec son sujet. Et comme toute forme qui a quelque chose de propre en dehors de son sujet est une forme séparable, selon ce que dit Aristote (*De animâ*, lib. I, text. 13), l'habitude devrait être une forme séparable, ce qui répugne.

3. L'essence et la nature de l'habitude comme de tout accident consiste dans son union concrète avec le sujet : c'est pourquoi tout accident se définit par son sujet. Si donc l'habitude n'est susceptible ni d'augmentation ni de diminution par elle-même, elle n'en sera pas susceptible davantage par suite de son union concrète avec le sujet : par conséquent en aucune circonstance elle ne pourra s'affaiblir.

Mais c'est le *contraire*. Les contraires se rapportent de leur nature au même sujet. Or, augmenter et diminuer sont des choses contraires. Donc puisque l'habitude peut être fortifiée, il semble qu'elle puisse être aussi affaiblie ou diminuée.

CONCLUSION. — Comme les habitudes peuvent être fortifiées, de même elles peuvent être affaiblies par les causes qui les détruisent.

Il faut répondre que les habitudes s'affaiblissent comme elles s'augmentent, de deux manières (2), ainsi qu'on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LII, art. 1). Et comme la cause qui les produit est aussi celle qui les fortifie ; de même la cause qui les détruit est celle qui les affaiblit. Car l'affaiblissement de l'habitude mène à sa perte, tandis qu'au contraire sa formation est la base de son accroissement.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'habitude considérée en elle-même est une forme simple, et ce n'est pas sous ce rapport qu'elle peut s'affaiblir, mais c'est par rapport aux divers modes de participation qui proviennent de ce qu'il y a d'indéterminé dans la puissance du sujet, parce qu'il peut participer de différentes manières à une même forme, ou s'étendre à un nombre plus ou moins grand d'objets.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement serait concluant, si l'essence de l'habitude ne s'affaiblissait d'aucune manière. Mais ce n'est pas ce que nous supposons. Nous disons seulement que l'affaiblissement de l'habitude n'a pas son principe dans l'habitude même, mais dans le sujet qui y participe.

Il faut répondre au *troisième*, que de quelque manière qu'on prenne l'acci-

(1) Elle peut être détruite, par exemple, par un mauvais raisonnement qui nous jette dans l'erreur.

(2) Ainsi l'habitude peut s'affaiblir en elle-même et de la part du sujet.

dent, il dépend du sujet selon sa nature d'une manière ou d'une autre. En effet l'accident pris abstractivement implique un rapport au sujet qui part de l'accident lui-même et qui a le sujet pour terme: ainsi on appelle blancheur ce qui rend un objet blanc. C'est pour cela que dans la définition de l'accident abstrait on ne place pas le sujet comme la première partie de la définition qui est le genre; mais on en fait la seconde qui est la différence. Ainsi nous disons que la *camarderie* est la courbure du nez. Mais dans les choses concrètes la relation part du sujet et se termine à l'accident. Ainsi on dit qu'un objet blanc est celui qui a la blancheur, parce que dans la définition de cette espèce d'accident on prend le sujet pour le genre qui est la première partie de la définition ; par exemple on dit que le camard est celui qui a le nez courbe. Par conséquent ce qui convient à l'accident par rapport au sujet, mais non d'après la nature de l'accident lui-même, ne lui est pas attribué d'une manière abstraite, mais concrète (1), et en ce sens il peut y avoir dans l'accident augmentation et diminution. Ainsi on ne parle pas de plus et de moins à l'égard de la blancheur, mais on en parle pour un objet qui peut être plus ou moins blanc. Le même raisonnement est applicable aux autres habitudes et aux autres qualités; il n'y a donc d'exception que pour les habitudes qui s'augmentent ou s'affaiblissent par addition, comme nous l'avons dit (quest. LII, art. 2).

ARTICLE III. — LES HABITUDES SONT-ELLES DÉTRUITES OU AFFAIBLIES PAR LA SEULE CESSATION DE LEURS ACTES?

1. Il semble que l'habitude ne soit pas détruite ou affaiblie par la seule cessation des actes. Car les habitudes sont plus permanentes que les qualités passibles, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. XLIX, art. 2 ad 3). Or, les qualités passibles ne sont ni détruites, ni affaiblies par la cessation de l'acte. Car la blancheur n'est pas moindre si elle ne frappe pas la vue, ni la chaleur quand elle n'échauffe pas. Donc les habitudes ne sont ni affaiblies, ni détruites par la cessation de leurs actes.

2. La délectation et l'affaiblissement sont des changements. Or, rien ne change sans une cause motrice. Donc puisque la cessation de l'acte n'implique pas une cause motrice, il ne semble pas qu'elle puisse déterminer l'affaiblissement ou la perte de l'habitude.

3. L'habitude de la science et la vertu résident dans l'âme intellectuelle qui est supérieure au temps. Les choses qui sont au-dessus du temps ne se détruisent, ni s'affaiblissent en vertu de la durée. Donc ces habitudes ne s'affaiblissent, ni se perdent, parce qu'on a passé un long temps sans agir.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit dans son livre sur la longueur et la brièveté de la vie (ch. 2) que ce qui détruit la science ce n'est pas seulement l'erreur, mais l'oubli. Et dans sa Morale (*Eth*. lib. VIII, cap. 5) il dit encore que le défaut de relations a détruit beaucoup d'amitiés, et pour la même raison les autres habitudes vertueuses s'affaiblissent ou se perdent quand on cesse d'en produire les actes.

CONCLUSION. — Comme les actes produisent et fortifient l'habitude, de même leur cessation l'affaiblit et la détruit quelquefois.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (*Phys*. lib. VII, text. 27), on peut distinguer deux sortes de moteur : un moteur direct qui meut par la nature de sa propre forme, comme le feu échauffe, et un moteur accidentel, qui écarte

(1) La diminution ou l'affaiblissement n'est pas attribué à l'habitude considérée en elle-même, abstraction faite du sujet, mais il lui est attribué selon qu'elle est dans le sujet qui la rend corruptible.

ce qui empêche l'action. C'est ainsi que la cessation de l'action produit la perte ou l'affaiblissement des habitudes ; en ce sens qu'elle écarte l'acte par lequel nous pouvons repousser les causes qui les affaiblissent ou les détruisent. Car nous avons dit (art. préc.) que les habitudes se détruisent ou s'affaiblissent par elles-mêmes par l'effet d'un agent contraire. Comme le temps fait naître ces sortes d'agents, il faut que les actes qui procèdent des habitudes les combattent, autrement les habitudes elles-mêmes peuvent être affaiblies ou complétement détruites quand on a cessé d'agir pendant un temps très-long. C'est ce qui est évident à l'égard de la science et de la vertu. Car il est manifeste que l'habitude de la vertu morale rend l'homme apte à garder une juste mesure dans toutes ses opérations et ses passions; tandis que quand on ne fait pas usage de l'habitude de la vertu pour régler ses passions et ses actions, il est nécessaire qu'on éprouve une foule de passions et qu'on fasse une foule d'actions contraires à la vertu par suite du penchant de l'appétit sensitif et de tous les objets extérieurs qui agissent sur l'homme. C'est ainsi que la vertu se perd ou s'affaiblit du moment où l'on cesse de la pratiquer. Il en est de même des habitudes intellectuelles qui rendent l'homme apte à juger sainement de tout ce qui se présente à son imagination. Par conséquent, quand l'homme n'exerce pas son intelligence, des imaginations étranges et quelquefois contradictoires s'élèvent dans son esprit, de telle sorte que s'il ne s'applique fréquemment à les rejeter ou à les comprimer, il devient moins capable de bien juger des choses, et son jugement peut être porté à se prononcer dans un sens tout contraire. C'est ainsi que le défaut de travail affaiblit et détruit l'habitude intellectuelle.

Il faut répondre au *premier* argument, que la chaleur serait entièrement détruite par la cessation de son action, si par cette cessation même le froid qui est son contraire s'élevait et faisait des progrès.

Il faut répondre au *second*, que la cessation d'action est un moteur qui détruit ou affaiblit les habitudes, parce qu'elle écarte ce qui empêchait l'habitude contraire de s'emparer de son sujet, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que la partie intellectuelle de l'âme est par elle-même au-dessus du temps, mais la partie sensitive lui est soumise. C'est pourquoi avec le temps elle subit des modifications par rapport aux passions de la partie appétitive et même par rapport aux facultés cognitives (1). C'est ce qui fait dire à Aristote (*Phys.* lib. IV, text. 117 et 118) que le temps est la cause de l'oubli.

QUESTION LIV.

DE LA DISTINCTION DES HABITUDES.

Après avoir parlé de l'affaiblissement et de la perte des habitudes, il ne nous reste plus qu'à parler de leur distinction. — A ce sujet quatre questions se présentent : 1° Peut-il y avoir plusieurs habitudes dans une même puissance ? — 2° Les habitudes se distinguent-elles d'après leurs objets ? — 3° Les habitudes se distinguent-elles selon le bien et le mal ? — 4° Une habitude se compose-t-elle de plusieurs autres ?

ARTICLE I. — PEUT-IL Y AVOIR PLUSIEURS HABITUDES DANS UNE MÊME PUISSANCE ?

1. Il semble qu'il soit impossible qu'il y ait plusieurs habitudes dans une même puissance. Car quand on distingue deux choses de la même manière,

(1) Les facultés cognitives qui sont sensitives, comme l'imagination et la mémoire.

en multipliant l'une on multiplie l'autre. Or, on distingue les puissances et les habitudes de la même manière, c'est-à-dire d'après leurs actes et leurs objets. On les multiplie donc pareillement; par conséquent il ne peut pas y avoir plusieurs habitudes dans une même puissance.

2. Une puissance est une vertu simple. Or, dans un sujet simple il ne peut pas y avoir des accidents divers. Car le sujet est cause de l'accident; et ce qui est un et simple doit produire quelque chose qui est un aussi. Donc il ne peut pas y avoir dans une puissance plusieurs habitudes.

3. Comme le corps reçoit sa forme de la figure, de même la puissance reçoit la sienne de l'habitude. Or, un corps ne peut pas simultanément recevoir l'empreinte de figures différentes. Donc une puissance ne peut pas non plus être simultanément formée de différentes habitudes. Donc plusieurs habitudes ne peuvent pas simultanément exister dans une seule puissance.

Mais c'est le *contraire*. L'intellect est une puissance unique, et cependant il y a en elle les habitudes de différentes sciences.

CONCLUSION. — Comme une puissance peut produire plusieurs actes, de même dans une seule et même puissance il peut y avoir plusieurs habitudes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XLIX, art. 4), les habitudes sont les dispositions de celui qui est en puissance à l'égard d'une chose, soit par rapport à la nature elle-même, soit par rapport à son action ou à sa fin. Quant aux habitudes qui sont des dispositions relatives à la nature, il est évident qu'il peut y en avoir plusieurs dans un seul sujet : parce qu'on peut considérer de différentes manières les parties d'un même sujet et que les habitudes se distinguent d'après leur disposition. Par exemple, si on considère dans le corps humain les humeurs selon qu'elles sont disposées conformément à la nature, c'est l'habitude ou la disposition de la santé. Si on considère les parties du corps, comme les nerfs, les os et les chairs, leur disposition relativement à la nature produit la force ou la maigreur. Si on regarde les membres, comme les mains et les pieds, leur disposition quand elle est en harmonie avec la nature produit la beauté. Ainsi il y a plusieurs habitudes ou plusieurs dispositions dans le même sujet. — Si nous parlons des habitudes qui sont des dispositions relatives à l'action et qui appartiennent, à proprement parler, aux puissances, une même puissance peut encore en avoir plusieurs. La raison en est que le sujet de l'habitude est la puissance passive, comme nous l'avons dit (quest. LI, art. 2). Car la puissance active seule n'est pas le sujet de l'habitude, comme nous l'avons prouvé (*ibid.*). Or, la puissance passive se rapporte à un acte déterminé d'une seule espèce, comme la matière à la forme; parce que comme la matière est déterminée à une forme unique par un seul agent, de même la puissance passive est déterminée par la nature d'un seul objet actif à un acte qui est un dans son espèce. Par conséquent, comme plusieurs objets (1) peuvent mouvoir une puissance passive ; de même une puissance passive peut être le sujet d'actes ou de perfections de différente espèce. Et puisque les habitudes sont des qualités ou des formes inhérentes à la puissance qui la portent à déterminer ses actes selon leur espèce, il s'ensuit que la même puissance peut avoir plusieurs habitudes comme elle produit plusieurs actes d'espèce différente.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme dans les choses naturelles la diversité des espèces résulte de la forme, et la diversité des genres résulte de la matière, ainsi que le dit Aristote (*Met.* lib. v, text. 16 et 33); car les

(1) Plusieurs objets de différente espèce.

choses qui sont de différents genres sont formées d'une matière différente; de même la diversité générique des objets produit la distinction des puissances, et c'est ce qui fait dire au philosophe (*Eth.* lib. VI, cap. 3) que les choses qui sont d'un autre genre se rapportent à différentes parties de l'âme. Mais la diversité spécifique des objets produit la diversité spécifique des actes, et par conséquent la diversité des habitudes (1). Et toutes les choses qui sont d'un autre genre sont aussi d'une autre espèce, mais non réciproquement. C'est pourquoi les actes des puissances diverses sont d'espèce différente et leurs habitudes sont aussi distinctes; mais il n'est pas nécessaire que des habitudes différentes appartiennent à diverses puissances, elles peuvent se rapporter plusieurs à la même. Et comme il y a les genres des genres et les espèces des espèces, de même il arrive qu'il y a différentes espèces d'habitudes et de puissances.

Il faut répondre au *second*, que la puissance quoiqu'elle soit simple dans son essence est cependant multiple virtuellement, parce qu'elle s'étend à beaucoup d'actes d'espèce différente. C'est pourquoi rien n'empêche que dans la même puissance il n'y ait plusieurs habitudes de différente espèce.

Il faut répondre au *troisième*, que le corps reçoit sa forme de la figure comme de sa délimitation propre, tandis que l'habitude n'est pas ainsi la terminaison ou la délimitation de la puissance, mais elle est une disposition de la puissance à l'acte comme à son dernier terme (2). C'est pourquoi une puissance ne peut pas simultanément produire plusieurs actes, à moins que l'un ne comprenne l'autre : comme un corps ne peut avoir plusieurs figures qu'autant que l'une est renfermée dans une autre, comme un triangle dans un quadrilatère. L'intellect ne peut pas non plus comprendre simultanément plusieurs choses en acte, mais il peut en savoir simultanément une foule et en posséder la connaissance habituelle.

ARTICLE II. — LES HABITUDES SE DISTINGUENT-ELLES D'APRÈS LEURS OBJETS (3)?

1. Il semble que les habitudes ne se distinguent pas d'après leurs objets. Car les contraires sont d'une espèce différente. Or, la même habitude scientifique a pour objet les contraires; ainsi la médecine s'occupe de la maladie et de la santé. Donc les habitudes ne se distinguent pas d'après la différence spécifique de leurs objets.

2. Les sciences diverses sont des habitudes différentes. Or, le même objet scientifique appartient à des sciences différentes; ainsi la rotondité de la terre se démontre en physique et en astronomie, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 17). Donc les habitudes ne se distinguent pas d'après leurs objets.

3. Le même acte a le même objet; mais il peut appartenir à différentes habitudes de vertu, s'il se rapporte à des fins diverses. Ainsi donner de l'argent à quelqu'un, si on le fait pour Dieu, cet acte appartient à la charité; si c'est pour acquitter une dette, il appartient à la justice. Donc le même objet peut appartenir à différentes habitudes, et par conséquent la diversité des habitudes ne peut résulter de la diversité des objets.

Mais c'est le *contraire*. Les actes diffèrent d'espèce selon la diversité de

(1) Ainsi quand les objets sont de différent genre ils répondent à des puissances différentes; quand ils sont de différente espèce seulement ils se rapportent à la même puissance, mais non à la même habitude. Par conséquent la même puissance renferme plusieurs habitudes, comme il y a dans le même genre plusieurs espèces.

(2) La figure est ainsi le dernier terme du corps.

(3) Cet article est très-important. Il jette une grande lumière sur la distinction spécifique et numérique des péchés, qui a tant occupé les théologiens.

leurs objets, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 3, et quest. XVIII, art. 2). Car les habitudes sont des dispositions qui se rapportent aux actes. Donc on les distingue d'après la diversité des objets.

CONCLUSION. — Les habitudes se distinguent spécifiquement de trois manières : d'après leurs principes actifs, d'après leur nature, et d'après la différence spécifique de leurs objets.

Il faut répondre qu'une habitude est une forme et une habitude. La distinction spécifique des habitudes peut donc se considérer ou d'une manière générale, comme on distingue les différentes espèces de forme, ou d'une manière qui leur est propre. Or, les formes se distinguent les unes des autres d'après leurs divers principes actifs, parce que tout agent produit son semblable sous le rapport de l'espèce (1). Mais l'habitude implique un rapport avec une chose; et toutes les choses qui se rapportent ainsi à une autre se distinguent d'après la distinction des objets auxquels elles se rapportent. L'habitude étant une disposition qui se rapporte à deux termes, à la nature et à l'action qui en est la conséquence, il s'ensuit que les habitudes se distinguent de trois manières : d'abord selon les principes actifs des dispositions qui les déterminent; ensuite d'après leur nature (2), et enfin en troisième lieu d'après leurs objets qui diffèrent spécifiquement (3), comme on le verra par ce qui va suivre.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans la distinction des puissances ou des habitudes il ne faut pas considérer l'objet matériellement, mais la raison formelle de l'objet qui établit une différence d'espèce ou de genre. Or, quoique les contraires diffèrent spécifiquement d'après la diversité de la matière, cependant la raison qui les fait connaître est la même, puisqu'on connaît l'un par l'autre; c'est pourquoi par là même qu'ils se réunissent sous la même raison intelligible, ils appartiennent à la même habitude cognitive.

Il faut répondre au *second*, que la physique démontre la rotondité de la terre d'une manière et l'astronomie d'une autre. Car l'astronomie la démontre par les mathématiques, par les figures des éclipses ou par d'autres moyens semblables, tandis que la physique la prouve d'une manière naturelle, par la gravitation ou par d'autres faits analogues. Or, toute la vertu de la démonstration qui est le syllogisme scientifique, comme le dit Aristote (*Post.* lib. I, text. 5), dépend du moyen terme. C'est pourquoi les divers moyens sont comme les divers principes actifs d'après lesquels les habitudes des sciences se diversifient.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 89; *Eth.* lib. VII, cap. 8), la fin est dans la pratique ce que les principes sont en matière de démonstration. C'est pourquoi la diversité des fins produit la diversité des vertus, comme la diversité des principes actifs. D'ailleurs les fins sont les objets des actes intérieurs qui se rapportent tout particulièrement aux vertus, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. XIX, art. 1 et 2).

ARTICLE III. — LES HABITUDES SE DISTINGUENT-ELLES D'APRÈS LE BIEN ET LE MAL?

1. Il semble que les habitudes ne se distinguent pas d'après le bien et le mal. Car le bien et le mal sont contraires. Or, la même habitude a pour objet

(1) Par conséquent quand les agents sont de différente espèce, les formes qu'ils produisent sont aussi d'espèce différente.

(2) Ainsi quand les habitudes se rapportent à des natures d'espèce différente elles ne peuvent être de la même espèce (Voy. l'art. suiv.).

(3) L'argument qui précède la *conclusion* dans ce même article le prouve.

les contraires, comme nous l'avons dit (art. 2 ad 2). Donc les habitudes ne se distinguent pas d'après le bien et le mal.

2. Le bien est identique avec l'être ; par conséquent puisqu'il est commun à tout ce qui existe, il ne peut pas être considéré comme la différence d'une espèce, ainsi qu'on le voit par ce que dit Aristote (*Top.* lib. IV *in princ.*). De même le mal étant la privation et le non-être ne peut pas être la différence d'un être. Donc les habitudes ne peuvent se distinguer spécifiquement d'après le bien et le mal.

3. Par rapport au même objet il y a différentes habitudes mauvaises ; ainsi par rapport à la concupiscence il y a l'intempérance et l'insensibilité ; on distingue également plusieurs bonnes habitudes, telles que la vertu humaine, et la vertu héroïque ou divine, comme le prouve Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 1). Donc on ne distingue pas les habitudes d'après le bien et le mal.

Mais c'est le *contraire*. Une bonne habitude est contraire à une mauvaise, comme la vertu au vice. Or, les contraires diffèrent d'espèce. Donc les habitudes diffèrent spécifiquement d'après la différence du bien et du mal.

CONCLUSION. — Les habitudes se distinguent par le bien et le mal selon qu'elles disposent l'homme à agir conformément ou contrairement à la nature, ou encore conformément à une nature supérieure ou inférieure.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), les habitudes se distinguent spécifiquement non-seulement d'après leurs objets et leurs principes actifs, mais encore par rapport à la nature, et cela de deux manières : 1° selon qu'elles sont conformes ou non à la nature, on dit qu'elles sont bonnes ou mauvaises dans leur espèce. Car on appelle bonne l'habitude qui dispose l'agent à un acte conforme à sa nature, et on appelle mauvaise celle qui le dispose à un acte qui lui est contraire. Ainsi les actions vertueuses sont en harmonie avec la nature humaine, parce qu'elles sont conformes à la raison, et les actions vicieuses sont en désaccord avec elle, parce que la raison les condamne. Il est donc évident qu'on distingue spécifiquement les habitudes d'après la différence du bien et du mal. 2° On distingue encore les habitudes d'après la nature, parce que l'une dispose l'agent à un acte qui convient à la nature inférieure et l'autre le dispose à un acte qui convient à la nature supérieure (1). C'est ainsi que la vertu humaine qui dispose à un acte conforme à la nature humaine se distingue de la vertu divine ou héroïque qui dispose à un acte qui convient à une nature supérieure.

Il faut répondre au *premier* argument, que les contraires peuvent être l'objet d'une seule habitude quand ils se réunissent sous un seul et même rapport (2). Cependant il n'arrive jamais que des habitudes contraires soient de la même espèce (3). Car la contrariété des habitudes résulte de raisons contraires. Ainsi on distingue les habitudes d'après le bien et le mal, c'est-à-dire selon qu'une habitude est bonne et une autre mauvaise, mais non pas parce que l'une appartient à un sujet qui est bon et l'autre à un sujet qui est mauvais.

Il faut répondre au *second*, que le bien commun à tout être n'est pas la différence qui constitue l'espèce d'une habitude quelconque, mais c'est un bien déterminé qui est conforme à une nature déterminée, c'est-à-dire à la

(1) Les habitudes naturelles ne sont pas de même espèce que les habitudes surnaturelles parce qu'elles ne sont pas ordonnées de la même manière.

(2) Quand ils n'ont, comme disent les théologiens, qu'une même raison formelle.

(3) Parce que les contraires diffèrent entre eux de genre et d'espèce.

nature humaine. Il en est de même du mal qui est la différence constitutive de l habitude; ce n'est pas une privation pure, mais c'est quelque chose de déterminé qui répugne à une nature particulière.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on distingue spécifiquement plusieurs bonnes habitudes à l'égard du même objet selon qu'il convient à différentes natures, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), et on en distingue plusieurs mauvaises par rapport à la même action, selon les diverses répugnances qu'elle a pour ce qui est conforme à la nature. C'est ainsi que par rapport au même objet il y a différents vices qui sont contraires à une même vertu (1).

ARTICLE IV. — UNE HABITUDE PEUT-ELLE ÊTRE FORMÉE DE PLUSIEURS AUTRES?

1. Il semble qu'une habitude se compose de plusieurs autres. Car les choses dont la formation n'est pas tout d'un coup parfaite, mais successive, semblent être composées de plusieurs parties. Or, l'habitude est le produit non simultané, mais successif de plusieurs actes, comme nous l'avons dit (quest. LI, art. 3). Donc une habitude se forme de plusieurs autres.

2. Un tout se compose de parties. Or, il y a dans une habitude plusieurs parties. Ainsi Cicéron en distingue plusieurs dans la force, la tempérance et les autres vertus (*De invent.* lib. II, *ant. fin.*). Donc une habitude est formée de plusieurs autres.

3. On peut avoir la science actuelle et habituelle à l'égard d'une seule conclusion. Or, il y a beaucoup de conclusions dans une seule et même science, comme la géométrie ou l'arithmétique. Donc une habitude se compose de plusieurs autres.

Mais c'est le *contraire*. L'habitude étant une qualité est une forme simple. Or, aucun être simple n'est composé de plusieurs autres. Donc une habitude ne se forme pas de plusieurs autres.

CONCLUSION. — L'habitude est une qualité simple qui n'est pas composée de plusieurs autres; car quoiqu'elle s'étende à une foule d'objets, elle ne s'y rapporte qu'en vue d'un seul d'où elle tire son unité.

Il faut répondre que l'habitude qui se rapporte à l'action (et qui est celle dont nous nous occupons ici principalement) est une perfection de la puissance. Or, toute perfection est proportionnée au sujet qu'elle doit perfectionner. Ainsi comme la puissance par là même qu'elle est une s'étend à beaucoup d'objets, selon qu'ils sont réunis sous une raison générale qui les rassemble pour n'en faire formellement qu'un seul : de même l'habitude s'étend à plusieurs choses selon qu'elles se rapportent à une seule, par exemple à la même raison spéciale de l'objet, ou à la même nature, ou au même principe, comme nous l'avons vu (quest. LII, art. 1 et 2). Si donc nous considérons l'habitude par rapport aux objets auxquels elle s'étend, nous trouverons ainsi en elle une certaine multiplicité. Mais par là même que cette multiplicité se rapporte à un objet unique qui est la fin principale de l'habitude, il s'ensuit que l'habitude est une qualité simple qui n'est pas composée de plusieurs autres quoiqu'elle s'étende à beaucoup d'objets. Car une habitude ne s'étend à plusieurs choses qu'autant que celles-ci elles se rapportent à une seule d'où dépend son unité.

Il faut répondre au *premier* argument, que si la formation de l'habitude est successive, ce n'est pas parce qu'une partie est produite après une autre, mais c'est parce que le sujet n'acquiert pas immédiatement une dis-

(1) Ainsi la prodigalité et l'avarice sont opposées à une même vertu qui est la libéralité.

position ferme et constante. Ainsi l'habitude commence à exister dans le sujet d'une manière imparfaite et se perfectionne insensiblement; et il en est ainsi des autres qualités.

Il faut répondre au *second*, que les parties qu'on distingue dans chacune des vertus cardinales ne sont pas des parties intégrantes qui constituent le tout, mais des parties subjectives ou potentielles, comme nous le verrons (quest. LVII, art. 6 ad 4, et 2ª 2ª quest. XLVIII).

Il faut répondre au *troisième*, que celui qui dans une science acquiert par une démonstration la science d'une conclusion, a déjà l'habitude de cette science, mais d'une manière imparfaite. Ainsi quand il acquiert par une autre démonstration la science d'une autre conclusion, il ne se forme pas en lui une autre habitude, mais l'habitude qui existait auparavant devient plus parfaite, c'est-à-dire qu'elle s'étend à un plus grand nombre d'objets, parce que les conséquences et les démonstrations d'une même science sont liées entre elles et que l'une découle de l'autre.

QUESTION LV.

DES VERTUS CONSIDÉRÉES PAR RAPPORT A LEURS ESSENCES.

Après avoir parlé des habitudes en général, nous avons maintenant à nous occuper des habitudes en particulier. Et comme les habitudes, d'après ce que nous avons dit (quest. préc. art. 3), se distinguent par le bien et le mal, il faut traiter d'abord des bonnes habitudes qui sont les vertus, et de ce qui les accompagne, c'est-à-dire des dons, des béatitudes et des fruits; ensuite des habitudes mauvaises, c'est-à-dire des vices et des péchés. — A l'égard de la vertu il y a cinq choses à examiner : 1° son essence; 2° son sujet; 3° ses divisions; 4° sa cause; 5° ses propriétés. — Touchant l'essence de la vertu il y a quatre questions à faire : 1° La vertu humaine est-elle une habitude? — 2° Est-elle une habitude pratique? — 3° Est-elle une bonne habitude? — 4° De la définition de la vertu.

ARTICLE I. — LA VERTU HUMAINE EST-ELLE UNE HABITUDE?

1. Il semble que la vertu humaine ne soit pas une habitude. Car la vertu est le dernier effort de la puissance, comme on le voit (*De cœlo*, lib. I, text. 116). Or, le dernier effort d'une chose appartient au genre de l'objet qu'elle perfectionne. Ainsi le point est du genre de la ligne. Donc la vertu n'appartient pas au genre de l'habitude, mais au genre de la puissance.

2. Saint Augustin dit (*De lib. arb.* lib. II, cap. 19) que la vertu est le bon usage du libre arbitre. Or, l'usage du libre arbitre est un acte. Donc la vertu n'est pas une habitude, mais un acte.

3. Nous ne méritons pas par les habitudes, mais par les actes; autrement l'homme mériterait continuellement, même en dormant. Or, nous méritons par les vertus. Donc les vertus ne sont pas des habitudes, mais des actes.

4. Saint Augustin dit (*De mor. Eccl.* lib. I, cap. 15) que la vertu est l'ordre de l'amour : et ailleurs (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 30) que l'ordre qu'on appelle vertu consiste à jouir de ce qu'on doit jouir et à user de ce qu'on doit user. Or, l'ordre désigne ou un acte ou une relation. Donc la vertu n'est pas une habitude, mais un acte ou une relation.

5. Comme il y a des vertus humaines, de même il y a aussi des vertus naturelles. Or, les vertus naturelles ne sont pas des habitudes, mais des puissances. Donc les vertus humaines n'en sont pas non plus.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*in Prædic. qualit.*) que la science et la vertu sont des habitudes.

CONCLUSION. — La vertu étant une perfection de la puissance par rapport à l'acte, elle est nécessairement une habitude.

Il faut répondre que la vertu exprime la perfection de la puissance. Car la perfection d'un être se considère surtout par rapport à sa fin, et la fin de la puissance est l'acte. Par conséquent on dit que la puissance est parfaite selon qu'elle est déterminée à l'acte qui lui est propre. Or, il y a des puissances qui sont par elles-mêmes déterminées à leurs actes, comme les puissances naturelles actives (1) : c'est pour ce motif qu'on dit que ces puissances sont par elles-mêmes des *vertus*. Mais les puissances rationnelles qui sont propres à l'homme ne sont pas ainsi déterminées par rapport à leur objet; elles sont au contraire indifférentes à l'égard de plusieurs. Ce qui les détermine à l'acte ce sont les habitudes, comme nous l'avons vu (quest. XLIX, art. 3), et c'est ce qui fait dire que les vertus humaines sont des habitudes.

Il faut répondre au *premier* argument, que quelquefois on appelle vertu la chose à laquelle la vertu se rapporte, que ce soit son objet ou son acte. Ainsi on appelle foi tantôt la chose qu'on croit, tantôt l'acte de la croyance lui-même, et tantôt l'habitude par laquelle on croit. Par conséquent quand on dit que la vertu est le dernier effort de la puissance, on entend par là l'objet de la vertu. Car le degré le plus élevé que puisse atteindre la puissance est ce qu'on appelle la vertu d'une chose. Par exemple si quelqu'un peut porter cent livres, mais pas davantage, sa force se considère d'après ces cent livres et non d'après soixante. Au contraire l'objection supposait que la vertu était essentiellement le dernier degré de la puissance (2).

Il faut répondre au *second*, qu'on dit dans le même sens que la vertu est le bon usage du libre arbitre, parce que c'est à cela que la vertu se rapporte comme à son acte propre. Car l'acte de la vertu n'est rien autre chose que le bon usage du libre arbitre.

Il faut répondre au *troisième*, que nous prenons le mot mériter en deux sens: 1° nous l'entendons du mérite de la même manière que le mot courir s'entend de la course; 2° nous désignons aussi par là le principe du mérite, comme le mot courir peut se rapporter à la puissance motrice. C'est dans ce dernier sens que nous disons qu'on mérite par les vertus et les habitudes (3).

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on dit que la vertu est l'ordre de l'amour, en ce sens que c'est la vertu qui dispose et qui ordonne ce sentiment; car c'est par la vertu que l'amour se règle en nous.

Il faut répondre au *cinquième*, que les puissances naturelles sont par elles-mêmes déterminées à un objet unique, mais qu'il n'en est pas de même des puissances rationnelles, et c'est pour cela, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), qu'il n'y a pas de parité.

ARTICLE II. — LA VERTU HUMAINE EST-ELLE UNE HABITUDE PRATIQUE?

1. Il semble qu'il ne soit pas de l'essence de la vertu humaine d'être une habitude pratique. Car Cicéron dit (*De Tusc.* lib. IV *in fin.*) qu'il en est de la vertu de l'âme comme de la santé et de la beauté du corps. Or, la santé et la beauté ne sont pas des habitudes pratiques. Donc la vertu n'en est pas une non plus.

2. Dans les choses naturelles la vertu ne se rapporte pas seulement à l'action, mais encore à l'être, comme on le voit par Aristote qui dit (*De cœlo*,

(1) Ainsi les corps graves tendent d'eux-mêmes au centre de la terre.

(2) Ce qui est faux.

(3) Ainsi l'habitude est le principe et la racine du mérite.

lib. I, text. 20) qu'il y a des êtres qui ont la vertu d'exister toujours; qu'il y en a d'autres qui n'ont pas la vertu d'exister toujours, mais dans un temps déterminé. Or, ce que la vertu naturelle est par rapport aux choses naturelles, la vertu humaine l'est par rapport aux êtres raisonnables. Donc la vertu humaine ne se rapporte pas seulement à l'action, mais encore à l'être.

3. Aristote dit (*Phys.* lib. VII, text. 17) que la vertu est la disposition de l'être parfait par rapport à ce qu'il y a de mieux. Or, la meilleure chose à laquelle l'homme puisse être disposé par la vertu, c'est Dieu lui-même auquel l'âme est préparée par la ressemblance qu'elle a avec lui, comme le prouve saint Augustin (*De mor. Eccl.* lib. I, cap. 11). Il semble donc que la vertu soit une qualité de l'âme qui se rapporte à Dieu pour nous rendre semblables à lui, mais qui ne se rapporte pas à l'action. Donc ce n'est pas une habitude pratique.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. II, cap. 6) que la vertu d'une chose est ce qui rend bonne son action.

CONCLUSION. — La vertu humaine étant la perfection de la puissance par rapport à l'action, il faut qu'elle soit une habitude pratique.

Il faut répondre que la vertu, par la nature même du mot, implique une perfection de la puissance, comme nous l'avons dit (art. préc.). Par conséquent par là même qu'il y a deux sortes de puissances, l'une qui se rapporte à l'être et l'autre à l'action, on appelle vertu la perfection de l'une et de l'autre. Or, la puissance qui se rapporte à l'être provient de la matière qui est l'être en puissance, et la puissance qui se rapporte à l'acte provient de la forme qui est le principe de l'action; parce que tout être agit selon qu'il est en acte. Dans la constitution de l'homme le corps est comme la matière et l'âme est comme la forme. Par rapport au corps l'homme se confond avec les autres animaux, et il en est de même par rapport aux forces qui sont communes à l'âme et au corps. Il n'y a que les forces qui sont propres à l'âme, c'est-à-dire les facultés rationnelles, qui n'appartiennent qu'à l'homme. C'est pourquoi la vertu humaine, dont nous parlons ici, ne peut pas appartenir au corps, mais seulement à ce qui est propre à l'âme. Ainsi donc la vertu humaine ne se rapporte pas à l'être, mais plutôt à l'action (1); c'est pourquoi il est dans sa nature d'être une habitude pratique.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mode de l'action suit la disposition de l'agent. Car tout ce qui est d'une certaine nature produit certains actes. C'est pourquoi quand la vertu est le principe d'une opération quelconque, il faut qu'il y ait préalablement dans le sujet qui opère une disposition conforme à cette vertu. Mais la vertu règle l'action; c'est pourquoi elle est dans l'âme une disposition qui a pour effet d'ordonner les puissances d'une certaine manière les unes par rapport aux autres et relativement à ce qui est en dehors d'elles. C'est pour ce motif que la vertu, considérée comme une disposition qui convient à l'âme, ressemble à la santé et à la beauté qui sont les dispositions normales du corps; mais cela n'empêche pas que la vertu ne soit aussi le principe de l'action.

Il faut répondre au *second*, que la vertu qui se rapporte à l'être n'est pas propre à l'homme (2), il n'y a que la vertu qui se rapporte aux actions raisonnables qui lui soit propre.

Il faut répondre au *troisième*, que la substance de Dieu étant son action,

(1) Elle ne se rapporte pas à la matière, mais à la forme, et comme le propre de la forme est d'agir, il s'ensuit que la vertu est une habitude opérative ou agissante.

(2) C'est une vertu naturelle, mais ce n'est pas une vertu morale.

la meilleure manière dont l'homme puisse lui ressembler c'est en agissant. Par conséquent, comme nous l'avons déjà dit (quest. III, art. 2), la félicité ou la béatitude par laquelle l'homme se rend surtout semblable à Dieu et qui est la fin de la vie humaine consiste dans l'action.

ARTICLE III. — LA VERTU HUMAINE EST-ELLE UNE BONNE HABITUDE (1)?

1. Il semble qu'il ne soit pas de l'essence de la vertu d'être une bonne habitude. Car le péché est toujours pris pour le mal. Or, il y a la vertu du péché, selon ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* XV, 56) : *La loi est la vertu du péché.* Donc la vertu n'est pas toujours une bonne habitude.

2. La vertu répond à la puissance. Or, la puissance se rapporte non-seulement au bien, mais encore au mal, d'après ces paroles du prophète (Is. V, 22) : *Malheur à vous qui êtes puissants à boire et à vous enivrer.* Donc la vertu se rapporte au bien et au mal.

3. Suivant l'Apôtre (II. *Cor.* XII, 19) : *La vertu trouve sa perfection dans la faiblesse.* Or, la faiblesse est un mal. Donc la vertu ne se rapporte pas seulement au bien, mais encore au mal.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*De mor. Eccl.* lib. II, cap. 6) : Personne ne mettra en doute que la vertu ne rende l'âme meilleure. Et d'après Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 6) la vertu rend bon celui qui la possède et rend ses actions méritoires.

CONCLUSION. — La vertu humaine étant une habitude pratique, puisqu'elle dispose l'homme à parvenir à son plus haut degré de perfection, elle est nécessairement une bonne habitude qui opère le bien.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), la vertu implique la perfection de la puissance. Par conséquent la vertu d'une chose est déterminée par le degré le plus élevé auquel elle puisse atteindre, comme le dit Aristote (*De cœlo,* lib. I, text. 116). Or, le terme le plus élevé auquel une puissance puisse atteindre, c'est le bien. Car tout mal implique un défaut. C'est ce qui fait dire à saint Denis (*De div. nom.* cap. 4) que tout mal est une infirmité. Il faut donc par là même que la vertu d'une chose se rapporte au bien, et que conséquemment la vertu humaine, qui est une habitude pratique, soit une bonne habitude et qu'elle opère le bien.

Il faut répondre au *premier* argument, que le bien comme le parfait s'emploie métaphoriquement à propos de choses mauvaises. Ainsi on dit un parfait brigand ou un bon voleur, comme on le voit d'après ce qu'on lit dans Aristote (*Met.* lib. V, text. 21). On emploie de la même manière le mot vertu à l'occasion de choses mauvaises. C'est ainsi qu'on dit que la loi est la *vertu du péché,* ce qui signifie qu'elle a été l'occasion de son accroissement et que par elle il s'est élevé pour ainsi dire à son plus haut point.

Il faut répondre au *second,* que l'ivresse et l'excès de la boisson sont des péchés qui consistent dans un défaut d'ordre du côté de la raison. Mais il arrive que quand la raison fait défaut il reste une puissance inférieure qui peut accomplir parfaitement ce qui est de sa sphère, tout en transgressant ou en négligeant les lois de la raison. Toutefois on ne peut donner le nom de vertu humaine à la perfection d'une pareille puissance, puisque la raison ne la dirige pas (2).

Il faut répondre au *troisième,* que la raison se montre d'autant plus parfaite qu'elle peut mieux vaincre ou supporter les infirmités du corps et des parties inférieures de l'âme. C'est pour ce motif qu'on dit que la vertu hu-

(1) Dans la définition de la vertu le mot *habitude* désigne le genre prochain et l'adjectif qualificatif désigne la différence.

(2) C'est une vertu purement naturelle qui résulte du tempérament.

maine qu'on attribue à la raison trouve son perfectionnement dans la faiblesse, ce qui ne s'entend pas de la faiblesse de la raison, mais de la faiblesse du corps et des parties inférieures (1).

ARTICLE IV. — LA VERTU EST-ELLE CONVENABLEMENT DÉFINIE?

1. Il semble qu'il ne soit pas convenable de définir la vertu comme on le fait ordinairement en disant : *La vertu est une bonne qualité de l'esprit d'après laquelle on vit avec droiture, dont personne ne fait un mauvais usage et que Dieu produit dans notre âme sans nous.* Car la vertu est la bonté de l'homme, puisqu'elle rend bon celui qui la possède. Or, on ne peut pas plus dire que la bonté est bonne, qu'on ne peut dire que la blancheur est blanche. Donc c'est à tort qu'on dit que la vertu est *une bonne qualité.*

2. La différence ne doit pas être plus générale que le genre puisqu'elle le divise. Or, le bien est plus général que la qualité ; car il est identique avec l'être. Donc *le bien* ne doit pas entrer dans la définition de la vertu, comme la différence de la qualité.

3. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. xii, cap. 3) : Dès que nous rencontrons une chose qui ne nous est pas commune avec les animaux, elle appartient à l'esprit. Or, il y a des vertus qui appartiennent aux parties de l'âme qui sont dépourvues de raison, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. iii, cap. 10). Donc toute vertu n'est pas *une bonne qualité de l'esprit.*

4. La droiture semble appartenir à la justice ; c'est ce qui fait qu'on dit des mêmes individus qu'ils sont droits et justes. Or, la justice est une espèce de vertu. C'est donc à tort qu'on fait entrer l'idée de *droiture* dans la définition de la vertu.

5. Celui qui s'enorgueillit d'une chose en fait mauvais usage. Or, un grand nombre s'enorgueillissent de leur vertu. Car saint Augustin dit (*in Reg.* 3) que l'orgueil est un piége tendu aux bonnes actions pour les faire périr. Il est donc faux que personne ne fasse *mauvais usage de la vertu.*

6. L'homme est justifié par la vertu. Saint Augustin dit (*Serm.* xv, *de Verb. apost.* cap. 11) : Celui qui t'a créé sans toi ne te justifiera pas sans toi. C'est donc à tort qu'on dit que Dieu *produit la vertu dans nos âmes sans nous.*

Mais c'est le *contraire.* La définition précédente est tirée de saint Augustin qui la rapporte en plusieurs endroits, mais surtout dans son livre sur le libre arbitre. (*De Lib. arb.* lib. ii, cap. 19 ; *Cont. Jul.* lib. iv, cap. 3, et *Sup. illud Psal.* 118, *Feci judicium*, etc., conc. 26, *ant. med.*)

CONCLUSION. — La vertu est une bonne qualité ou une bonne habitude de l'esprit par laquelle on vit droitement, dont personne ne fait un mauvais usage et que Dieu produit dans nos âmes sans nous.

Il faut répondre que cette définition embrasse parfaitement toute la nature ou toute l'essence de la vertu. Car la nature parfaite d'une chose résulte de toutes ses causes, et la définition que nous venons de donner renferme toutes les causes de la vertu. En effet la cause formelle de la vertu comme de toutes choses se prend du genre et de la différence, et c'est ce qu'expriment ces mots : *bonne qualité.* Le mot *qualité* exprime le genre de la vertu et le mot *bonne* la différence. La définition serait cependant meilleure si on mettait à la place du mot *qualité* le mot *habitude* qui est le genre prochain. La vertu pas plus que les autres accidents n'a de matière (*ex quâ*) dont elle est composée ; mais elle a une matière (*circà quam*) à laquelle elle se rapporte et une matière (*in quâ*) dans laquelle elle existe, c'est-à-dire un sujet. La matière à laquelle elle se rapporte est son objet; il n'a pas pu entrer dans sa définition

(1) Parce que la raison a plus aisé alors de les dompter et de les tenir soumises.

parce que l'objet est ce qui détermine l'espèce même de la vertu, et la définition qu'on donne ici est celle de la vertu en général. C'est pourquoi au lieu de la cause matérielle on désigne le sujet en disant que c'est une *bonne qualité de l'esprit* (1). La vertu étant une bonne habitude pratique, sa fin est l'action même. Mais il est à remarquer que parmi les habitudes pratiques il y en a qui sont toujours portées au mal; ce sont les habitudes vicieuses : d'autres sont portées tantôt au bien et tantôt au mal, comme l'opinion qui est tantôt vraie et tantôt fausse. Mais la vertu est une habitude qui se rapporte toujours au bien; c'est pourquoi pour la distinguer de celles qui se portent au mal on dit : *par laquelle on vit avec droiture.* Et pour qu'on ne la confonde pas avec celles qui se portent tantôt au bien et tantôt au mal (2), on ajoute : *dont personne ne fait mauvais usage.* La cause efficiente de la vertu infuse dont on donne la définition étant Dieu, on dit : *que Dieu la produit dans nos âmes sans nous.* Si on retranche ce dernier membre de phrase le reste de la définition devient commun à toutes les vertus acquises et infuses.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce que l'intellect perçoit tout d'abord c'est l'être; de là toutes les fois que nous percevons un objet nous disons que c'est un *être*, que par conséquent il est *un*, et qu'il est *bon*, ce qui revient toujours à l'être. Ainsi nous disons que l'essence est l'être, qu'elle est une et bonne, que l'unité est l'être, qu'elle est une et bonne, et nous parlons de même de la bonté. Mais il n'en est pas ainsi des formes spéciales, comme la blancheur et la santé; car tout ce que nous percevons nous ne le percevons pas avec ce double caractère. Cependant il est à remarquer que comme les accidents et les formes non subsistantes reçoivent le nom d'êtres, non parce qu'elles ont l'être, mais parce qu'il y a quelque chose qui existe par elles, ainsi on dit que ces mêmes accidents sont bons ou qu'ils sont un, non par suite d'une bonté ou d'une unité étrangère, mais parce qu'il y a quelque chose qui est bon et qui est un par eux. On dit donc que la vertu est bonne parce que par elle on opère quelque chose de bon.

Il faut répondre au *second*, que le bien qui entre dans la définition de la vertu n'est pas le bien général qui se confond avec l'être et qui a plus d'extension que la qualité; mais c'est le bien rationnel, selon cette expression de saint Denis (*De div. nom.* cap. 4) qui dit que le bien de l'âme est conforme à la raison.

Il faut répondre au *troisième*, que la vertu ne peut exister dans la partie irrationnelle de l'âme qu'autant que celle-ci participe à la raison, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. ult.). C'est pourquoi la raison ou l'esprit est le sujet propre de la vertu humaine.

Il faut répondre au *quatrième*, que la justice est la rectitude propre qui a pour objet les choses extérieures dont les hommes font usage et qui sont la matière propre de cette vertu morale, comme on le verra (quest. LX, art. 3, et part. II, quest. XVII, art. 1 et 2). Mais la rectitude qui se rapporte à la fin légitime de l'homme et à la loi divine qui est la règle de sa volonté, comme nous l'avons dit (quest. XIX, art. 4), est commune à toutes les vertus.

Il faut répondre au *cinquième*, qu'on peut faire mauvais usage de la vertu prise objectivement; par exemple quand on pense mal de la vertu, qu'on la hait ou qu'on s'en enorgueillit : mais l'usage de la vertu ne peut être vicieux

(1) Sous le nom d'*esprit* on comprend ici en général toutes les puissances raisonnables, l'intellect et la volonté et l'appétit sensitif lui-même, selon qu'il est mû par la raison, comme on le verra d'ailleurs dans la question suivante.

(2) Comme l'opinion, par exemple, qui est tantôt dans le vrai et tantôt dans l'erreur.

dans son principe, c'est-à-dire qu'un acte de vertu ne peut pas être un mauvais acte.

Il faut répondre au *sixième*, que la vertu infuse est produite en nous par Dieu sans que nous agissions, mais non sans que nous y consentions, et c'est le sens qu'il faut donner à ces paroles : *que Dieu opère en nous sans nous*. Mais les choses que nous faisons, Dieu ne les produit pas en nous sans que nous agissions : car il opère lui-même dans toutes les volontés et toutes les natures.

QUESTION LVI.

DU SUJET DE LA VERTU.

Après avoir parlé de la vertu humaine considérée dans son essence, nous avons à nous occuper de son sujet. — A cet égard six questions se présentent : 1° La vertu est-elle dans la puissance de l'âme comme dans son sujet ? — 2° Une même vertu peut-elle exister dans plusieurs puissances ? — 3° L'intellect peut-il être le sujet de la vertu ? — 4° L'irascible et le concupiscible peuvent-ils en être le sujet ? — 5° Les facultés cognitives sensitives peuvent-elles l'être aussi ? — 6° La volonté en est-elle capable ?

ARTICLE I. — LA VERTU EXISTE-T-ELLE DANS LA PUISSANCE DE L'AME COMME DANS SON SUJET ?

1. Il semble que la vertu ne réside pas dans une puissance de l'âme comme dans son sujet. Car saint Augustin dit (*De Lib. arb.* lib. II, cap. 19) que la vertu est une qualité par laquelle on vit avec droiture. Or, on ne vit pas par la puissance de l'âme, mais par son essence. Donc la vertu n'est pas dans une puissance de l'âme, mais dans son essence.

2. Aristote dit (*Eth.* lib. II, cap. 6) que la vertu est ce qui rend bon celui qui la possède et qui donne du prix à ses actions. Or, comme c'est la puissance qui constitue l'action, c'est aussi l'essence de l'âme qui constitue la vertu dans celui qui la possède. Donc la vertu n'appartient pas plus à la puissance de l'âme qu'à son essence.

3. La puissance appartient à la seconde espèce de qualité, et la vertu est une qualité, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 4, et quest. XLIX, art. 1). Or, il n'y a pas la qualité de la qualité. Donc la vertu ne réside pas dans la puissance de l'âme, comme dans son sujet.

Mais c'est le *contraire*. La vertu est la perfection dernière de la puissance, comme le dit Aristote (*De cœlo*, lib. I, text. 116). Or, la perfection dernière existe dans le sujet qu'elle perfectionne. Donc la vertu réside dans la puissance de l'âme.

CONCLUSION. — La vertu humaine étant une perfection et une habitude pratique, elle existe dans une puissance de l'âme comme dans son propre sujet.

Il faut répondre qu'on peut démontrer de trois manières que la vertu appartient à une puissance de l'âme. 1° D'après la nature même de la vertu qui implique la perfection de la puissance ; car la perfection existe dans le sujet qu'elle perfectionne. 2° Parce qu'elle est une habitude pratique, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 2), et que toute action émane de l'âme par une puissance. 3° Parce qu'elle est une disposition à ce qu'il y a de mieux (1), et que ce qu'il y a de mieux c'est la fin qui est ou l'action qui appartient à la puissance, ou quelque chose qui suit immédiatement cette opération. La vertu humaine réside donc dans la puissance de l'âme comme dans son sujet.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot vivre se prend en deux sens. Car quelquefois on entend par là l'être de celui qui vit, et alors la vie

(1) *Disponit ad optimum*, c'est-à-dire que la vertu dispose la puissance à l'acte qui est son complément, et par conséquent à ce qu'il y a de mieux pour elle.

appartient à l'essence de l'âme qui est le principe d'existence de tous les êtres vivants. D'autres fois on entend l'action de l'être vivant ; en ce sens on vit vertueusement quand on ne fait que des actions droites.

Il faut répondre au *second*, qu'on appelle bien la fin ou ce qui s'y rapporte. C'est pourquoi puisque le bien de celui qui agit consiste dans l'action, par là même que la vertu rend bon celui qui opère, son influence se rapporte à l'action et par conséquent à la puissance (1).

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit qu'un accident est dans un autre comme dans son sujet, non parce qu'un accident peut par lui-même en soutenir un autre, mais parce que l'un s'attache à la substance par le moyen d'un autre, comme la couleur s'attache au corps par le moyen de la surface. Ainsi comme on dit que la surface est le sujet de la couleur, de même on dit que la puissance de l'âme est le sujet de la vertu (2).

ARTICLE II. — UNE MÊME VERTU PEUT-ELLE EXISTER DANS PLUSIEURS PUISSANCES ?

Il semble qu'une même vertu puisse exister dans deux puissances. Car on connaît les habitudes par les actes. Or, un acte procède sous divers rapports de différentes puissances : ainsi l'action de se promener procède de la raison comme de la puissance qui dirige, de la volonté comme de la puissance qui meut, et de la puissance motrice comme de celle qui exécute. Donc une même vertu peut exister dans plusieurs puissances.

2. Aristote dit (*Eth.* lib. II, cap. 4) que trois choses sont requises pour la vertu : il faut savoir, vouloir et agir invariablement. Or, la science appartient à l'intellect et le vouloir à la volonté. Donc la vertu peut résider dans plusieurs puissances.

3. La prudence existe dans la raison, puisque, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 5), elle est la droite raison de ce qu'il faut faire. Elle réside aussi dans la volonté, parce qu'elle ne peut pas subsister avec une volonté pervertie, comme le dit encore ce même philosophe (*Eth.* lib. VI, cap. 12). Donc la même vertu peut exister dans deux puissances.

Mais c'est le *contraire*. La vertu existe dans la puissance de l'âme comme dans son sujet. Or, le même accident ne peut pas exister dans plusieurs sujets. Donc une même vertu ne peut pas exister dans plusieurs puissances de l'âme.

CONCLUSION. — Il est impossible qu'une même vertu existe dans deux puissances, à moins que ces puissances ne se rapportent l'une à l'autre dans la participation de cette vertu.

Il faut répondre qu'une même chose peut être en deux autres de deux manières : 1° Elle peut y être de façon à se trouver également dans l'une et l'autre. Il est impossible qu'une même vertu soit de la sorte dans deux puissances ; parce que la diversité des puissances se prend des conditions générales des objets (3), et la diversité des habitudes de leurs conditions spéciales. Par conséquent partout où il y a diversité de puissances il y a diversité d'habitudes (4), mais non réciproquement. 2° Une chose peut se trouver en deux ou plusieurs autres non pas également, mais relativement. Ainsi une même vertu peut appartenir à plusieurs puissances, de telle sorte

(1) Parce que l'action procède toujours de la puissance.

(2) Ainsi l'essence de l'âme est le sujet éloigné de la vertu et la puissance en est le sujet immédiat.

(3) Ainsi l'objet de l'appétit concupiscible n'est pas du même genre que l'objet de l'appétit irascible.

(4) La vertu étant une habitude, comme la même habitude ne peut exister dans des puissances différentes, ainsi il en est de la vertu.

qu'elle soit dans l'une principalement et qu'elle s'étende aux autres par manière de diffusion ou de disposition, selon qu'une puissance est mue par une autre ou qu'elle en subit l'influence (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que le même acte ne peut pas également et sous le même rapport appartenir à différentes puissances, mais il le peut sous des raisons différentes et à divers points de vue.

Il faut répondre au *second*, que la science est préalablement nécessaire à la vertu morale, parce que la vertu morale agit d'après la droite raison tandis que la vertu existe essentiellement dans l'appétit.

Il faut répondre au *troisième*, que la prudence existe réellement dans la raison, comme dans son sujet, mais elle présuppose la droiture de volonté comme son principe, ainsi que nous le dirons (art. seq. et quest. LVII, art. 4).

ARTICLE III. — L'INTELLECT PEUT-IL ÊTRE LE SUJET DE LA VERTU?

1. Il semble que l'intellect ne soit pas le sujet de la vertu. Car saint Augustin dit (*De mor. Eccles.* lib. I, cap. 15) que toute vertu est amour. Or, le sujet de l'amour n'est pas l'intellect, mais seulement la puissance appétitive. Donc il n'y a pas de vertu qui réside dans l'intellect.

2. La vertu se rapporte au bien, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LV, art. 3). Or, le bien n'est pas l'objet de l'intellect, mais de la puissance appétitive. Donc le sujet de la vertu n'est pas l'intellect, mais la puissance appétitive.

3. La vertu est ce qui rend bon celui qui la possède, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 6). Or, l'habitude qui perfectionne l'intellect ne rend pas bon celui qui la possède. Car on ne dit pas qu'un homme est bon à cause de sa science et de son art. Donc l'intellect n'est pas le sujet de la vertu.

Mais c'est le *contraire*. C'est surtout l'intellect qu'on entend par le mot esprit (*mens*). Or, le sujet de la vertu est l'esprit, comme on le voit par la définition que nous en avons donnée (quest. préc. art. 4). Donc l'intellect est le sujet de la vertu.

CONCLUSION. — La vertu étant ce qui rend absolument et actuellement bon celui qui la possède, et qui donne du prix à ses actions, il est impossible que l'intellect en soit le sujet d'une manière absolue; il ne peut l'être que parce qu'il se rapporte à la volonté qui est le sujet de la vertu absolue.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 5), la vertu est une habitude dont on fait bon usage. Or, l'habitude se rapporte au bien de deux manières : 1° Par l'habitude l'homme acquiert la faculté de bien agir. Ainsi par l'habitude de la grammaire l'homme acquiert la faculté de bien parler. Cependant la grammaire ne fait pas qu'un homme parle toujours bien ; car un grammairien peut faire des barbarismes ou des solécismes, et il en est de même des autres sciences et des autres arts. 2° L'habitude donne non-seulement la faculté d'agir, mais elle fait encore qu'on use avec droiture de cette faculté. Ainsi la justice n'a pas seulement pour effet de rendre la volonté de l'homme prête à faire ce qui est juste, mais elle le porte à agir ainsi réellement. Et comme on ne donne pas le nom de bon et le nom d'être d'une manière absolue à ce qui est en puissance, mais seulement à ce qui est en acte, c'est d'après cette dernière sorte d'habitude, par exemple parce qu'il est juste et tempérant, qu'on dit que l'homme fait le bien et qu'il est bon, et il en est de même des autres habitudes semblables. La vertu étant ce qui rend bon, celui qui la possède et

(1) La vertu peut être dans la puissance supérieure, agir de là sur la puissance inférieure et l'éclairer de sa lumière.

ce qui donne de la valeur à ses actions, on donne à ces habitudes le nom de vertus, parce qu'elles communiquent aux œuvres une bonté actuelle et qu'elles rendent absolument bon celui qui les possède. Quant aux premières habitudes on ne leur donne pas le nom de vertus d'une manière absolue, parce qu'elles ne donnent aux actes qu'une bonté relative et qu'elles n'améliorent pas directement celui qui en est orné. Car on ne dit pas d'une manière absolue qu'un homme est bon par là même que c'est un savant ou un artiste, mais on dira que c'est un bon grammairien ou un bon artiste. C'est pour cela que le plus souvent on divise la science et l'art par opposition à la vertu, mais que quelquefois on leur donne le nom de vertus, comme on le voit (*Eth.* lib. VI, cap. 3 et 4). Ainsi donc le sujet de l'habitude, qu'on appelle vertu sous un rapport (1), peut être non-seulement l'intellect pratique, mais encore l'intellect spéculatif, sans qu'il ait aucune relation avec la volonté. Car Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 3, 4, 6 et 7) met la science, la sagesse, l'intellect et même l'art parmi les vertus intellectuelles. Le sujet de l'habitude qu'on appelle vertu dans un sens absolu ne peut être que la volonté ou une puissance mue par elle. La raison en est que la volonté meut toutes les autres puissances qui sont rationnelles de quelque manière par rapport à leurs actes, comme nous l'avons dit (quest. IX, art. 1). C'est pour ce motif que si l'homme agit bien, cela provient de ce qu'il a bonne volonté. Par conséquent la vertu qui porte l'individu à bien agir ne doit pas exister seulement dans la faculté de bien agir, mais il faut qu'elle soit dans la volonté même ou dans une puissance mue par elle. Or, il arrive que l'intellect est mû par la volonté, comme les autres puissances. Car un individu considère actuellement une chose, parce qu'il le veut. C'est pourquoi l'intellect, selon qu'il se rapporte à la volonté, peut être le sujet de la vertu prise dans un sens absolu. C'est ainsi que l'intellect spéculatif ou la raison est le sujet de la foi. Car ce qui porte l'intellect à donner son assentiment aux choses qui sont de foi, c'est l'ordre de la volonté puisqu'on ne croit qu'autant qu'on le veut. Mais l'intellect pratique est le sujet de la prudence. Car la prudence étant la raison droite de ce qu'on doit faire, exige que l'homme soit parfaitement en rapport avec les principes de cette sorte de raison qui sont les fins vers lesquelles il est porté par la droiture de la volonté, comme il est conduit aux principes des sciences spéculatives par la lumière naturelle de l'intellect agent. C'est pourquoi, comme le sujet de la science qui est la raison droite des choses spéculatives, est l'intellect spéculatif mis en rapport avec l'intellect agent, de même le sujet de la prudence est l'intellect pratique mis en rapport avec la droite volonté.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette parole de saint Augustin doit s'entendre de la vertu prise dans un sens absolu, non que la vertu ainsi comprise soit directement l'amour, mais parce qu'elle en dépend sous un rapport selon qu'elle dépend de la volonté dont l'amour est la première affection, ainsi que nous l'avons dit (quest. XXV, art. 1).

Il faut répondre au *second*, que le bien de chaque être est sa fin. C'est pourquoi le vrai étant la fin de l'intellect, du moment où l'intellect le connaît il fait un bon acte. C'est ce qui fait donner le nom de vertu (2) à l'habitude qui perfectionne l'intellect en lui faisant connaître le vrai dans la spéculation ou la pratique.

(1) Ces vertus ne sont qu'une disposition et une facilité d'opérer un bien qui n'est pas moral, parce que la rectitude de la volonté n'y a pas de part. Ces habitudes peuvent se trouver dans les méchants aussi bien que dans les bons.

(2) Mais dans le sens imparfait.

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement s'appuie sur la vertu prise dans un sens absolu.

ARTICLE IV. — L'IRASCIBLE ET LE CONCUPISCIBLE SONT-ILS LE SUJET DE LA VERTU?

1. Il semble que l'irascible et le concupiscible ne puissent pas être le sujet de la vertu. Car ces facultés nous sont communes avec les animaux. Or, nous parlons maintenant de la vertu qui est propre à l'homme, parce qu'il s'agit de la vertu humaine. Donc la vertu humaine ne peut pas avoir pour sujet l'irascible et le concupiscible qui sont les parties de l'appétit sensitif, comme nous l'avons vu (part. I, quest. LXXXI, art. 2).

2. L'appétit sensitif est une puissance qui fait usage d'un organe corporel. Or, la vertu est un bien qui ne peut exister dans le corps de l'homme. Car l'Apôtre dit (*Rom.* VII, 18) : *Je sais que le bien n'habite pas dans ma chair*. Donc l'appétit sensitif ne peut pas être le sujet de la vertu.

3. Saint Augustin prouve (*De mor. Eccles.* lib. I, cap. 5) que la vertu n'est pas dans le corps, mais dans l'âme, parce que le corps est régi par l'âme; par conséquent, quand on fait bon usage du corps tout le mérite en revient à l'âme; comme si le cocher conduit bien les chevaux qu'il dirige en m'obéissant, j'en ai toute la gloire. Or, comme l'âme régit le corps, de même la raison régit l'appétit sensitif. C'est donc à la partie raisonnable qu'il appartient de bien régir le concupiscible et l'irascible. Et puisque la vertu consiste à vivre droitement, comme nous l'avons vu (quest. LV, art. 4), il s'ensuit qu'elle n'existe pas dans l'irascible et le concupiscible, mais seulement dans la partie raisonnable.

4. L'acte principal de la vertu morale est l'élection, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 13). Or, l'élection n'est pas l'acte de l'irascible ou du concupiscible, mais de la raison, comme nous l'avons vu (quest. XIII, art. 1). Donc la vertu morale n'existe pas dans l'irascible et le concupiscible, mais dans la raison.

Mais c'est le *contraire*. On place la force dans l'irascible et la tempérance dans le concupiscible. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 10) que ces vertus appartiennent aux parties irraisonnables de l'être.

CONCLUSION. — Il n'y a aucune vertu dans l'irascible et le concupiscible considérés comme des puissances de l'appétit sensitif, mais suivant que ces puissance sont subordonnées à la raison il est nécessaire qu'il y ait dans l'une et l'autre une vertu qui résulte de la conformité habituelle qu'elles ont avec la raison elle-même.

Il faut répondre que l'irascible et le concupiscible peuvent se considérer de deux manières : 1° En eux-mêmes, comme étant les parties de l'appétit sensitif, et de cette manière ils ne peuvent pas être le sujet de la vertu. 2° On peut les considérer selon qu'ils participent à la raison par là même qu'ils sont faits pour lui obéir. Sous ce rapport l'irascible et le concupiscible peuvent être le sujet de la vertu humaine. Car ils sont alors les principes d'un acte humain, puisqu'ils participent à la raison, et il est nécessaire de placer dans ces deux puissances des vertus. En effet il est évident que dans l'irascible et le concupiscible il y a des vertus. Car l'acte qui procède d'une puissance selon qu'elle est mue par une autre ne peut pas être un acte parfait, à moins que ces deux puissances n'aient été bien disposées à son égard. Ainsi l'acte d'un artisan ne peut être convenable, à moins que l'artisan ne soit lui-même bien disposé pour le produire et qu'il n'ait un bon instrument. Par conséquent pour les choses auxquelles se rapportent l'irascible et le concupiscible selon qu'ils sont mus par la raison, il est nécessaire que l'habitude qui perfec-

tionne le sujet par rapport à l'action soit non-seulement dans la raison (1), mais encore dans ces puissances. Et parce que la bonne disposition de la puissance qui meut après avoir été mue se considère suivant sa conformité avec la première puissance motrice, il s'ensuit que la vertu qui réside dans l'irascible et le concupiscible n'est rien autre chose que la conformité habituelle de ces puissances (2) avec la raison.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'irascible et le concupiscible considérés en eux-mêmes, comme étant les parties de l'appétit sensitif, nous sont communs avec les animaux, mais selon qu'ils sont rationnels par participation, parce qu'ils obéissent à la raison, ils sont propres à l'homme et peuvent être ainsi le sujet de la vertu humaine.

Il faut répondre au *second,* que comme la chair n'est pas elle-même capable de vertu, mais qu'elle sert d'instrument pour produire un acte vertueux, en ce sens que sous l'impulsion de la raison nous employons nos membres au service de la justice; de même l'irascible et le concupiscible ne sont pas par eux-mêmes capables de vertu; ils renferment plutôt un foyer de concupiscence; mais suivant qu'ils sont conformes à la raison ils deviennent susceptibles de produire un bien moral.

Il faut répondre au *troisième,* que le corps n'est pas régi par l'âme de la même manière que l'irascible et le concupiscible par la raison. Car le corps obéit à l'âme à volonté sans contradiction pour toutes les choses que l'âme a naturellement le pouvoir de lui commander. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Polit.* lib. I, cap. 3) que l'âme régit le corps d'une puissance despotique, c'est-à-dire comme un maître son esclave. C'est pourquoi tout le mouvement du corps se rapporte à l'âme, et c'est ce qui fait que la vertu n'existe pas dans le corps, mais seulement dans l'âme. Mais l'irascible et le concupiscible n'obéissent pas ainsi à la volonté; ils ont leurs mouvements propres qui sont parfois opposés à la raison. D'où Aristote dit (*loc. cit.*) que la raison régit l'irascible et le concupiscible avec une autorité restreinte, c'est-à-dire comme un roi commande à des hommes libres qui ont leur volonté propre. C'est pour cela qu'il faut que dans l'irascible et le concupiscible il y ait des vertus qui les disposent à bien remplir leurs fonctions.

Il faut répondre au *quatrième*, que dans l'élection il y a deux choses, l'intention de la fin qui se rapporte à la vertu morale et la préférence du moyen qui se rapporte à la fin, ce qui regarde la prudence, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 2 et 5). Quand l'intention de la fin est droite à l'égard des passions de l'âme, cet effet résulte de la bonne disposition de l'irascible et du concupiscible. C'est pour cela que les vertus morales qui ont les passions pour objet existent dans l'irascible et le concupiscible, tandis que la prudence réside dans la raison (3).

ARTICLE V. — LES PUISSANCES COGNITIVES SENSITIVES SONT-ELLES LE SUJET DE LA VERTU?

1. Il semble que dans les puissances sensitives cognitives il puisse intérieurement résider une vertu. Car l'appétit sensitif peut être le sujet de la vertu selon qu'il obéit à la raison. Or, les puissances sensitives cognitives

(1) La raison toute seule serait comme un artisan sans instrument : pour qu'elle produise des actes de vertu au moyen de l'appétit concupiscible et de l'appétit irascible il faut que ces puissances soient perfectionnées par l'habitude qui leur est propre.

(2) Ces puissances ne pourraient avoir d'elles-mêmes cette conformité, et il faut qu'elles soient perfectionnées par une habitude qui est la vertu.

(3) C'est-à-dire dans l'entendement pratique.

obéissent intérieurement à la raison. Car l'imagination, la pensée et la mémoire agissent sous les ordres de cette faculté. Donc une vertu peut exister dans ces puissances.

2. Comme l'appétit rationnel qui est la volonté peut être entravé ou aidé dans ses fonctions par l'appétit sensitif, de même l'intellect ou la raison peut être entravée ou aidée par les mêmes puissances. Par conséquent la vertu peut exister dans les puissances cognitives sensitives aussi bien que dans les puissances sensitives appétitives.

3. La prudence est une vertu dont la mémoire fait partie, d'après Cicéron (*Rhet.* lib. II, *de Invent.*). Donc il peut y avoir dans la mémoire une vertu, et pour la même raison il peut y en avoir une dans les autres puissances cognitives intérieures.

Mais c'est le *contraire*. Toutes les vertus sont intellectuelles ou morales, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 1). Or, toutes les vertus morales sont dans la partie appétitive et les vertus intellectuelles dans l'intellect ou la raison, comme on le voit (*Eth.* lib. VI, cap. 1). Donc il n'y a intérieurement aucune vertu dans les puissances cognitives sensitives.

CONCLUSION. — Puisque la vertu est une habitude parfaite d'après laquelle on ne peut faire que le bien, dans les puissances cognitives il n'y a pas de vertu par laquelle on connaît le vrai.

Il faut répondre que dans les puissances sensitives cognitives il y a intérieurement quelques habitudes. Ce qui est évident, surtout d'après ce que dit Aristote (lib. *De Mem.* cap. 2) qu'en se rappelant une chose après une autre, il en résulte une habitude qui est comme une seconde nature. Or, une habitude qui est l'effet de l'usage n'est rien autre chose qu'une habitude acquise qui devient en quelque sorte naturelle. C'est ce qui fait dire à Cicéron (*Rhet.* lib. II, *de Invent.*) que la vertu est une espèce d'habitude naturelle conforme à la raison. Néanmoins dans l'homme ce que la mémoire et les autres puissances cognitives sensitives acquièrent par l'usage n'est pas une habitude par soi-même, mais quelque chose d'annexé aux habitudes de la partie intellectuelle (1), comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst. et quest. L, art. 4 ad 3). D'ailleurs les habitudes qui existent dans ces puissances ne peuvent recevoir le nom de vertus. Car la vertu est une habitude parfaite qui ne peut produire que le bien. Par conséquent il faut qu'elle existe dans une puissance qui donne aux bonnes actions leur dernier perfectionnement. Or, la connaissance du vrai ne se consomme pas dans les puissances cognitives sensitives; elles ne sont que les auxiliaires de la connaissance intellectuelle (2). C'est pourquoi les vertus par lesquelles on connaît le vrai n'existent pas en elles, mais plutôt dans l'intellect ou la raison.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'appétit sensitif se rapporte à la volonté qui est l'appétit rationnel, comme étant mû par elle. C'est pour ce motif que l'œuvre de la puissance appétitive se consomme dans l'appétit sensitif et que l'appétit sentitif est le sujet de la vertu. Mais les puissances sensitives cognitives sont plutôt par rapport à l'intellect des principes moteurs, parce que les images sensibles sont à l'âme intellectuelle ce que les couleurs sont à la vue, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 18). C'est ce qui fait que la connaissance se consomme dans l'intellect et que les vertus cognitives résident dans l'entendement ou dans la raison.

(1) Ce sont des dispositions au moyen desquelles nos habitudes intellectuelles produisent leurs actes avec plus de facilité.

(2) Ainsi l'intelligence se sert utilement d'une imagination bien réglée comme d'un moyen avantageux.

La réponse au *second* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *troisième*, que la mémoire ne fait pas partie de la prudence, comme l'espèce fait partie du genre, de manière que la mémoire soit par elle-même une vertu. Mais parce que l'une des choses requises pour la prudence est la bonté de la mémoire, il s'ensuit qu'elle en est en quelque sorte une partie intégrante.

ARTICLE VI. — LA VOLONTÉ PEUT-ELLE ÊTRE LE SUJET DE LA VERTU?

1. Il semble que la volonté ne soit le sujet d'aucune vertu. Car on n'a pas besoin d'habitude pour ce qui convient à la puissance d'après sa propre nature. Or, il est dans la nature de la volonté, puisqu'elle existe dans la raison, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III), de tendre à ce qui est bon rationnellement, puisque tel est l'objet de tous les êtres. Car chaque être désire naturellement son bien propre, et la vertu, d'après Cicéron (*De invent.* lib. II), est une habitude naturellement conforme à la raison. Donc la volonté n'est pas le sujet de la vertu.

2. Toute vertu est intellectuelle ou morale, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. ult. lib. II, cap. 1). Or, la vertu intellectuelle existe dans l'intellect et la raison comme dans son sujet, mais elle n'existe pas dans la volonté ; et la vertu morale réside dans l'irascible et le concupiscible qui sont des puissances rationnelles par participation. Donc il n'y a aucune vertu qui réside dans la volonté comme dans son sujet.

3. Tous les actes humains auxquels les vertus se rapportent sont volontaires. Si donc par rapport à certains actes humains il y a dans la volonté une vertu, pour la même raison il y en aura une relativement à tous les autres. Par conséquent il faudra qu'il n'y ait de vertu dans aucune puissance, ou que deux vertus se trouvent dans le même acte, ce qui paraît une absurdité. Donc la volonté ne peut être le sujet de la vertu.

Mais c'est le *contraire*. On exige une plus grande perfection dans ce qui meut que dans ce qui est mû. Or, la volonté meut l'irascible et le concupiscible. Donc la vertu doit résider dans la volonté beaucoup plus que dans l'irascible et le concupiscible.

CONCLUSION. — Les vertus qui, comme la charité et la justice, rapportent les affections de l'homme à Dieu ou au prochain, résident dans la volonté comme dans leur sujet.

Il faut répondre que la puissance étant perfectionnée par l'habitude relativement à l'action, elle a besoin d'une habitude qui la perfectionne pour bien agir, c'est-à-dire d'une vertu, toutes les fois que par elle-même elle en est incapable ou qu'elle se trouve insuffisante. Or, la nature propre de la puissance se considère d'après ses rapports avec son objet. Par conséquent l'objet de la volonté étant, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 2 ad 3, et quest. XIII, art. 5 ad 2), le bien de la raison proportionné à la volonté, sous ce rapport la volonté n'a pas besoin de vertu qui la perfectionne (1). Mais s'il y a un bien éminent qui surpasse les forces de celui qui le veut, soit qu'il s'élève au-dessus de l'espèce entière, comme le bien divin qui dépasse les limites de la nature humaine, soit qu'il se trouve supérieur à l'individu comme le bien du prochain, alors la volonté a besoin de vertu. C'est pourquoi les vertus qui rapportent l'affection de l'homme à Dieu (2)

(1) La volonté n'a pas besoin de vertu pour se porter vers son propre bien, parce que l'appétit intelligentiel se porte de lui-même vers ce bien et qu'il n'a pas besoin d'une habitude qui le perfectionne à cet égard.

(2) Ces vertus sont surnaturelles et dépassent absolument les forces de la nature.

ou au prochain (1) résident dans la volonté comme dans leur sujet, et telles sont la charité, la justice, etc.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement est applicable à la vertu qui a pour objet le bien propre de l'individu, comme la tempérance et la force (2), qui se rapportent aux passions humaines, et les autres vertus semblables, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, qu'il n'y a pas que l'irascible et le concupiscible qui soient raisonnables par participation, mais qu'il en est de même en général de toute la partie appétitive de l'âme, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. ult.). Or, la volonté est comprise dans la partie appétitive; c'est pourquoi s'il y a en elle une vertu, c'est une vertu morale, si ce n'est pas une vertu théologale (3), comme on le verra (quest. LXII).

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a des vertus qui ont pour objet de modérer une passion, ce qui est le bien propre de tel ou tel individu. A cet égard il n'est pas nécessaire que la vertu réside dans la volonté, puisque la nature de la puissance suffit à cet effet (4), comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Cela n'est nécessaire que pour les vertus qui se rapportent à un bien extrinsèque (5).

QUESTION LVII.

DE LA DISTINCTION DES VERTUS INTELLECTUELLES.

Après avoir traité du sujet des vertus, il faut ensuite considérer leur distinction. Nous parlerons 1° de la distinction des vertus intellectuelles; 2° de la distinction des vertus morales; 3° de la distinction des vertus théologales. — Touchant la distinction des vertus intellectuelles six questions se présentent : 1° Les habitudes intellectuelles spéculatives sont-elles des vertus? — 2° Y a-t-il trois vertus intellectuelles, c'est-à-dire la sagesse, la science et l'intellect? — 3° L'habitude intellectuelle qui est un art est-elle une vertu? — 4° La prudence est-elle une vertu distincte de l'art? — 5° La prudence est-elle une vertu nécessaire à l'homme? — 6° Le conseil, la sagacité et le jugement sont-ils des vertus annexées à la prudence?

ARTICLE I. — LES HABITUDES INTELLECTUELLES SPÉCULATIVES SONT-ELLES DES VERTUS?

1. Il semble que les habitudes intellectuelles spéculatives ne soient pas des vertus. Car la vertu est une habitude pratique, comme nous l'avons dit (quest. LV, art. 2). Or, les habitudes spéculatives ne sont pas pratiques, puisqu'on les distingue l'une de l'autre. Donc les habitudes intellectuelles spéculatives ne sont pas des vertus.

2. La vertu se rapporte aux moyens qui sont capables de rendre l'homme heureux, parce que la félicité est la récompense de la vertu, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 9). Or, les habitudes intellectuelles ne considèrent pas les actes humains ni les autres biens par lesquels l'homme arrive à la béatitude, mais elles ont plutôt rapport aux choses naturelles et divines. Donc ces habitudes ne peuvent pas recevoir le nom de vertus.

3. La science est une habitude spéculative. Or, la science et la vertu se distinguent comme des genres différents qui ne sont pas subordonnés l'un à l'autre, selon ce que dit Aristote (*Top.* lib. IV, cap. 2). Donc les habitudes spéculatives ne sont pas des vertus.

(1) Ces vertus sont naturelles, mais quand l'homme agit pour autrui il a besoin d'un secours pour le faire, parce que naturellement il ne pense qu'à lui.

(2) Ces vertus ne résident pas dans la raison, mais dans l'appétit sensitif.

(3) L'action de la raison sur elle fait qu'elle est capable de ces deux sortes de vertu.

(4) Les scotistes et quelques autres théologiens ont attaqué ce principe de saint Thomas que les thomistes ont victorieusement défendu.

(5) Le bien du prochain ou le bien surnaturel.

Mais c'est le *contraire*. Il n'y a que les habitudes spéculatives qui regardent les choses nécessaires qui ne peuvent pas être autrement. Or, Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 1) place certaines vertus intellectuelles dans la partie de l'âme qui considère ces choses nécessaires. Donc les habitudes intellectuelles spéculatives sont des vertus.

CONCLUSION. — Puisque les habitudes intellectuelles spéculatives ne perfectionnent pas la partie appétitive de l'âme, mais seulement la partie intellectuelle, on ne peut les appeler vertus que parce qu'elles donnent à l'homme la faculté de bien agir, mais non parce qu'elles lui font faire réellement un bon usage de ses ressources.

Il faut répondre que, puisqu'on appelle vertu tout ce qui se rapporte au bien, comme nous l'avons dit (quest. LV, art. 3), on peut donner à une habitude ce nom sous un double rapport, comme nous l'avons encore vu (quest. LVI, art. 3) : 1° parce que l'habitude donne la faculté de bien agir; 2° parce qu'à cette faculté elle ajoute encore le bon usage ou la réalisation même de l'action. Ce qui ne regarde, comme nous l'avons observé (quest. LVI, art. 3), que les habitudes qui ont rapport à la partie appétitive de l'âme, parce que c'est à la puissance appétitive qu'il appartient de faire usage de toutes les puissances et de toutes les habitudes. Ainsi donc, puisque les habitudes intellectuelles spéculatives ne perfectionnent pas la partie appétitive, puisqu'elles ne se rapportent à elle d'aucune manière, et qu'elles ne regardent que la partie intelligentielle, on peut leur donner le nom de vertus en ce sens qu'elles facilitent les bonnes actions qui consistent dans la contemplation du vrai (1); car c'est là le bien produit par l'intellect; mais on ne leur donne pas le nom de vertus dans le second sens comme si elles contribuaient au bon usage que l'homme fait de sa puissance ou de son habitude. Car, de ce qu'un individu a l'habitude d'une science spéculative, il n'est pas porté à en faire un bon usage (2), mais il est seulement capable de contempler le vrai dans les choses qui sont l'objet de sa science. S'il fait usage de la science qu'il possède c'est l'effet de la volonté qui lui imprime son mouvement. C'est pourquoi la vertu qui perfectionne la volonté, comme la charité ou la justice, est aussi cause du bon usage que l'homme fait de ses habitudes spéculatives. D'après cela, les actes qui procèdent de ces habitudes peuvent être méritoires s'ils ont la charité pour principe. Ainsi saint Grégoire dit (*Mor.* lib. VI, cap. 18) que la vie contemplative est plus méritante que la vie active.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a deux sortes d'action : l'une extérieure et l'autre intérieure. Le mot *pratique* qui se divise par opposition au mot *spéculatif* désigne l'action extérieure avec laquelle l'habitude spéculative n'a pas de rapport. Mais l'intellect se rapporte à l'action intérieure qui est la contemplation du vrai, et à ce point de vue il est une habitude opérative (3).

Il faut répondre au *second*, que la vertu considère les choses de deux manières : 1° Comme objets. En ce sens les vertus spéculatives n'ont pas pour objet les choses *par* lesquelles l'homme devient heureux, à moins que le mot *par* ne désigne ici la cause efficiente ou l'objet de la complète béatitude, qui est Dieu, l'objet souverain de toute contemplation. 2° Comme actes. De cette manière les vertus intellectuelles regardent ce qui rend l'homme

(1) Elles rendent l'entendement plus apte à accomplir convenablement ses propres opérations, c'est-à-dire à percevoir le vrai et à éviter le faux.

(2) Un savant peut être moins vertueux qu'un ignorant.

(3) Il produit une opération intérieure qui lui est propre et qui consiste dans la contemplation de la vérité.

heureux, soit parce que leurs actes peuvent être méritoires (1), comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), soit parce qu'ils sont un commencement de la béatitude parfaite qui consiste dans la contemplation du vrai, comme nous l'avons vu (quest. III, art. 8).

Il faut répondre au *troisième*, que la science se divise par opposition à la vertu prise dans le second sens que nous avons déterminé, c'est-à-dire selon qu'elle appartient à la puissance appétitive.

ARTICLE II. — N'Y A-T-IL QUE TROIS HABITUDES INTELLECTUELLES SPÉCULATIVES : LA SAGESSE, LA SCIENCE ET L'INTELLIGENCE?

1. Il semble que l'on distingue à tort trois vertus intellectuelles spéculatives : la sagesse, la science et l'intelligence. Car les espèces ne doivent pas se diviser par opposition contre le genre. Or, la sagesse est une science, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 7). Donc on ne doit pas la distinguer de la science et la mettre avec elle au nombre des vertus intellectuelles.

2. Dans la distinction des puissances, des habitudes et des actes qui se fait d'après l'objet on considère surtout la différence qui repose sur la raison formelle des objets, comme on le voit (quest. LIV, art. 1 ad 1). Donc les différentes habitudes ne doivent pas se distinguer d'après leur objet matériel, mais d'après la raison formelle de cet objet. Et comme le principe de la démonstration est la raison qui fait connaître les conclusions, il s'ensuit que l'intelligence des principes ne doit pas être considérée comme une autre habitude ou comme une autre vertu que la science des conséquences.

3. On appelle vertu intellectuelle celle qui existe dans ce qui est essentiellement raisonnable. Or, la raison spéculative raisonne dialectiquement (2) comme elle raisonne démonstrativement. Par conséquent, comme la science qui résulte du syllogisme démonstratif est prise pour une vertu intellectuelle spéculative ; de même l'opinion.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 3, 6 et 7) qu'il n'y a que trois vertus intellectuelles spéculatives : la sagesse, la science et l'intelligence.

CONCLUSION. — Il y a trois habitudes intellectuelles spéculatives : la sagesse qui considère les choses qui sont par leur nature les plus intelligibles quoiqu'elles soient les dernières que nous puissions connaître ; la science qui raisonne sur les divers genres de connaissance de quelque manière qu'ils nous soient transmis ; et l'intelligence ou l'entendement qui est la connaissance simple mais certaine des premiers principes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la vertu intellectuelle spéculative est celle qui perfectionne l'intellect spéculatif et le rend capable de considérer le vrai ; car c'est là le bien qu'il doit faire. Or, on peut considérer le vrai de deux manières : 1° comme étant connu par lui-même ; 2° comme étant connu par un autre. Le vrai qui est connu par lui-même est un principe et il est immédiatement perçu par l'intellect. C'est pourquoi l'habitude qui perfectionne l'intellect par rapport à cette espèce de vrai se nomme intelligence ou entendement ; c'est l'habitude des principes. — Le vrai qui est connu par un autre n'est pas immédiatement perçu par l'entendement ; il est l'objet des recherches de la raison, et il en est le dernier terme ; ce qui peut avoir lieu de deux manières. Ainsi il peut être le dernier terme de la faculté intellectuelle dans un genre (3), et il peut en être le dernier

(1) Selon qu'ils sont produits par un motif de charité.

(2) Cette espèce de raisonnement ne porte que sur des probabilités et il engendre l'opinion au lieu de la certitude.

(3) Comme la physique, les mathématiques et toutes les autres sciences qui ont un objet parti-

terme relativement à toute l'étendue de la connaissance humaine (1). Et comme les choses que nous ne connaissons qu'en dernier lieu sont les premières et les plus connues par leur nature, d'après Aristote (*Phys.* lib. I, text. 3), il s'ensuit que ce qu'il y a de plus élevé relativement à toute la connaissance humaine est ce qu'il y a de premier et de plus digne d'être connu dans l'ordre de la nature. L'habitude qui perfectionne l'intellect sous ce rapport est la sagesse qui considère les causes les plus profondes, comme le dit Aristote (*Met.* lib. I, cap. 1). C'est ce qui fait qu'elle juge et qu'elle ordonne tout convenablement, parce qu'on ne peut avoir un jugement parfait et universel qu'autant qu'on revient aux causes premières. Quant à ce qui est le dernier terme dans tel ou tel genre de connaissances, c'est la science qui perfectionne l'intellect. C'est pourquoi selon les divers genres de choses que l'on peut savoir il y a différentes habitudes scientifiques (2), tandis que la sagesse est une.

Il faut répondre au *premier* argument, que la sagesse est une science en ce sens qu'elle a ce qui est commun à toutes les sciences, c'est-à-dire qu'elle démontre des conséquences d'après des principes. Mais comme elle a quelque chose qui lui est propre et qui la place au-dessus de toutes les autres sciences, puisqu'elle les juge toutes, non-seulement par rapport aux conséquences, mais encore par rapport aux premiers principes, il s'ensuit qu'elle est une vertu plus parfaite que la science.

Il faut répondre au *second* argument, que quand la raison de l'objet se rapporte sous un seul et même acte à la puissance ou à l'habitude, alors on ne distingue pas les habitudes ou les puissances d'après la raison formelle de leur objet et d'après leur objet matériel. Ainsi c'est à la même puissance visuelle qu'il appartient de voir la couleur et la lumière qui est la raison de la vision de la couleur et qui se voit simultanément avec elle. Mais les principes de la démonstration peuvent se considérer à part, sans qu'on considère les conséquences. On peut aussi les considérer simultanément avec elles, selon qu'on va de l'un à l'autre. C'est à la science qu'il appartient de considérer les principes de cette seconde manière, parce qu'elle considère aussi les conséquences. Mais il appartient à l'intellect de considérer les principes en eux-mêmes. Par conséquent si l'on voit les choses exactement, on remarque que ces trois vertus ne sont pas parallèlement distinctes l'une de l'autre, mais qu'il y a entre elles une certaine subordination, comme il arrive à l'égard de toutes les choses potentielles dont une partie est plus parfaite que l'autre. Ainsi l'âme raisonnable est plus parfaite que l'âme sensitive, et celle-ci l'est plus que l'âme végétative. De cette manière la science dépend de l'intelligence comme d'une chose qui est au-dessus d'elle, et elles dépendent l'une et l'autre de la sagesse qui les domine et qui comprend sous elle l'intelligence et la science, puisqu'elle juge des conclusions des sciences et de leurs principes.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (quest. LV, art. 3 et 4), l'habitude de la vertu a invariablement le bien pour objet, et ne se rapporte d'aucune manière au mal. Or, le bien pour l'intellect c'est le vrai, et le mal c'est le faux. Par conséquent on ne donne le nom de vertus intellectuelles qu'aux habitudes d'après lesquelles on dit toujours vrai et jamais faux. Comme l'opinion et le soupçon peuvent être vrais et faux, il

culier qui est le dernier terme dans un genre seulement, parce qu'il n'embrasse pas l'universalité des connaissances.

(1) Telle est, par exemple, la notion de Dieu qui est la cause première, le principe premier d'après lequel on doit juger tout le reste.

(2) Puisque les habitudes se distinguent d'après la diversité de leurs objets.

s'ensuit que ce ne sont pas des vertus intellectuelles, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 3).

ARTICLE III. — L'ART QUI EST UNE HABITUDE INTELLECTUELLE EST-IL UNE VERTU?

1. Il semble que l'art ne soit pas une vertu intellectuelle. Car saint Augustin dit (*De lib. arb.* lib. II, cap. 18 et 19) que personne ne fait mauvais usage de la vertu. Or, on fait mauvais usage de l'art. Car un artisan peut mal agir selon la science de son art. Donc l'art n'est pas une vertu.

2. Il n'y a pas la vertu de la vertu, mais il y a une vertu de l'art, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 5). Donc l'art n'est pas une vertu.

3. Les arts libéraux sont supérieurs aux arts mécaniques. Or, comme les arts mécaniques sont pratiques, de même les arts libéraux sont spéculatifs. Donc si l'art était une vertu intellectuelle il devrait être compté parmi les vertus spéculatives.

Mais c'est le *contraire.* Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 3 et 4) que l'art est une vertu; cependant il ne le compte pas parmi les vertus spéculatives qui ont pour sujet la partie scientifique de l'âme.

CONCLUSION. — Comme les habitudes spéculatives, de même l'art est une vertu en ce sens qu'il donne la faculté de bien faire, sans qu'il porte pour cela l'homme à faire bon usage de sa puissance ou de son habitude.

Il faut répondre que l'art n'est rien autre chose que la droite raison qui dirige l'homme dans les choses qu'il doit exécuter. La bonté des œuvres d'art ne consiste pas dans les dispositions de l'appétit humain, mais en ce que l'œuvre que l'homme produit est bonne en elle-même. Car pour louer un artisan comme tel on n'examine pas dans quelle intention il fait son ouvrage, mais quelle est l'œuvre qu'il a exécutée (1). Par conséquent l'art est à proprement parler une habitude opérative. Néanmoins il a quelque chose de commun avec les habitudes spéculatives. Car les habitudes spéculatives ont pour fonction d'examiner ce que sont en elles-mêmes les choses qu'elles ont pour objet, et non de regarder comment l'appétit humain est disposé à leur égard. En effet, pourvu qu'un géomètre fasse une démonstration vraie, peu importe en quel état se trouve la partie appétitive de son âme, qu'il soit joyeux ou en colère. Il en est de même d'un artisan, comme nous l'avons dit (*hic sup.*). Ainsi l'art est une vertu au même titre que les habitudes spéculatives, c'est-à-dire que l'art ne produit pas plus que l'habitude spéculative une bonne action quant à l'usage, ce qui est le propre de la vertu qui perfectionne l'appétit, il donne seulement la faculté de bien exécuter un travail.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand un artiste fait un mauvais ouvrage ce n'est pas une œuvre d'art, mais c'est plutôt une œuvre contraire à l'art. Comme quand un individu qui sait la vérité vient à mentir, ce qu'il dit n'est pas conforme à la science, mais lui est plutôt contraire. Par conséquent la science se rapporte toujours au bien, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 3), et il en est de même de l'art, et c'est sous ce rapport qu'on dit qu'il est une vertu. Néanmoins ce n'est qu'une vertu imparfaite, parce que ce n'est pas l'art qui détermine le bon usage qu'on en fait; il faut pour cela autre chose, quoique sans l'art cette espèce de bien soit impossible (2).

Il faut répondre au *second,* que pour que l'homme fasse bon usage de son

(1) Pour juger de la beauté d'un tableau on ne recherche pas si le peintre l'a fait dans des vues de charité ou dans un but coupable, on examine seulement de quelle manière il l'a exécuté.

(2) Sans l'art l'exécution matérielle de l'œuvre est impossible, mais pour que cette œuvre soit

art il a besoin d'une bonne volonté que la vertu morale perfectionne. C'est ce qui fait dire à Aristote qu'il y a la vertu de l'art, c'est-à-dire qu'il faut une vertu morale pour qu'on fasse bon usage de l'art qu'on possède. Car il est évident que c'est la justice qui rend droite la volonté de l'artisan et qui le porte à exécuter fidèlement son œuvre.

Il faut répondre au *troisième*, que dans les sciences spéculatives il y a quelque chose qui ressemble à une opération; par exemple, il y a la construction d'un syllogisme, ou la composition d'un discours, l'action de compter et de mesurer. C'est pourquoi on donne par analogie le nom d'arts à toutes les habitudes spéculatives qui se rapportent à ces œuvres de raison; on les appelle des arts libéraux pour les distinguer des arts qui ont pour objets les œuvres que le corps exécute et qu'on appelle des arts serviles; parce que le corps est servilement soumis à l'âme et que c'est par l'âme que l'homme est libre. Quant aux sciences qui n'ont pour objet aucune de ces opérations rationnelles, on leur donne tout simplement le nom de science, et jamais celui d'art. De ce que les arts libéraux sont les plus nobles, il n'est donc pas nécessaire que ce qui est de l'essence de l'art leur convienne mieux.

ARTICLE IV. — LA PRUDENCE EST-ELLE UNE VERTU DISTINCTE DE L'ART?

1. Il semble que la prudence ne soit pas une autre vertu que l'art. Car l'art est la droite raison qui règle des opérations. Or, les divers genres d'opérations ne font pas qu'une chose se trouve en dehors de l'art, puisque les arts varient selon la diversité des œuvres. Donc la prudence étant aussi la raison droite qui dirige les œuvres, il semble qu'on doive la confondre avec l'art.

2. La prudence se confond avec l'art plutôt que les habitudes spéculatives. Car ils ont l'un et l'autre pour objet des choses contingentes qui pourraient être autres qu'elles ne sont, selon la remarque d'Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 4 et 5). Et puisqu'il y a des habitudes spéculatives qui reçoivent le nom d'art, il semble qu'à plus forte raison on devrait ainsi appeler la prudence.

3. C'est à la prudence qu'il appartient de donner de bons conseils, comme le dit encore Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 5). Or, il y a des arts où l'on donne des conseils, comme l'art militaire, la navigation et la médecine, d'après ce même philosophe (*Eth.* lib. III, cap. 3). Donc la prudence ne se distingue pas de l'art.

Mais c'est le *contraire*. Aristote lui-même distingue la prudence de l'art (*Eth.* lib. VI, cap. 5).

CONCLUSION. — La prudence étant la droite raison qui dirige l'homme dans sa conduite, elle exige un appétit ou une volonté droite, tandis que l'art qui est la raison ou la règle des ouvrages que l'on doit exécuter ne présuppose pas cette disposition dans la volonté; il faut donc que cette vertu soit distincte de l'art.

Il faut répondre qu'on doit distinguer plusieurs vertus là où l'on trouve différentes raisons formelles. Or, nous avons dit (art. 1 huj. quæst., quest. LVI, art. 3) qu'on donne à l'habitude le nom de vertu par là même qu'elle donne la faculté de bien faire; on le lui donne encore quand elle produit nonseulement cette faculté, mais aussi l'usage qu'on en doit faire. Ainsi l'art ne produit que la faculté de bien faire parce qu'il n'a pas de rapport avec l'appétit; mais la prudence ne donne pas seulement cette faculté, elle fait encore un bon usage de ses actes, car elle se rapporte à l'appétit et en présuppose la rectitude (1). La raison de cette différence c'est que l'art est la droite rai-

bonne moralement il faut que la volonté de celui qui l'a exécutée ait été animée par des sentiments de vertu.

(1) Cette rectitude ne peut exister qu'autant qu'il est revêtu des habitudes qui lui sont propres.

son qui règle l'homme dans l'exécution d'un ouvrage, tandis que la prudence est la droite raison qui le règle dans sa conduite. Car *faire* et *agir* sont deux choses différentes, parce que, comme le dit Aristote (*Met.* lib. IX, text. 16), faire c'est un acte qui a pour objet une matière extérieure, comme bâtir, couper, etc.; *agir*, c'est un acte qui est immanent dans l'agent lui-même, comme voir, vouloir, etc. Ainsi la prudence est, par rapport à ces actes humains qui résultent de l'usage qu'on fait des puissances et des habitudes, ce qu'est l'art par rapport aux travaux extérieurs; car ils sont l'un et l'autre la raison parfaite relativement aux choses qui sont de leur ressort. Dans les choses spéculatives la perfection et la rectitude de la raison dépend des principes d'après lesquels elle raisonne, et nous avons dit (art. 2 ad 2) pour ce motif que la science dépend de l'entendement qui est l'habitude des principes et qu'elle le présuppose. Or, les fins sont pour les actes humains ce que sont les principes pour les choses spéculatives, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 8; lib. VI, cap. 5). C'est pourquoi la prudence, qui est la raison droite d'après laquelle l'homme doit se conduire, exige qu'il soit bien disposé relativement à ses fins, ce qui résulte de la rectitude de la volonté. Ainsi la vertu morale qui rend la volonté droite est donc nécessaire à la prudence. Mais le bien pour les œuvres d'art n'est pas le bien moral que la volonté recherche, c'est le bien des œuvres considérées en elles-mêmes (1). L'art ne présuppose donc pas une volonté droite. De là il arrive qu'on loue dans un artisan une faute volontaire plus qu'une faute involontaire (2), tandis que les fautes volontaires sont plus opposées à la prudence que les fautes involontaires; parce que la droiture de la volonté est de l'essence de la prudence, mais non de l'essence de l'art. Il est donc évident que la prudence est une vertu distincte de l'art.

Il faut répondre au *premier* argument, que les divers genres des objets d'art sont en dehors de l'homme, et c'est pour ce motif que la raison formelle de la vertu ne change pas; mais la prudence est la règle des actes humains, et c'est ce qui établit entre elle et l'art une différence formelle, comme nous l'avons vu (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que la prudence se confond avec l'art plutôt que les habitudes spéculatives relativement au sujet et à la matière. Car l'un et l'autre ont pour sujet la partie de l'âme où se forme l'opinion et pour matière quelque chose de contingent. Mais l'art ressemble plus aux habitudes spéculatives sous le rapport de la vertu qu'à la prudence (3), comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.).

Il faut répondre au *troisième*, que la prudence donne de bons conseils à l'égard de ce qui appartient à la vie entière de l'homme et à sa fin dernière; tandis que dans les arts on trouve des conseils qui ont rapport à leurs fins particulières. Ainsi quand un homme donne de bons conseils pour la guerre ou la navigation on dit que c'est un général ou un pilote prudent; mais on n'appelle bons conseillers d'une manière absolue que ceux qui donnent de bons conseils sur ce qui regarde la vie entière.

ARTICLE V. — LA PRUDENCE EST-ELLE UNE VERTU NÉCESSAIRE A L'HOMME?

1. Il semble que la prudence ne soit pas une vertu nécessaire pour bien se conduire. Car ce que l'art est aux ouvrages qu'on doit exécuter, la prudence l'est aux actions dont la vie de l'homme se compose, puisqu'elle en est la

(1) C'est la perfection artistique qui résulte des règles mêmes de l'art.

(2) Ainsi le peintre qui produit à dessein dans un tableau une difformité est plus habile que celui qui fait la même chose involontairement.

(3) Parce que les règles de l'art n'ont pas pour objet des choses contingentes.

droite raison comme l'art est la règle des ouvrages que l'on produit, selon la remarque d'Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 5). Or, l'art n'est nécessaire à l'égard des choses qu'on doit faire que pour les exécuter, mais il ne l'est plus une fois qu'elles sont faites. Donc la prudence n'est pas nécessaire à l'homme pour bien vivre dès qu'il est vertueux; elle ne lui est utile que pour le devenir.

2. La prudence est ce qui nous inspire de bons conseils, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 5, 7, 8 et 9). Or, l'homme peut agir d'après un bon conseil qui ne lui est pas propre, mais qui vient d'autrui. Il n'est donc pas nécessaire pour bien vivre que l'homme ait lui-même la prudence, mais il suffit qu'il suive les conseils de celui qui la possède.

3. La vertu intellectuelle a pour caractère de dire toujours vrai et jamais faux. Or, il ne semble pas qu'il en soit ainsi de la prudence; car il n'appartient pas à l'homme de ne jamais se tromper dans les conseils qu'il donne, puisque tout ce qui regarde sa conduite est contingent et pourrait être tout autre qu'il n'est. D'où il est écrit (*Sap.* IX, 14) : *Les pensées des mortels sont timides et nos prévoyances incertaines.* Il semble donc qu'on ne doive pas faire de la prudence une vertu intellectuelle.

Mais c'est le *contraire.* L'Ecriture la place au nombre des vertus nécessaires à la vie humaine, puisqu'il est dit de la Sagesse divine (*Sap.* VIII, 7) : *C'est elle qui enseigne la tempérance, la prudence, la justice et la force, qui sont les choses du monde les plus utiles à l'homme en cette vie.*

CONCLUSION. — La prudence étant la vertu qui dirige l'homme vers sa fin et qui lui fournit tous les moyens légitimes et convenables pour l'atteindre, elle est extrêmement nécessaire à l'homme pour bien vivre.

Il faut répondre que la prudence est la vertu la plus nécessaire à la vie humaine; car bien vivre consiste à bien agir. Pour bien agir il ne suffit pas de considérer seulement la chose que l'on fait, mais encore la manière dont on la fait. Ainsi il faut qu'on agisse d'après une élection droite, mais non par impétuosité ou par passion. L'élection ayant pour objets les moyens qui se rapportent à la fin, la droiture de l'élection demande deux choses : une fin légitime et des moyens qui soient en harmonie avec elle. L'homme est convenablement disposé à l'égard de sa fin légitime par la vertu qui perfectionne la partie appétitive de l'âme dont le bien est l'objet et la fin. Par rapport aux moyens il faut que l'homme reçoive de la raison ses bonnes dispositions; parce que prendre conseil et choisir les moyens en harmonie avec une fin sont des actes rationnels. C'est pourquoi il est nécessaire que dans la raison il y ait une vertu intellectuelle qui la perfectionne pour qu'elle choisisse convenablement ses moyens, et cette vertu est la prudence. La prudence est donc nécessaire pour bien vivre.

Il faut répondre au *premier* argument, que le bien, au point de vue de l'art, ne se considère pas dans l'artisan, mais plutôt dans son ouvrage (1), puisque l'art est la droite raison des choses qu'on doit exécuter. Car l'œuvre qui se produit dans une matière extérieure n'est pas une perfection pour celui qui la fait; mais elle est la perfection de l'objet qu'on exécute, comme le mouvement est l'acte du mobile. L'art a donc pour objet ce que l'on exécute. Le bien considéré au point de vue de la prudence existe dans l'agent lui-même dont la perfection consiste dans l'action; car la prudence est la règle des actions, comme nous l'avons dit (art. préc.). C'est pourquoi il n'est pas nécessaire à l'art que l'artisan agisse bien, mais il faut qu'il fasse un

(1) Il consiste par exemple dans un tableau dont on admire la perfection.

bon ouvrage. Il serait plutôt nécessaire que les objets que l'art produit fonctionnent bien, par exemple qu'un couteau ou qu'une scie coupe bien, si c'était à eux à agir plutôt qu'à être mis en action, parce qu'ils ne sont pas maîtres de leurs actes. C'est ce qui fait que l'art n'est pas nécessaire à l'artisan pour bien vivre, mais seulement pour faire un bon ouvrage et pour le conserver, tandis que la prudence est nécessaire à l'homme non-seulement pour qu'il devienne bon, mais encore pour qu'il se conduise bien.

Il faut répondre au *second*, que quand l'homme fait le bien, non d'après sa propre raison, mais suivant le conseil d'un autre, sa manière d'agir n'est pas absolument parfaite par rapport à la raison qui le dirige et à l'appétit qui le meut. Par conséquent s'il fait le bien, il ne le fait pas d'une manière absolue (1), et c'est là ce qu'on appelle bien vivre.

Il faut répondre au *troisième*, que le vrai par rapport à l'intellect pratique se prend dans un autre sens que le vrai par rapport à l'intellect spéculatif, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 2). Car le vrai pour l'intellect spéculatif s'entend de la conformité de l'intellect avec la chose elle-même. Et comme l'intellect ne peut pas se conformer infailliblement aux choses contingentes, mais seulement aux choses nécessaires, il s'ensuit qu'aucune habitude spéculative n'est une vertu intellectuelle quand elle a pour objet ce qui est contingent, mais il faut pour cela qu'elle se rapporte aux choses nécessaires. Au contraire, le vrai par rapport à l'intellect pratique se considère d'après sa conformité avec l'appétit ou la volonté ; cette conformité n'existe pas en matière nécessaire, puisque ces choses ne sont pas du ressort de la volonté humaine, mais seulement en matière contingente (2), c'est-à-dire à l'égard des choses que nous pouvons faire, soit qu'il s'agisse d'actions intérieures ou d'œuvres extérieures. C'est pourquoi il y a une vertu de l'intellect pratique qui n'a pour objet que les choses contingentes ; l'art se rapporte aux ouvrages qu'on doit exécuter et la prudence aux actions qu'on doit faire.

ARTICLE VI. — LE CONSEIL, LA SAGACITÉ ET LE JUGEMENT SONT-ILS DES VERTUS ASSOCIÉES A LA PRUDENCE ?

1. Il semble que ce soit à tort qu'on joigne à la prudence le conseil, la sagacité et le jugement. Car le conseil est ce qui nous fait prendre le meilleur parti sur une chose, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 9). Or, c'est à la prudence qu'il appartient de donner de bons conseils, d'après ce même philosophe (cap. 5). Donc le conseil n'est pas une vertu alliée à la prudence, mais c'est la prudence elle-même.

2. C'est au supérieur qu'il appartient de juger les inférieurs. Par conséquent la vertu qui juge semble être supérieure aux autres. Or, la sagacité est ce qui nous fait bien juger. Donc elle n'est pas une vertu qui s'adjoigne à la prudence, c'est plutôt une vertu principale.

3. Comme le jugement se rapporte à des objets divers, de même le conseil. Or, à l'égard de ce qui peut être l'objet du conseil, on n'admet qu'une vertu qu'on appelle la vertu du bon conseil ; par conséquent pour bien juger de ce que l'on doit faire, il ne faut pas admettre, outre la sagacité, une autre vertu qu'on appelle le jugement.

4. Cicéron (*Rhet.* lib. II *de Invent.*) reconnaît dans la prudence trois autres parties qui sont : la mémoire des choses passées, l'intelligence du présent et la prévoyance de l'avenir. Macrobe à propos du Songe de Scipion (lib. I, cap. 8)

(1) Il ne le fait pas par lui-même, puisqu'il se laisse conduire, et dans ce cas c'est toujours par la prudence qu'il agit.

(2) C'est pour ce motif qu'elle est susceptible de se tromper, tandis que l'entendement spéculatif quand il ne juge que des choses nécessaires ne se trompe pas.

distingue encore dans cette vertu d'autres parties qui sont la précaution, la docilité et d'autres qualités semblables. Les trois vertus que nous avons désignées ne sont donc pas les seules qui soient adjointes à la prudence.

Mais c'est le *contraire*. Aristote ne distingue que ces trois vertus qui soient adjointes à la prudence (*Eth.* lib. VI, cap. 9, 10 et 11).

CONCLUSION. — La prudence étant une vertu impérative, c'est avec raison qu'on lui adjoint le bon conseil qui doit l'inspirer dans ses desseins, et la sagacité et le jugement qui doivent l'aider à se prononcer sur le parti qu'elle doit prendre.

Il faut répondre que dans toutes les puissances qui sont subordonnées entre elles, la plus importante est celle qui se rapporte à l'acte le plus noble. Or, il y a trois actes rationnels qui sont nécessaires à l'homme pour se bien conduire. Le premier regarde le conseil, le second le jugement et le troisième le commandement. Les deux premiers répondent aux actes de l'intellect spéculatif qui consistent à examiner et à juger; car le conseil est une sorte de recherche et d'examen. Le troisième appartient à proprement parler à l'intellect pratique, parce que c'est une opération, et que la raison ne commande pas des choses que l'homme ne peut pas faire. Quant aux choses qui lui sont possibles, il est évident que le commandement est l'acte principal auquel tous les autres sont subordonnés. C'est pourquoi la vertu qui commande, c'est-à-dire la prudence, est la vertu principale, et on lui adjoint comme vertus secondaires le bon conseil qui lui inspire ses desseins, la sagacité et le jugement qui l'aident à se prononcer; nous verrons ce qui distingue l'une de l'autre ces deux dernières parties (*in resp. ad* 3 *arg.*).

Il faut répondre au *premier* argument, que la prudence est bonne conseillère, non que le bon conseil soit son acte immédiat, mais parce qu'elle y arrive par le moyen de la vertu qui lui est adjointe, et que nous avons appelée la vertu du bon conseil.

Il faut répondre au *second*, que le jugement dans la pratique a un but ultérieur (1). Car il arrive qu'on juge bien de ce qu'on doit faire et que cependant on l'exécute mal. L'œuvre n'a reçu son dernier complément que quand la raison a donné des ordres convenables sur la conduite à tenir (2).

Il faut répondre au *troisième*, qu'on juge de chaque chose par ses propres principes. Au contraire l'examen ou la recherche n'a pas lieu d'après les principes propres de l'objet, puisque du moment où l'on possède ces principes il n'est plus nécessaire de faire des recherches; la chose est toute trouvée. C'est ce qui fait qu'il n'y a qu'une vertu qui se rapporte au conseil, tandis qu'il y en a deux qui ont pour objet le jugement, parce que la distinction des êtres ne repose pas sur leurs principes communs, mais sur leurs principes propres. Ainsi en matière spéculative la dialectique qui doit faire les recherches sur toutes choses est une, tandis que les sciences démonstratives qui se rapportent au jugement se diversifient selon la diversité de leurs objets. Or, la sagacité et le jugement se distinguent selon les différentes règles d'après lesquelles on juge. Car la sagacité juge de ce que l'on doit faire d'après la loi, et le jugement d'après la raison naturelle, au défaut de la loi (3), comme nous le verrons d'ailleurs plus en détail (2ª 2ª quest. LI, art. 4).

Il faut répondre au *quatrième*, que la mémoire, l'intelligence et la prévoyance, ainsi que la précaution, la docilité et les autres qualités sembla-

(1) Ce but ultérieur c'est le commandement et l'exécution.

(2) Ainsi la perfection du jugement consiste dans l'exécution, et l'exécution dépend du commandement qui est l'acte propre de la prudence.

(3) Le jugement est par conséquent plus élevé que la sagacité, parce qu'il juge d'après l'équité naturelle qui est un principe supérieur aux lois.

bles ne sont pas des vertus différentes de la prudence; elles en sont en quelque sorte les parties intégrantes, puisque toutes ces choses sont nécessaires pour que la prudence soit parfaite. Il y a encore dans cette vertu des parties subjectives qui en sont, pour ainsi dire, les espèces, comme l'économie, le gouvernement, etc. Mais les trois vertus que nous avons désignées en sont les parties auxiliaires ou potentielles, puisqu'elles lui sont subordonnées de la même manière que ce qui est secondaire se trouve subordonné à ce qui est principal (1), comme on le verra (2ª 2ª quest. LI).

QUESTION LVIII.

DE CE QUI DISTINGUE LES VERTUS MORALES DES VERTUS INTELLECTUELLES.

Après avoir parlé de la distinction des vertus intellectuelles, nous avons à nous occuper des vertus morales. Et d'abord de ce qui les distingue des vertus intellectuelles, ensuite de ce qui les distingue les unes des autres selon leur propre matière; enfin de ce qui distingue les vertus principales ou cardinales des autres vertus. — Touchant le premier point cinq questions se présentent : 1° Toute vertu est-elle une vertu morale? — 2° La vertu morale se distingue-t-elle de la vertu intellectuelle? — 3° Est-il convenable de diviser la vertu en vertu intellectuelle et morale? — 4° La vertu morale peut-elle exister sans la vertu intellectuelle? — 5° Au contraire la vertu intellectuelle peut-elle exister sans la vertu morale?

ARTICLE I. — TOUTE VERTU EST-ELLE MORALE?

1. Il semble que toute vertu soit morale. Car la vertu morale est ainsi appelée du mot *mos* qui signifie coutume. Or, nous pouvons nous accoutumer aux actes de toutes les vertus; par conséquent toute vertu est morale.

2. Aristote dit (*Eth.* lib. II, cap. 6) que la vertu morale est une habitude d'élection qui consiste dans le juste milieu de la raison. Or, toute vertu paraît être une habitude d'élection, parce que nous pouvons faire par élection les actes de chaque vertu, et toute vertu consiste de quelque manière dans ce moyen terme, comme nous le verrons (quest. LXIV, art. 2, 3 et 4). Donc toute vertu est morale.

3. Cicéron dit (*De inv.* lib. II) que la vertu est une sorte d'habitude naturelle conforme à la raison. Or, toute vertu humaine ayant pour but le bien de l'homme, il faut qu'elle soit conforme à la raison, puisque le bien de l'homme consiste dans cette conformité, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Donc toute vertu est morale.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. I *ad fin.*) : Quand nous parlons des mœurs d'un individu, nous ne disons pas qu'il est sage ou intelligent, mais qu'il est doux ou sobre. La sagesse et l'intelligence ne sont donc pas morales, et puisqu'elles sont des vertus, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 2), il s'ensuit que toute vertu n'est pas morale.

CONCLUSION. — Puisque par les vertus morales l'homme est porté à l'action et que cette inclination convient à proprement parler à la puissance appétitive, toute vertu ne doit pas être appelée une vertu morale, il n'y a que celle qui existe dans la partie appétitive de l'âme.

Il faut répondre que pour rendre évidente la solution de cette question il faut examiner ce que signifie le mot *mos*, et nous pourrons ainsi savoir ce qu'est une vertu morale. Or, ce mot a deux sens. Il signifie quelquefois une coutume; c'est ainsi qu'il est dit (*Act.* XV, 1) : *Si vous n'êtes pas circoncis selon la coutume de Moïse vous ne pourrez pas être sauvés.* D'autres fois il signifie une inclination naturelle ou presque naturelle à faire une chose. En ce sens il est commun aux hommes et aux animaux. C'est ainsi qu'on dit

(1) Elles ont toutes pour but le commandement qui est l'acte principal de la prudence.

(II. *Macch.* XI, 11) : *En se précipitant sur les ennemis à la façon des lions (leonum more) ils les ont terrassés.* On lit également dans le Psalmiste (*Ps.* LXVII, 6) : *Il fait habiter dans sa maison ceux qui sont unis de mœurs (unius moris) ou d'affection.* Ces deux sens ne sont point du tout distingués parmi les Latins relativement au mot; mais ils le sont en grec; car le mot ἦθος que les Latins traduisent par *mos* est tantôt écrit par un η, et sa première syllabe est longue, et tantôt par un ε, et sa première syllabe est brève (1). Quand on dit qu'une vertu est morale, le mot *mos* signifie alors l'inclination naturelle ou presque naturelle qu'on a à faire une chose; la seconde signification est d'ailleurs très-rapprochée de celle-là, car la coutume se change d'une certaine manière en nature et produit une inclination semblable à l'inclination naturelle. Or, il est évident que l'inclination à l'acte convient à proprement parler à la puissance appétitive qui a pour fonction de mouvoir toutes les puissances pour qu'elles agissent (2), comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. IX, art. 1). Par conséquent toute vertu n'est pas une vertu morale; il n'y a que celle qui existe dans la partie appétitive de l'âme.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette objection repose sur le mot *mos* pris dans le sens de coutume.

Il faut répondre au *second,* que tout acte de vertu peut être fait par élection; mais il n'y a que la vertu qui existe dans la partie appétitive de l'âme qui rende l'élection droite. Car nous avons dit (quest. XIII, art. 1) que l'élection est l'acte de la partie appétitive, par conséquent l'habitude élective qui est le principe de l'élection ne peut être que celle qui perfectionne la puissance appétitive; quoique les actes des autres habitudes puissent tomber sous l'élection.

Il faut répondre au *troisième,* que la nature est le principe du mouvement, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 3). Mais c'est à la partie appétitive qu'il appartient de mouvoir pour agir. C'est pourquoi le propre des vertus qui résident dans la partie appétitive consiste à s'assimiler à la nature en se conformant à la raison.

ARTICLE II. — LA VERTU MORALE SE DISTINGUE-T-ELLE DE LA VERTU INTELLECTUELLE?

1. Il semble que la vertu morale ne se distingue pas de la vertu intellectuelle. Car saint Augustin dit (*De civ. Dei,* lib. IV, cap. 21) que la vertu est l'art de bien vivre. Or, l'art est une vertu intellectuelle. Donc la vertu morale n'est pas différente de la vertu intellectuelle.

2. La plupart des philosophes font entrer la science dans la définition des vertus morales. Ainsi ils disent que la persévérance est la science ou l'habitude des choses auxquelles on doit ou l'on ne doit pas s'attacher; et la sainteté est la science qui rend fidèle observateur de tout ce qui est dû à Dieu. Or, la science est une vertu intellectuelle. Donc on ne doit pas distinguer la vertu morale de la vertu intellectuelle.

3. Saint Augustin dit (*Sol.* lib. I, cap. 6) que la vertu est la droite et parfaite raison. Or, ceci se rapporte à la vertu intellectuelle, comme on le voit (*Eth.* lib. VI, cap. ult.). Donc la vertu morale n'est pas distincte de la vertu intellectuelle.

4. Aucun être ne se distingue de ce qui entre dans sa définition. Or, la vertu intellectuelle entre dans la définition de la vertu morale. Car Aristote dit (*Eth.* lib. II, cap. 6) que la vertu morale est une habitude élective qui

(1) Ἦθος signifie *mœurs,* ἔθος coutume.

(2) C'est l'appétit qui meut les autres puissances pour qu'elles produisent les opérations qui leur sont propres.

se tient dans un milieu que la raison détermine, selon le sentiment du sage. Or, la droite raison qui détermine ce juste milieu de la vertu morale appartient à la vertu intellectuelle, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. ult.). Donc la vertu morale ne se distingue pas de la vertu intellectuelle.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit : Cette distinction sert de fondement à la classification des vertus. Car nous disons que les unes sont intellectuelles et les autres morales (*Eth.* lib. I, cap. ult.).

CONCLUSION. — Comme l'intellect est différent de l'appétit, de même il est nécessaire que les vertus morales soient différentes des vertus intellectuelles.

Il faut répondre que la raison est le premier principe de tous les actes humains; et quels que soient les autres principes de ces mêmes actes, ils obéissent tous à la raison, mais de différente manière. En effet il y en a qui obéissent à la raison d'une manière absolue, qui font ce qu'elle veut sans la contredire jamais. Tels sont les membres du corps quand ils sont dans leur état naturel; car les mains et les pieds se mettent en mouvement aussitôt que la raison le leur ordonne. De là Aristote dit (*Pol.* lib. I, cap. 3) que l'âme régit le corps avec une autorité despotique, c'est-à-dire comme le maître mène l'esclave qui n'a pas le droit de le contredire. Il y a des philosophes qui ont supposé que tous les principes actifs qui sont dans l'homme obéissent tous de cette manière à la raison. S'il en était ainsi il suffirait que la raison fût parfaite pour bien agir; et comme la vertu est une habitude qui nous perfectionne pour bien agir, il s'ensuivrait qu'elle n'existerait que dans la raison, et que par conséquent il n'y aurait pas d'autre vertu que la vertu intellectuelle. Ce sentiment fut celui de Socrate, qui disait que toutes les vertus étaient des espèces de prudences, comme le rapporte Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. ult.). D'où il concluait que l'homme ne pouvait pécher quand il avait la science en lui, et que quiconque faisait une faute agissait par ignorance. Tout ce système repose sur une fausse hypothèse. Car la partie appétitive de l'âme obéit à la raison non pas absolument comme la raison le veut, mais avec une certaine opposition. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 3) que la raison a sur elle un pouvoir restreint analogue à celui qu'un magistrat exerce sur des hommes libres qui ont le pouvoir de le contredire. C'est aussi ce qui fait dire à saint Augustin (*Sup. Ps.* CXVIII, conc. 8) que quelquefois l'intelligence précède, et que la volonté la suit lentement ou même ne la suit point du tout; parce que quelquefois les passions ou les habitudes de la partie appétitive empêchent complétement la raison d'agir à propos d'une chose particulière. Sous ce rapport il y a du vrai dans ce que disait Socrate en soutenant qu'on ne pèche pas quand on a la science, mais il faut étendre cela à l'usage que la raison en fait dans le choix de l'objet en particulier. Ainsi donc pour que l'homme agisse bien, ce n'est pas assez que sa raison soit bien disposée par l'habitude de la vertu intellectuelle, il faut encore que sa puissance appétitive le soit aussi par l'habitude de la vertu morale (1). Par conséquent comme l'appétit diffère de la raison, de même la vertu morale diffère de la vertu intellectuelle (2). Et comme l'appétit est le principe de l'acte humain selon qu'il participe de quelque manière à la raison, de même l'habitude morale est une vertu humaine selon qu'elle lui est conforme.

(1) Afin que cette habitude rende moins vive l'opposition qui se trouve naturellement entre l'appétit et la raison.

(2) Cette distinction repose sur ce principe général; c'est que la différence des puissances établit la différence des habitudes; les vertus morales appartenant à l'appétit et les vertus intellectuelles à l'entendement, elles sont nécessairement distinctes.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin désigne en général par le mot *art* la droite raison quelle qu'elle soit, et il comprend ainsi sous ce mot la prudence qui est la droite raison des actions, comme l'art est la droite raison des ouvrages qu'on produit extérieurement. Et quand il dit que la vertu est l'art de bien vivre, cette proposition se rapporte essentiellement à la prudence, mais elle convient aux autres vertus par participation selon que la prudence les dirige.

Il faut répondre au *second*, que ces définitions de quelque source qu'elles viennent ont été inspirées par le sentiment de Socrate, et on doit d'ailleurs leur appliquer la même interprétation que celle que nous avons donnée de l'art dans la réponse précédente (1).

Il faut répondre de la même manière au *troisième* argument.

Il faut répondre au *quatrième*, que la droite raison qui se rapporte à la prudence entre dans la définition de la vertu morale, non comme une partie de son essence, mais comme une chose à laquelle participent toutes les vertus morales, puisque la prudence les dirige toutes.

ARTICLE III. — EST-IL CONVENABLE DE DIVISER LA VERTU EN VERTU MORALE ET EN VERTU INTELLECTUELLE ?

1. Il semble qu'il ne soit pas suffisant de diviser la vertu humaine en vertu morale et en vertu intellectuelle. Car la prudence paraît tenir le milieu entre la vertu morale et la vertu intellectuelle, puisque Aristote la place parmi les vertus intellectuelles (*Eth.* lib. VI, cap. 3 et 5), tandis que tous les auteurs la rangent ordinairement parmi les quatre vertus cardinales qui sont des vertus morales, comme on le verra (quest. LXI, art. 1). Il ne suffit donc pas de diviser la vertu en vertu intellectuelle et en vertu morale, comme si cette division était immédiate.

2. La continence, la persévérance et la patience (2) ne sont pas comptées parmi les vertus intellectuelles; elles ne sont pas non plus des vertus morales, puisqu'elles ne tiennent pas le milieu dans les passions, mais que les passions abondent plutôt en elles. Il ne suffit donc pas de diviser la vertu en vertus intellectuelles et en vertus morales.

3. La foi, l'espérance et la charité sont des vertus, sans être des vertus intellectuelles, puisqu'on ne distingue que cinq vertus intellectuelles, qui sont : la science, la sagesse, l'intelligence, la prudence et l'art, comme nous l'avons dit (quest. LVII, art. 2 et 3). Elles ne sont pas non plus des vertus morales, parce qu'elles n'ont pas pour objets les passions auxquelles se rapporte la vertu morale. Donc la vertu n'est pas suffisamment divisée en vertus intellectuelles et morales.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. II, cap. 1) qu'il y a deux sortes de vertu, la vertu intellectuelle et la vertu morale.

CONCLUSION. — Puisque toute vertu humaine est une habitude par laquelle l'homme est perfectionné pour l'action, soit sous le rapport de l'intellect, soit sous le rapport de la volonté, toute vertu humaine regarde l'intellect ou la volonté, et par là même elle est intellectuelle ou morale.

Il faut répondre que la vertu humaine est une habitude qui perfectionne l'homme pour qu'il agisse bien. Or, les actes humains n'ont dans l'homme que deux principes : l'intellect ou la raison, et l'appétit ou la volonté. Car ce sont les deux moteurs qui existent en lui, comme le dit Aristote (*De an.*

(1) Le mot *art* et le mot *science* désignent dans cette circonstance une raison droite et saine qui se rapporte à l'appétit.

(2) Ces mots sont pris ici dans un sens particulier qui est déterminé d'ailleurs dans la réponse aux objections. Pour plus de détails on peut voir la Morale d'Aristote (liv. VII), on trouvera là des considérations qui ont donné lieu à ce raisonnement.

lib. III, text. 48). Toute vertu humaine doit donc perfectionner un de ces principes. Si elle perfectionne l'intellect spéculatif ou pratique et qu'elle le dispose à bien agir, c'est une vertu intellectuelle; si elle perfectionne la partie appétitive de l'âme, c'est une vertu morale. D'où il résulte que toute vertu humaine est intellectuelle ou morale.

Il faut répondre au *premier* argument, que la prudence considérée dans son essence est une vertu intellectuelle; mais si on la considère par rapport à la matière (1), elle se confond avec les vertus morales; car elle est la droite raison des actions que l'on doit faire, comme nous l'avons dit (quest. LVII, art. 4), et à ce titre on la compte parmi les vertus morales.

Il faut répondre au *second*, que la continence et la persévérance ne sont pas des perfections de l'appétit sensitif. Ce qui résulte évidemment de ce que les passions déréglées abondent dans celui qui est continent et persévérant; et il n'en serait pas ainsi si l'appétit sensitif était perfectionné par une habitude qui l'aurait rendu conforme à la raison. La continence ou la persévérance est une perfection de la raison qui résiste aux passions et qui l'empêche de se laisser entraîner par elles, mais ce n'est cependant pas une vertu. Car la vertu intellectuelle qui fait que la raison se comporte bien moralement présuppose la droiture de la volonté à l'égard de la fin pour qu'elle soit en bon rapport avec les fins qui sont les principes d'après lesquels elle raisonne; ce qui n'existe pas dans celui qui est ferme et persévérant. D'ailleurs une opération qui procède de deux puissances ne peut être parfaite qu'autant que ces deux puissances sont l'une et l'autre perfectionnées par une bonne habitude; comme l'action qu'un agent exécute au moyen d'un instrument ne peut être parfaite qu'autant que l'instrument est en bon état, quel que soit d'ailleurs le mérite de l'agent lui-même. Par conséquent si l'appétit sensitif que meut la raison n'est pas parfait, quelle que soit la perfection de la raison elle-même l'action qui en résultera ne sera pas parfaite non plus. Le principe de l'action ne sera donc pas une vertu. C'est pourquoi la continence dans les plaisirs et la persévérance dans le chagrin ne sont pas des vertus, mais quelque chose d'inférieur à la vertu, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 1 et 9).

Il faut répondre au *troisième*, que la foi, l'espérance et la charité sont supérieures aux vertus humaines; car ce sont les vertus de l'homme selon qu'il participe à la grâce divine (2).

ARTICLE IV. — LA VERTU MORALE PEUT-ELLE EXISTER SANS LA VERTU INTELLECTUELLE ?

1. Il semble que la vertu morale puisse exister sans la vertu intellectuelle. Car la vertu morale, comme le dit Cicéron (*De inv.* lib. II), est une habitude en quelque sorte naturelle, conforme à la raison. Or, la nature, quoiqu'elle obéisse à une raison supérieure qui la meut, n'a cependant pas besoin d'être unie à cette raison dans un même sujet, comme on le voit à l'égard des choses naturelles qui sont inintelligentes. Donc il peut y avoir dans un homme une vertu morale qui le porte, à la manière de la nature, à obéir à la raison, quoique l'esprit de cet homme ne soit perfectionné par aucune vertu intellectuelle.

2. C'est par la vertu intellectuelle que l'homme parvient au parfait usage de sa raison. Or, il arrive quelquefois que des hommes dont la raison est faible sont vertueux et agréables à Dieu. Il semble donc que la vertu morale puisse exister sans la vertu intellectuelle.

(1) C'est-à-dire par rapport à nos actions qu'elle dirige.

(2) On ne les a pas comprises dans cette division précisément parce qu'elles ne sont pas des vertu humaines.

3. La vertu morale porte à bien agir. Or, il y a des hommes qui ont naturellement cette inclination sans que la raison ou le jugement y aient aucune part. Donc les vertus morales peuvent exister sans la vertu intellectuelle.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. XXII, cap. 23 ou 33) que les vertus, si elles ne font pas avec prudence ce qui est l'objet de leurs désirs, ne peuvent pas être des vertus. Or, la prudence est une vertu intellectuelle, comme nous l'avons dit (quest. LVII, art. 8). Donc les vertus morales ne peuvent pas exister sans les vertus intellectuelles.

CONCLUSION. — La vertu morale peut exister sans certaines vertus intellectuelles, c'est-à-dire sans la sagesse, la science et l'art, mais elle ne peut exister sans la prudence et l'intelligence.

Il faut répondre que la vertu morale peut exister sans certaines vertus intellectuelles, comme la sagesse, la science et l'art (1), mais elle ne peut exister sans l'intelligence et la prudence. En effet elle ne peut exister sans la prudence, puisqu'elle est une habitude élective, c'est-à-dire qui fait un bon choix. Or, pour qu'un choix soit bon il faut deux choses: la première c'est que l'intention soit droite par rapport à la fin; ce qui est l'effet de la vertu morale qui incline la puissance appétitive au bien que la raison approuve; ce qui constitue la légitimité de la fin. La seconde chose c'est que l'homme prenne de bons moyens; ce qui ne peut être que l'œuvre de la raison qui conseille, qui juge et qui ordonne; ce qui se rapporte à la prudence et aux vertus qui lui sont anexées, comme nous l'avons vu (quest. LVII, art. 4, 5 et 6). La vertu morale ne peut donc pas exister sans la prudence. Conséquemment elle ne peut pas exister non plus sans l'intelligence. Car par l'intelligence on perçoit les principes qui nous sont naturellement connus en matière spéculative aussi bien qu'en matière pratique. Par conséquent comme la droite raison spéculative selon qu'elle procède de principes naturellement connus en présuppose l'intelligence, ainsi il en est de la prudence qui est la droite raison pratique (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'inclination de la nature dans les êtres irraisonnables existe sans l'élection, et c'est pour ce motif que cette inclination ne requiert pas nécessairement la raison; mais l'inclination de la vertu morale existe avec l'élection; c'est pourquoi pour qu'elle soit parfaite il faut que la raison soit elle-même perfectionnée par une vertu intellectuelle (3).

Il faut répondre au *second*, que dans l'homme vertueux il n'est pas nécessaire que la raison brille sous tous les rapports, il suffit qu'elle l'éclaire sur toutes les choses qu'il doit faire conformément à la vertu; et c'est ce qui a lieu chez tous ceux qui sont vertueux. C'est pour cela que ceux qui paraissent simples parce qu'ils n'ont pas l'habileté du monde, peuvent être prudents, selon ces paroles de l'Evangile (Matth. X, 16): *Soyez prudents comme des serpents, et simples comme des colombes.*

Il faut répondre au *troisième*, que l'inclination naturelle au bien est un commencement de vertu, mais n'est pas la vertu parfaite. Car plus cette inclination est parfaite et plus elle est dangereuse, à moins qu'elle ne soit éclairée par la droite raison qui choisit les moyens les plus propres à la fin qu'on doit attendre (4); comme un cheval qui court, s'il est aveugle, se blesse

(1) Il n'est pas nécessaire d'avoir toutes ces habitudes intellectuelles pour être vertueux.

(2) La prudence présuppose l'intelligence de nos fins générales ou particulières, qui sont les principes de nos actions.

(3) Telle que la prudence.

(4) Cette inclination seule est le zèle qui n'est pas éclairé; il tombe dans des fautes d'autant plus graves qu'il est plus ardent.

d'autant plus profondément qu'il court plus fort. C'est pourquoi, quoique la vertu morale ne soit pas la droite raison, comme le disait Socrate, non-seulement elle la suit en portant la volonté vers ce qui lui est conforme, comme les platoniciens l'ont supposé, mais il faut encore qu'elle existe avec elle, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. ult.).

ARTICLE V. — LA VERTU INTELLECTUELLE PEUT-ELLE EXISTER SANS LA VERTU MORALE?

1. Il semble que la vertu intellectuelle puisse exister sans la vertu morale. Car la perfection de ce qui est antérieur ne dépend pas de la perfection de ce qui est postérieur. Or, la raison est antérieure à l'appétit sensitif et le meut. Donc la vertu intellectuelle, qui est la perfection de la raison, ne dépend pas de la vertu morale qui est la perfection de la partie appétitive, et par conséquent elle peut exister sans elle.

2. Les choses morales sont la matière de la prudence, comme les ouvrages à faire sont la matière de l'art. Or, l'art peut exister sans la matière qui lui est propre, comme le forgeron sans fer. Donc la prudence peut exister sans les vertus morales, quoique de toutes les vertus intellectuelles elle soit celle qui paraît leur être la plus étroitement unie.

3. La prudence est la vertu qui inspire les bons conseils, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 9). Or, il y a beaucoup d'hommes qui donnent de bons conseils quoiqu'ils n'aient pas de vertus morales. Donc la prudence peut exister sans la vertu morale.

Mais c'est le *contraire*. Vouloir faire le mal est une chose directement opposée à la vertu morale, mais elle ne l'est pas à ce qui peut exister sans cette vertu. Or, il est contraire à la prudence de pécher volontairement, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 5). Donc la prudence ne peut pas exister sans la vertu morale.

CONCLUSION. — Toutes les vertus intellectuelles à l'exception de la prudence peuvent exister sans la vertu morale.

Il faut répondre que les autres vertus intellectuelles peuvent exister sans la vertu morale (1), mais que la prudence ne peut pas exister sans elle. La raison en est que la prudence est la règle de ce qu'on doit faire non-seulement en général, mais en particulier, et c'est en cela que les actions consistent. Or, cette règle présuppose les principes d'après lesquels la raison procède, et il faut pour les choses particulières que la raison parte non-seulement de principes généraux, mais encore de principes particuliers. A l'égard des principes généraux, l'homme peut les connaître parfaitement à l'aide des lumières de l'intellect qui lui montre qu'on ne doit jamais faire le mal, ou à l'aide de la science pratique. Mais cela ne suffit pas pour qu'il raisonne juste sur tous les points particuliers. Car il arrive quelquefois que le principe général qui est connu par l'intellect ou par la science est faussé dans ses applications particulières par une passion quelconque. Ainsi celui qui est dominé par la concupiscence regarde comme bon ce qu'il désire, quoiqu'il soit en opposition avec le jugement général de la raison. C'est pourquoi comme l'homme est éclairé sur les principes généraux par les lumières naturelles de l'intellect ou par celles de la science, de même pour qu'il ne se trompe pas sur les principes particuliers qui sont les fins d'après lesquelles il doit se conduire, il faut qu'il soit perfectionné par des habitudes qui le portent en quelque sorte d'une manière toute naturelle à bien juger de sa fin, et c'est précisément là ce que produit la vertu morale (2). Car l'homme ver-

(1) Il y a, par exemple, beaucoup de savants et d'artistes qui ne sont pas vertueux.

(2) Ainsi la vertu de chasteté nous empêche de suivre l'attrait de la concupiscence.

tueux juge bien de la fin de la vertu, parce que chaque individu se fait de sa fin une idée conforme à ce qu'il est, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 5). Par conséquent la prudence qui est la règle de la conduite exige donc que l'homme ait la vertu morale.

Il faut répondre au *premier* argument, que la raison, selon qu'elle perçoit la fin, en précède l'appétit ou le désir. Mais le désir de la fin précède la raison qui discute le choix des moyens (1), ce qui est l'œuvre de la prudence ; comme en matière spéculative l'intelligence des principes est la base du syllogisme.

Il faut répondre au *second*, que nous ne jugeons pas des objets d'art bien ou mal selon la disposition de notre appétit, comme nous jugeons des fins qui sont les principes de nos actions morales ; nous ne les considérons que rationnellement (2). C'est ce qui fait que l'art n'exige pas comme la prudence une vertu qui le perfectionne.

Il faut répondre au *troisième*, que la prudence ne sert pas seulement pour le conseil, mais encore pour le jugement et le commandement ; ce qui ne pourrait pas avoir lieu, si la vertu morale n'était là pour écarter les passions qui corrompent le jugement et qui empêchent la prudence de commander.

QUESTION LIX.

DE LA DISTINCTION DES VERTUS MORALES SELON LEUR RAPPORT AVEC LES PASSIONS.

Après avoir montré la différence qu'il y a entre les vertus morales et les vertus intellectuelles, il nous reste à considérer ce qui distingue les vertus morales entre elles. Et comme les vertus morales qui ont les passions pour objets se distinguent selon la diversité des passions elles-mêmes, il faut d'abord examiner en général le rapport qu'il y a entre les vertus et les passions, et ensuite traiter de la distinction des vertus morales d'après les passions elles-mêmes. — Touchant la distinction des vertus et des passions il y a cinq questions à faire : 1° La vertu morale est-elle une passion ? — 2° La vertu morale peut-elle exister avec la passion ? — 3° Peut-elle exister avec la tristesse ? — 4° Toute vertu morale a-t-elle les passions pour objet ? — 5° Une vertu morale quelconque pourrait-elle exister sans passion ?

ARTICLE I. — LA VERTU MORALE EST-ELLE UNE PASSION ?

1. Il semble que la vertu morale soit une passion. Car le milieu est du même genre que les extrêmes. Or, la vertu morale tient le milieu entre les passions. Donc elle est une passion.

2. La vertu et le vice appartiennent au même genre, puisque ce sont des contraires. Or, il y a des passions qui reçoivent le nom de vices, comme l'envie et la colère. Donc il y a aussi des passions qui sont des vertus.

3. La miséricorde est une passion, puisqu'elle consiste à s'attrister des malheurs d'autrui, comme nous l'avons dit (quest. XXXV, art. 8, arg. 3). Or, Cicéron, l'écrivain le plus exact et le plus correct, ne fait pas de difficulté de l'appeler une vertu, selon la remarque de saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. IX, cap. 5). Donc la passion peut être une vertu morale.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. II, cap. 5) que les passions ne sont ni des vertus ni des vices.

CONCLUSION. — Puisque la vertu morale n'est pas un mouvement, mais plutôt le principe du mouvement appétitif, et qu'elle est une habitude qui ne se rapporte qu'au bien, il est impossible qu'elle soit une passion.

(1) Avant de choisir les moyens, ce qui est l'œuvre de la prudence, il faut d'abord aimer et désirer la fin.

(2) C'est-à-dire d'après le seul rapport qu'ils ont avec la raison ou les règles de l'art. L'appétit n'intervient d'aucune manière dans notre jugement.

Il faut répondre que la vertu morale ne peut être une passion, et cela pour trois raisons. 1° Parce que la passion est un mouvement de l'appétit sensitif, comme nous l'avons dit (quest. XXII, art. 3), tandis que la vertu morale n'est pas un mouvement, mais qu'elle est plutôt à titre d'habitude le principe du mouvement appétitif. 2° Parce que les passions ne sont par elles-mêmes ni bonnes, ni mauvaises. Car le bien ou le mal moral se rapportent à la raison. Par conséquent les passions considérées en elles-mêmes sont bonnes ou mauvaises selon qu'elles peuvent s'accorder ou non avec la raison. Mais il ne peut pas en être ainsi de la vertu, puisque la vertu ne se rapporte qu'au bien, comme nous l'avons dit (quest. LV, art. 3). 3° Parce qu'en supposant qu'il y ait des passions qui ne se rapportent qu'au bien ou qui ne se rapportent qu'au mal d'une certaine manière, néanmoins le mouvement de la passion, considérée comme telle, a son principe dans l'appétit et son terme dans la raison à laquelle l'appétit tend à se conformer, tandis que le mouvement de la vertu a au contraire son principe dans la raison et son terme dans l'appétit, selon que la raison le meut. C'est pourquoi en définissant la vertu morale, Aristote dit (*Eth.* lib. II, cap. 6) que c'est une habitude élective qui consiste dans un certain milieu déterminé par la raison, telle qu'elle existe dans l'homme sensé.

Il faut répondre au *premier* argument, que la vertu considérée dans son essence n'est pas un milieu entre les passions ; elle ne l'est que par rapport à son effet, en ce sens qu'elle établit un juste milieu entre elles (1).

Il faut répondre au *second*, que si l'on donne le nom de vice à l'habitude d'après laquelle on fait une mauvaise action, il est évident qu'aucune passion n'est un vice ; mais si l'on donne le nom de vice au péché qui est un acte vicieux, rien n'empêche qu'en ce sens une passion ne soit un vice ou qu'elle ne contribue à des actes de vertu, selon qu'elle est contraire à la raison ou qu'elle lui est conforme.

Il faut répondre au *troisième*, que la compassion est une vertu, ou plutôt un acte de vertu, quand ce mouvement de l'âme obéit à la raison, c'est-à-dire quand la compassion est telle qu'elle ne déroge point à la justice, comme quand il s'agit, selon la pensée de saint Augustin, de secourir l'indigence ou de pardonner au repentir (*De civ. Dei,* lib. IX, cap. 5). Mais si par compassion on entend l'habitude qui porte l'homme à s'émouvoir d'une manière conforme à la raison, rien n'empêche qu'on ne lui donne alors le nom de vertu. On peut faire le même raisonnement à l'égard des autres passions.

ARTICLE II. — LA VERTU MORALE EST-ELLE COMPATIBLE AVEC LA PASSION?

1. Il semble que la vertu morale ne soit pas compatible avec la passion. Car Aristote dit (*Top.* lib. IV, cap. 5) qu'il suffit d'être impassible pour être doux, tandis que l'homme qui se modère est celui qui est ému sans se laisser entraîner. On peut faire le même raisonnement sur toutes les vertus morales. Donc toute vertu morale existe sans la passion.

2. La vertu est une habitude droite de l'âme, comme la santé est l'état convenable du corps, selon l'expression d'Aristote (*Phys.* lib. VII, text. 17). D'où il suit que la vertu est la santé de l'âme, comme le dit Cicéron (*Tusc.* lib. IV). Or, on dit que les passions sont des maladies de l'âme (*Tusc.* ib.), et comme la santé est incompatible avec la maladie il en résulte que la vertu n'est pas compatible avec la passion.

3. La vertu morale requiert l'usage parfait de la raison dans les choses

(1) Elle modère les passions et les empêche de se jeter ainsi dans aucun excès.

particulières. Or, les passions sont un obstacle au libre exercice de cette faculté. Car Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 5) que les délectations faussent les jugements de la prudence : et on lit dans Salluste (*in Conjur. Catil.*) que l'esprit ne saisit pas facilement la vérité, quand les passions l'obscurcissent. Donc la vertu morale n'est pas compatible avec la passion.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 6) : Si la volonté est déréglée, les mouvements de ses passions seront déréglés comme elle ; si elle est droite, ils seront non-seulement irréprochables, mais encore dignes d'éloges. Or, la vertu morale n'exclut rien de ce qui est digne d'éloges. Donc elle n'exclut pas les passions, mais elle est compatible avec elles.

CONCLUSION. — Si on entend par passions les affections déréglées, elles sont incompatibles avec la vertu morale, car on ne peut y consentir et rester vertueux : mais si on entend par là tous les mouvements de l'appétit sensitif quels qu'ils soient, en ce sens les passions sont compatibles avec la vertu morale suivant qu'elles sont réglées par la raison.

Il faut répondre que sur ce point les stoïciens et les péripatéticiens ont été partagés, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. IX, cap. 4). Car les stoïciens ont prétendu que les passions de l'âme ne peuvent exister dans l'homme sage ou vertueux, tandis que les péripatéticiens, dont Aristote est le chef, ont soutenu qu'elles étaient compatibles avec la vertu morale, pourvu qu'elles ne fussent pas extrêmes. Toutefois cette différence, selon la remarque de saint Augustin, était plus dans les mots que dans le fond des choses. En effet les stoïciens ne distinguant pas l'appétit intelligentiel ou la volonté de l'appétit sensitif qui comprend l'irascible et le concupiscible, ils n'observaient pas que les passions de l'âme diffèrent des autres affections humaines en ce que les passions sont des mouvements de l'appétit sensitif, tandis que les autres affections qui ne sont pas des passions sont des mouvements de l'appétit intelligentiel, ou de la volonté, comme l'ont remarqué les péripatéticiens. Mais comme ils ne donnaient le nom de passions qu'aux affections de l'âme qui répugnent à la raison, ils concluaient que toutes celles qui sont délibérées ou consenties ne peuvent exister dans un homme sage ou vertueux. D'après leur sentiment il n'en était pas de même des mouvements subits et irréfléchis, parce que ces imaginations de l'âme, appelées fantaisies, s'emparent de nous sans qu'il soit en notre pouvoir de les écarter, et quand elles naissent d'événements terribles, il est impossible que l'âme du sage n'en soit pas ébranlée et qu'elle reste inaccessible aux premières émotions de la terreur ou de la tristesse qui préviennent l'intervention de la raison. Mais l'âme n'approuve, ni ne consent à ces mouvements. Tel est l'exposé que fait saint Augustin de la doctrine des stoïciens d'après Aulu-Gelle (*Civ. Dei*, lib. IX, cap. 4). — Si donc on entend par passions les affections déréglées de l'âme, elles ne peuvent exister dans l'homme vertueux d'une manière réfléchie et consentie, et c'est ce que les stoïciens prétendaient. Mais si par passions on entend tous les mouvements de l'appétit sensitif, elles peuvent exister dans l'homme vertueux selon qu'elles ont la raison pour règle. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 3) qu'on définit mal la vertu quand on dit que c'est une sorte d'impassibilité et de calme imperturbable, parce que ces expressions sont trop absolues ; mais qu'on devrait dire que la vertu calme les passions en les empêchant de s'élever à contre-temps et de la manière qu'il ne faut pas.

Il faut répondre au *premier* argument, que cet exemple cité par Aristote est comme d'autres qui se trouvent dans sa Logique ; il exprime non pas son

opinion personnelle, mais celle des autres. Or, les stoïciens pensaient en effet que les vertus étaient incompatibles avec les passions, mais Aristote rejette leur sentiment quand il soutient (*loc. cit.*) qu'on ne peut pas dire que la vertu est une sorte d'impassibilité. Cependant on pourrait dire encore que quand on prétend que celui qui est doux est impassible on entend par là qu'il ne subit aucune passion déréglée.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement et tous les raisonnements semblables que Cicéron fait dans ses Tusculanes, se rapportent aux passions considérées comme des affections déréglées.

Il faut répondre au *troisième*, que la passion qui prévient le jugement de la raison, si elle prévaut sur l'esprit et que l'esprit y consente, est un obstacle qui nuit à la prudence et au jugement; mais si la passion ne vient que quand la raison lui commande d'agir, elle est d'un grand secours pour exécuter ses ordres (1).

ARTICLE III. — LA VERTU MORALE EST-ELLE COMPATIBLE AVEC LA TRISTESSE?

1. Il semble que la vertu ne soit pas compatible avec la tristesse. Car les vertus sont des effets de la sagesse, selon cette parole de l'Ecriture (*Sap.* VIII, 7) : *La sagesse divine enseigne la sobriété et la justice, la prudence et la vertu.* Or, l'Ecriture ajoute que les *rapports qu'on a avec la sagesse n'ont rien d'amer*. Donc les vertus ne sont pas compatibles avec la tristesse.

2. La tristesse empêche l'action, comme le prouve Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. ult. et lib. X, cap. 4 et 5). Or, ce qui empêche de faire une bonne action est contraire à la vertu. Donc la tristesse lui répugne.

3. La tristesse est une maladie de l'esprit, comme l'appelle Cicéron (*De Tusc.* lib. IV). Or, la maladie de l'âme est contraire à la vertu qui en est la santé. Donc la tristesse est contraire à la vertu et ne peut exister simultanément avec elle.

Mais c'est le *contraire*. Le Christ fut d'une vertu parfaite, et cependant il eut de la tristesse. Car il dit (Matth. XXVI, 38) : *Mon âme est triste jusqu'à la mort.* Donc la tristesse est compatible avec la vertu.

CONCLUSION. — Puisque la vertu rend l'homme conforme à la raison, la tristesse modérée qui a pour objet ce qui répugne à la raison peut et doit être la compagne de la vertu; mais la tristesse qui se rapporte à ce qui est conforme à la vertu et à la raison est incompatible avec elle.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (*De civ.* lib. XIX, cap. 8), les stoïciens, au lieu des trois passions qui bouleversent l'homme, ont voulu qu'il n'y eût dans l'esprit du sage que trois bonnes passions, qui sont la volonté au lieu de la cupidité; la joie au lieu du plaisir; la prudence au lieu de la crainte. Mais ils ont nié que la tristesse puisse être remplacée par autre chose, et cela pour deux raisons. La première c'est que la tristesse a pour objet le mal qui est déjà arrivé; et les stoïciens prétendaient qu'aucun mal ne peut atteindre le sage. Car ils disaient que la vertu étant le seul bien de l'homme, tous les avantages matériels ne sont pas pour lui des biens, et il n'y a de mal que le crime qui ne peut se rencontrer dans l'homme vertueux. Mais ce sentiment est déraisonnable. En effet l'homme étant composé d'une âme et d'un corps, ce qui est utile à la conservation du corps est un bien; quoique ce ne soit pas le bien le plus élevé, parce que l'homme peut en faire mauvais usage. Par conséquent le mal qui est contraire à ce bien peut se rencontrer dans le sage (2) et y produire une tris-

(1) L'homme passionné agit avec beaucoup plus d'ardeur, de force et de courage que celui qui ne l'est pas.

(2) Le sage ou l'homme vertueux ne souffre pas seulement du mal qu'il éprouve en lui-même, mais il souffre encore à l'occasion du mal

tesse modérée. De plus, quoique l'homme vertueux puisse être sans péché grave, il n'y a cependant personne qui passe sa vie sans faire quelques fautes légères (1), d'après cette parole de saint Jean (I. Joan. I, 8) : *Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous faisons illusion.* 3° S l'homme vertueux n'a pas de péché, il en a eu peut-être autrefois, et c'est avec raison qu'il en gémit, d'après ce mot de l'Apôtre (II. *Cor.* VII, 10) : *La tristesse qui est selon Dieu produit le repentir qui affermit l'œuvre du salut.* 4° On peut avec raison s'attrister du péché d'un autre : par conséquent comme la vertu morale est compatible avec les autres passions quand elles sont réglées par la raison, de même elle l'est avec la tristesse. — La seconde raison qui frappait les stoïciens c'est que la tristesse a pour objet le mal présent et la crainte le mal futur, comme la délectation se rapporte au bien qui existe et le désir au bien qui est à venir. Or, la vertu peut faire qu'une personne jouisse du bien qu'elle possède, ou qu'elle désire posséder celui qu'elle n'a pas, ou qu'elle se mette en mesure contre un mal qu'elle redoute. Mais que le mal présent fasse succomber le courage de l'homme et l'attriste, ceci paraît absolument contraire à la raison ; d'où ils concluaient que la tristesse est incompatible avec la vertu. Mais ce raisonnement est défectueux. Car il y a un mal qui peut être présent pour l'homme vertueux, comme nous l'avons dit (art. préc.), c'est celui que la raison déteste (2). Alors l'appétit sensitif suit le mouvement d'horreur que la raison éprouve, quand il s'attriste de ce mal modérément et d'une manière raisonnable. Et comme cette conformité de l'appétit sensitif avec la raison appartient à la vertu, ainsi que nous l'avons dit (art. 1 et 2), il s'ensuit qu'on fait un acte de vertu quand on s'attriste avec modération des choses dont on doit s'attrister, comme l'observe Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 6 et 7). D'ailleurs cette tristesse est utile pour faire éviter le mal. Car comme le plaisir fait rechercher le bien avec plus d'ardeur ; de même la tristesse fait qu'on fuit le mal avec plus d'énergie. D'où l'on doit conclure que la tristesse qui a pour objet ce qui est conforme à la vertu ne peut exister simultanément avec elle, parce que la vertu trouve son plaisir dans les choses qui lui sont propres, tandis que la vertu s'attriste modérément de tout ce qui lui est contraire de quelque manière.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage de l'Ecriture prouve que le sage ne s'attriste pas de la sagesse, mais qu'il s'attriste de ce qui est une entrave à cette vertu. C'est pour ce motif qu'il n'y a jamais de tristesse dans les bienheureux, parce que rien ne peut les empêcher de jouir de la sagesse qu'ils contemplent.

Il faut répondre au *second*, que la tristesse nous empêche de faire les choses qui nous attristent (3), mais elle nous aide à faire plus promptement celles qui doivent nous délivrer de cette affection.

Il faut répondre au *troisième*, que la tristesse immodérée est une maladie de l'âme, mais la tristesse modérée dans l'état de la vie présente est au contraire une marque de sa bonne disposition.

ARTICLE IV. — TOUTE VERTU MORALE SE RAPPORTE-T-ELLE AUX PASSIONS ?

1. Il semble que toute vertu morale se rapporte aux passions. Car Aristote

qu'il voit éprouver à ses amis et à ses semblables.

(1) Les stoïciens supposaient à tort que l'homme vertueux était invulnérable du côté de l'âme et du côté du corps, et qu'il n'y avait pour lui ni mal physique, ni mal moral.

(2) C'est ainsi que Jésus-Christ s'attristait de nos iniquités. *Tristis est anima mea usque ad mortem.*

(3) Nous faisons mal les choses qui nous déplaisent, mais nous travaillons avec d'autant plus d'ardeur contre celles qui nous attristent.

dit (*Eth.* lib. II, cap. 3) que la vertu morale a pour objet le plaisir et la tristesse. Or, la délectation et la tristesse sont des passions, comme nous l'avons dit (quest. XXXI, art. 1, et quest. XXXV, art. 1). Donc toute vertu morale se rapporte aux passions.

2. Ce qui est raisonnable par participation est le sujet des vertus morales, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. ult.). Or, c'est dans cette partie de l'âme que les passions résident, comme nous l'avons dit (quest. XXII, art. 3). Donc toute vertu morale se rapporte aux passions.

3. Dans toute vertu morale on trouve une passion quelconque. Donc toutes se rapportent aux passions, ou aucune d'elles ne s'y rapporte. Or, il y a des vertus, comme la force et la tempérance, qui se rapportent aux passions, d'après ce que dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 6 et 10). Donc toutes les vertus morales s'y rapportent.

Mais c'est le *contraire.* La justice qui est une vertu morale ne se rapporte pas aux passions, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. V, cap. 1 et seq.).

CONCLUSION. — Parmi les vertus morales il y en a qui dirigent et modèrent les passions ou les mouvements de l'appétit sensitif, et il y en a d'autres qui règlent les opérations de la volonté qui n'est pas le sujet des passions ; il est donc certain que toute vertu morale ne se rapporte pas aux passions.

Il faut répondre que la vertu morale perfectionne la partie appétitive de l'âme en la dirigeant vers le bien raisonnable. Or, le bien raisonnable est celui qui est dirigé ou réglé selon la raison ; par conséquent il arrive que la vertu morale se rapporte à tout ce qui est ordonné et réglé par la raison. Et puisque la raison ordonne non-seulement les passions de l'appétit sensitif, mais encore les opérations de l'appétit intelligentiel, c'est-à-dire de la volonté qui n'est pas le sujet de la passion, comme nous l'avons dit (quest. XXII, art. 3), il s'ensuit que toute vertu morale ne se rapporte pas aux passions. Il y en a qui s'y rapportent, mais il y en a d'autres qui se rapportent aux opérations de la volonté (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que toute vertu morale ne se rapporte pas au plaisir et à la tristesse comme à sa propre matière, mais comme à un effet qui résulte de son acte propre. Car tout homme vertueux se réjouit d'un acte de vertu et s'attriste d'un acte contraire. C'est ce qui fait qu'Aristote ajoute (*Eth.* lib. II, cap. 3) que si les vertus sont uniquement relatives à nos actions et à nos passions, et si toute action ou passion est toujours suivie de plaisir ou de peine, il s'ensuit que la vertu se rapporte aux plaisirs et aux peines considérés comme une conséquence de ses actes.

Il faut répondre au *second*, que ce qui est raisonnable par participation ne comprend pas seulement l'appétit sensitif qui est le sujet des passions, mais encore la volonté dans laquelle aucune passion ne réside, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a des vertus qui ont pour objet de régler les passions, mais qu'il y en a d'autres qui ont un autre objet (2). On ne peut donc pas raisonner de la même manière sur toutes les vertus, comme nous le verrons (quest. LX, art. 2).

ARTICLE V. — Y A-T-IL QUELQUE VERTU MORALE QUI PUISSE EXISTER SANS PASSION?

1. Il semble que la vertu morale puisse exister sans passion. Car plus la

(1) Telle est, par exemple, la justice qui a pour objet de régler les opérations de la volonté, comme le dit saint Thomas dans l'article suivant.

(2) Ces dernières ont pour fonction de régler les opérations de la volonté, comme le fait la justice.

vertu morale est parfaite et plus elle surpasse les passions. Donc, pour qu'elle atteigne sa plus haute perfection, il faut qu'elle soit absolument sans passion.

2. Tout être est parfait quand il est éloigné de son contraire et de tout ce qui le porte vers lui. Or, les passions portent au péché qui est le contraire de la vertu, et c'est pour ce motif que l'Apôtre les appelle (*Rom.* VII) des *passions de péché*. Donc la vertu parfaite est absolument sans passion.

3. La vertu nous rend semblables à Dieu, comme le dit saint Augustin (*De mor. Eccles.* lib. I, cap. 6 et 11). Or, Dieu fait tout sans passion. Donc la vertu la plus parfaite existe absolument sans passion.

Mais c'est le *contraire*. Il n'y a pas de juste qui ne se réjouisse d'une action droite, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 8). Or, la joie est une passion. Donc la justice ne peut pas exister sans passion, et encore moins les autres vertus.

CONCLUSION. — Les vertus morales qui ne se rapportent pas aux passions, mais aux opérations, peuvent exister sans les passions, mais il n'en est pas de même des autres.

Il faut répondre que si par passion nous entendons les affections déréglées, à la façon des stoïciens, il est évident que la vertu est parfaite sans elles (1). Mais si nous entendons par là tous les mouvements de l'appétit sensitif (2), alors il est clair que les vertus morales qui se rapportent aux passions, comme à leur matière propre, ne peuvent exister sans elles. La raison en est qu'il s'ensuivrait de là que la vertu morale paralyserait complétement l'appétit sensitif. Or, ce n'est pas le fait de la vertu de priver des actes qui leur sont propres les facultés qui sont soumises à la raison, mais elle veut qu'elles exécutent ses ordres en remplissant leurs propres fonctions. Ainsi, comme la vertu se sert des membres du corps pour produire les actes extérieurs qui sont de leur ressort, de même elle règle l'appétit sensitif relativement aux mouvements qui lui sont propres. — Mais les vertus morales qui se rapportent aux opérations et non aux passions, peuvent exister sans ces dernières. Telle est la vertu de justice qui a pour objet de régler la volonté dans son acte propre qui n'est pas une passion. Cependant tout acte de justice a pour conséquence une impression de joie qui existe au moins dans la volonté et qui n'est pas une passion. Et si cette joie vient à être augmentée par l'accroissement même de la justice, il en résulte une sorte d'épanchement qui atteint jusqu'à l'appétit sensitif lui-même, selon que les puissances inférieures suivent le mouvement des puissances supérieures, comme nous l'avons dit (quest. XVII, art. 7; quest. XXIV, art. 3, et quest. préc. art. 2). Ainsi, par suite de cette surexcitation, plus la justice est parfaite et plus est vive la passion qu'elle produit.

Il faut répondre au *premier* argument, que la vertu dompte les passions déréglées, mais elle produit celles qui ne le sont pas (3).

Il faut répondre au *second*, que les passions déréglées portent au péché, mais il n'en est pas de même des passions modérées (4).

Il faut répondre au *troisième*, que le bien se considère dans chaque être selon la condition de sa nature. Or, en Dieu et dans les anges il n'y a pas d'appétit sensitif, comme dans l'homme. C'est pourquoi Dieu et les anges font le bien absolument sans passion, comme ils le font sans avoir de corps;

(1) La vertu est même incompatible avec ces sortes d'affections.

(2) Dans le sens des péripatéticiens.

(3) Comme la joie qu'éprouve le juste à la suite d'une bonne action qu'il a faite.

(4) Qui sont conformes à la raison.

tandis que l'homme fait le bien avec passion comme il le fait avec le ministère de son corps.

QUESTION LX.

DE LA DISTINCTION DES VERTUS MORALES ENTRE ELLES.

Après avoir parlé de la distinction des vertus morales relativement aux passions, nous avons maintenant à nous occuper de la distinction des vertus morales entre elles. — A ce sujet il y a cinq questions à faire : 1° N'y a-t-il qu'une seule vertu morale ? — 2° Les vertus morales qui sont relatives aux opérations se distinguent-elles de celles qui sont relatives aux passions ? — 3° N'y a-t-il qu'une seule vertu morale qui se rapporte aux opérations ? — 4° Y a-t-il différentes vertus morales qui se rapportent aux différentes passions ? — 5° Les vertus morales se distinguent-elles d'après les divers objets des passions ?

ARTICLE I. — N'Y A-T-IL QU'UNE SEULE VERTU MORALE?

1. Il semble qu'il n'y ait qu'une seule vertu morale. Car, comme dans les actes moraux la direction appartient à la raison qui est le sujet des vertus intellectuelles, de même l'inclination appartient à la puissance appétitive qui est le sujet des vertus morales. Or, il n'y a qu'une seule vertu intellectuelle qui dirige l'homme dans tous ses actes moraux, c'est la prudence. Donc il n'y a qu'une vertu morale qui règle et détermine toutes ses inclinations.

2. Les habitudes ne se distinguent pas d'après les objets matériels, mais d'après leurs raisons formelles. Or, la raison formelle du bien auquel se rapporte la vertu morale est une, puisqu'elle n'est autre chose que le mode de la raison. Il semble donc qu'il n'y ait qu'une seule vertu morale.

3. Les choses morales tirent leur espèce de leur fin, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 5). Or, la fin commune de toutes les vertus morales est une, car c'est le bonheur. Les fins particulières et prochaines sont au contraire infinies, mais les vertus morales ne le sont pas. Il semble donc qu'il n'y ait qu'une seule vertu morale.

Mais c'est le *contraire*. Une seule et même habitude ne peut pas exister dans diverses puissances, comme nous l'avons dit (quest. LVI, art. 2). Or, le sujet des vertus morales est la partie appétitive de l'âme où l'on distingue des puissances diverses, comme nous l'avons vu (part. I, quest. LXXX, art. 2). Donc il ne peut se faire qu'il n'y ait qu'une seule vertu morale.

CONCLUSION. — L'objet de la puissance appétitive à laquelle la vertu morale appartient étant le bien qui n'est pas d'une seule espèce, il faut que les vertus morales elles-mêmes se multiplient selon la diversité des objets.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. LVIII, art. 2), les vertus morales sont des habitudes de la partie appétitive de l'âme. Les habitudes diffèrent d'espèce selon la différence spécifique de leurs objets, comme nous l'avons vu (quest. LIV, art. 2). Or, l'espèce de l'objet qu'on appète, comme l'espèce d'une chose quelconque, se considère d'après la forme spécifique qui provient de l'agent. Mais il est à remarquer que la matière de l'être produit se rapporte de deux façons à l'agent qui est son principe. Car quelquefois il reçoit la forme de l'agent telle qu'elle est et de la même manière qu'elle existe dans l'agent lui-même ; c'est ce qui arrive dans tous les agents univoques (1). Il est alors nécessaire, si l'agent est un

(1) On appelle *univoques* les choses dont le nom est commun et dont l'essence est absolument la même.

dans son espèce, que la matière reçoive une forme d'une espèce unique. Ainsi le feu n'engendre univoquement que ce qui est compris dans son espèce (1). D'autres fois la matière reçoit de l'agent une forme qui n'est pas de même nature que la sienne, comme on le voit à l'égard des principes générateurs qui ne sont pas univoques. C'est ainsi que le soleil engendre un animal. Dans ce cas les formes que la matière reçoit du même agent ne sont pas d'une seule espèce, mais elles varient selon les proportions diverses d'après lesquelles la matière a reçu l'influence de l'agent. Ainsi nous voyons que l'action du soleil produit au moyen de la putréfaction des animaux de différentes espèces selon la diversité des proportions de la matière (2). Or, il est évident qu'à l'égard des actes moraux la raison est la faculté qui meut et qui ordonne, tandis que la puissance appétitive est la faculté qui est mue et commandée. L'appétit ne conçoit pas les impressions de la raison d'une manière univoque, parce qu'il n'est pas raisonnable par essence, mais par participation, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. ult.). Par conséquent les objets de l'appétit forment d'après le mouvement de la raison différentes espèces selon qu'ils se rapportent de différentes manières à la raison elle-même. D'où il suit que les vertus morales diffèrent spécifiquement et qu'il n'y en a pas qu'une seule.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'objet de la raison est le vrai, qui doit sous le même rapport se rencontrer dans toutes les choses morales qui sont des actes contingents. C'est pour ce motif qu'il ne faut qu'une vertu, la prudence, pour nous diriger de cette manière. Mais l'objet de la puissance appétitive est le bien désirable dont la raison formelle se diversifie suivant les divers rapports qu'il a avec la raison qui nous dirige.

Il faut répondre au *second*, que la raison formelle du bien est une dans son genre à cause de l'unité de l'agent. Mais elle est différente d'espèce selon les habitudes diverses de ceux sur lesquels son influence s'exerce, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que les choses morales ne tirent pas leur espèce de leur fin dernière, mais de leurs fins prochaines qui, quoique infinies numériquement, ne le sont pourtant pas spécifiquement.

ARTICLE II. — LES VERTUS MORALES QUI DIRIGENT LES OPÉRATIONS SE DISTINGUENT-ELLES DE CELLES QUI RÈGLENT LES PASSIONS?

1. Il semble que les vertus morales ne se distinguent pas entre elles, parce que les unes dirigent les opérations et que les autres règlent les passions. Car Aristote dit (*Eth.* lib. II, cap. 3) que la vertu morale est la pratique de ce qu'il y a de mieux relativement au plaisir et à la peine. Or, la volupté et la tristesse sont des passions, comme nous l'avons vu (quest. XXXI, art. 1, et quest. XXXV, art. 1). Donc la même vertu qui se rapporte aux passions se rapporte aussi aux opérations, puisqu'elle est une chose pratique.

2. Les passions sont les principes des opérations extérieures. Si donc il y a des vertus qui règlent les passions, il faut aussi que ces mêmes vertus règlent par conséquent les opérations. Donc ce sont les mêmes vertus morales qui se rapportent aux passions et aux opérations.

3. L'appétit sensitif est mû bien ou mal à l'égard de toute opération extérieure. Or, les mouvements de l'appétit sensitif sont des passions. Donc les vertus qui se rapportent aux opérations se rapportent aussi aux passions.

(1) Le bois, quand il est embrasé par le feu, reçoit la forme du feu.

(2) Les effets diffèrent selon la diversité des éléments sur lesquels l'agent exerce son influence. La putréfaction produit des insectes de différente espèce.

Mais c'est le *contraire*. Aristote fait rapporter la justice aux opérations (*Eth.* lib. v, cap. 1 et seq.); la tempérance, la force, la douceur à certaines passions (*Eth.* lib. II, cap. 3 et 7).

CONCLUSION. — Quoique parmi les vertus morales il y en ait qui se rapportent aux opérations et aux passions comme étant la cause qui les produit, cependant celles qui se rapportent aux opérations se distinguent de celles qui se rapportent aux passions en raison de la diversité de leurs objets.

Il faut répondre que l'opération et la passion peuvent se rapporter à la vertu de deux manières : 1° On peut les considérer comme ses effets. En ce sens toute vertu morale produit de bonnes opérations, et cause quelque plaisir ou quelque peine qui sont, comme nous l'avons dit (quest. LIX, art. 4 ad 1), des passions. 2° On peut considérer l'opération comme la matière à laquelle la vertu morale se rapporte. En ce sens les vertus morales qui se rapportent aux opérations doivent nécessairement différer de celles qui se rapportent aux passions. La raison en est que dans certaines opérations le bien et le mal se considèrent d'après les opérations elles-mêmes, de quelque manière que l'homme soit affecté à leur égard. Ainsi ces opérations sont bonnes ou mauvaises selon le rapport qu'elles ont avec un autre objet extérieur. C'est pourquoi il faut qu'il y ait une vertu qui les dirige et qui les règle en elles-mêmes ; comme l'achat et la vente et toutes les opérations de cette nature qui impliquent le rapport d'une chose qui est due ou qui n'est pas due à un autre. Ainsi la justice et ses parties (1) se rapportent directement aux opérations comme à leur matière propre. Dans d'autres opérations le bien et le mal se considèrent uniquement selon leur rapport avec le sujet qui les produit. C'est pour ce motif que le bien et le mal se doivent considérer dans ces opérations suivant que l'homme est bien ou mal affecté par rapport à elles. C'est pour cela que les vertus qui ont pour objet ces sortes d'opération doivent principalement se rapporter aux affections intérieures qu'on appelle passions, comme on le voit évidemment par la tempérance, la force et les autres vertus semblables (2). Or, il arrive que dans les opérations qui se rapportent à un tiers, la vertu peut être blessée par le déréglement d'une passion quelconque, et alors il en résulte un double mal. D'un côté la justice est violée parce qu'on n'a pas renfermé l'opération extérieure dans les limites qui lui étaient propres; d'un autre côté en ne réglant pas ses passions intérieures on a péché contre une autre vertu. Ainsi quand on frappe quelqu'un par colère, on pèche contre la justice, parce qu'on n'avait pas le droit de le frapper, et on pèche contre la douceur par excès d'emportement. Il en est de même d'une foule d'autres opérations.

La réponse aux objections est par là même évidente. Car le *premier* argument repose sur l'opération considérée comme un effet de la vertu; et les *deux autres* s'appuient sur ce que l'opération et la passion concourent au même but. Mais il y a des circonstances où la vertu se rapporte principalement à l'opération et d'autres à la passion, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE III. — N'Y A-T-IL QU'UNE SEULE VERTU MORALE QUI SE RAPPORTE AUX OPÉRATIONS?

1. Il semble qu'il n'y ait qu'une seule vertu morale qui se rapporte aux opérations. Car la droiture de toutes les opérations extérieures paraît ap-

(1) Les autres vertus qui reposent sur ce qui est dû, comme la piété, la reconnaissance, la religion, etc.

(2) Ces deux sortes de vertus morales sont nécessairement différentes parce que leurs objets sont différents.

partenir à la justice. Or, la justice est une vertu unique. Donc il n'y a qu'une vertu qui se rapporte aux opérations.

2. Les opérations qui se rapportent au bien d'un seul paraissent très-différentes de celles qui se rapportent au bien de la multitude. Cependant cette différence n'établit pas de diversité entre les vertus morales. Car Aristote dit (*Eth.* lib. v, cap. 1) que la justice légale qui ordonne les actes des hommes par rapport au bien général n'est pas autre chose que la vertu qui ordonne les actes de l'homme par rapport à un seul individu, et qu'elle n'en diffère que rationnellement. Donc la diversité des opérations ne produit pas la diversité des vertus morales.

3. Si les vertus morales se diversifient d'après la diversité des opérations auxquelles elles se rapportent, il faut que chaque opération diverse nécessite des vertus morales différentes. Mais il est évident que cela est faux. Car il appartient à la justice d'établir l'équité des échanges en divers genres, ainsi que dans toutes les distributions et tous les partages qui se font, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 2). Donc il n'y a pas différentes vertus pour régler chaque opération diverse.

Mais c'est le *contraire*. La religion est une vertu différente de la piété. Cependant l'une et l'autre règlent certaines opérations.

CONCLUSION. — Quoique les vertus morales qui se rapportent aux opérations aient une raison générale de justice qui leur est commune, neanmoins on doit en distinguer plusieurs espèces d'après la diversité de leurs raisons spéciales.

Il faut répondre que toutes les vertus morales qui se rapportent aux opérations sont fondées sur une raison générale de justice qui se considère d'après ce qu'on doit à autrui; mais elles se distinguent d'après leurs diverses raisons spéciales. La raison en est que la légitimité des opérations extérieures se considère, comme nous l'avons dit (art. préc.), non d'après le rapport qu'elles ont avec les affections de l'homme, mais suivant la convenance de la chose considérée en elle-même. Et c'est sur cette convenance que repose la nature de la dette qui constitue l'essence de la justice. Car il appartient à la justice de rendre ce qui est dû. Par conséquent toutes les vertus de cette nature qui se rapportent aux opérations ont une certaine raison de justice. Mais ce qui est dû n'existe pas en tout sous le même rapport. Car ce que l'on doit à un égal diffère de ce que l'on doit à un supérieur ou à un inférieur; ce que l'on doit d'après un pacte positif diffère de ce que l'on doit d'après une promesse ou d'après un bienfait reçu; et les vertus se diversifient selon les divers rapports sous lesquels on peut considérer ce qui est dû. Ainsi la religion est la vertu par laquelle on rend à Dieu ce qui lui est dû; la piété est celle par laquelle on rend à ses parents ou à sa patrie ce qu'on leur doit, et la reconnaissance est celle par laquelle on s'acquitte envers ses bienfaiteurs (1), et il en est ainsi des autres vertus.

Il faut répondre au *premier* argument, que la justice proprement dite est une vertu spéciale qui a pour objet toute dette stricte qu'on peut solder par une chose équivalente (2), mais on emploie souvent ce mot dans un sens plus large et on désigne par là l'acquittement d'une dette quelconque; alors ce n'est plus une vertu spéciale.

Il faut répondre au *second*, que la justice qui a pour but le bien général

(1) Le motif pour lequel nous nous acquittons envers Dieu de ce que nous lui devons est autre que le motif qui nous porte à nous acquitter de ce que nous devons à la patrie, et c'est cette diversité de motifs qui établit une différence entre la religion et la piété. Et il en est de même des autres vertus.

(2) Par exemple une somme d'argent qu'on peut payer au moyen d'une somme égale.

est une autre vertu que la justice qui se rapporte au bien particulier d'un individu. Ainsi le droit commun se distingue du droit privé. Cicéron (*De invent.* lib. II) n'admet qu'une vertu spéciale, la piété qui se rapporte au bien de la patrie, tandis que la justice qui fait que l'homme a pour but le bien commun est une vertu générale, parce qu'elle rapporte à sa fin, qui est le bien commun, les actes de toutes les vertus. Or, la vertu, selon qu'elle est ainsi commandée par cette espèce de justice, reçoit son nom, et c'est ce qui fait que la vertu ne diffère de la justice légale que rationnellement, comme la vertu qui opère par elle-même ne diffère que rationnellement de la vertu qui opère sous les ordres d'un autre.

Il faut répondre au *troisième,* que dans toutes les opérations qui appartiennent à la justice spéciale c'est toujours la même nature de dette; c'est pourquoi la vertu de justice reste la même, surtout par rapport aux échanges. Toutefois la justice distributive peut être d'une autre espèce que la justice commutative (1), comme nous le verrons (2ª 2ª quest. LXI, art. 1).

ARTICLE IV. — FAUT-IL DES VERTUS MORALES DIFFÉRENTES POUR RÉGLER DES PASSIONS DIVERSES?

1. Il semble que les vertus morales qui règlent des passions diverses ne soient pas différentes. Car il n'y a qu'une habitude pour les choses qui ont même principe et même fin, comme on le voit surtout à l'égard des sciences. Or, toutes les passions ont un même principe qui est l'amour, et elles ont toutes une même fin qui est le plaisir ou la peine, comme nous l'avons vu (quest. XXV, art. 1 et 2). Donc il n'y a qu'une vertu morale qui règle toutes les passions.

2. S'il y avait différentes vertus morales qui se rapportassent à des passions diverses, il s'ensuivrait qu'il y aurait autant de vertus morales qu'il y a de passions. Mais cela est évidemment faux, parce qu'il n'y a qu'une seule et même vertu morale pour régler des passions opposées; ainsi la force règle également la crainte et l'audace, la tempérance, le plaisir et la peine. Il ne faut donc pas qu'il y ait différentes vertus morales pour régler des passions différentes.

3. L'amour, la concupiscence et le plaisir sont des passions d'espèce différente, comme nous l'avons vu (quest. XXIII, art. 4). Or, il n'y a qu'une vertu, qui est la tempérance, pour les régler toutes. Donc il n'y a pas différentes vertus morales pour régler les différentes passions.

Mais c'est le *contraire.* La force règle la crainte et l'audace, la tempérance la concupiscence, la douceur la colère, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 6 et 10; lib. IV, cap. 4 et 5).

CONCLUSION. — Il est impossible qu'une seule et même vertu morale règle toutes les passions, quoiqu'il arrive que la même vertu règle des passions qui sont contraires.

Il faut répondre qu'on ne peut pas dire qu'il n'y ait qu'une seule et même vertu morale pour régler toutes les passions. Car il y a des passions qui appartiennent à différentes puissances, puisque les unes se rapportent à l'irascible, les autres au concupiscible (2), comme nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 1). Cependant la diversité des passions n'implique pas nécessairement la diversité des vertus morales qui s'y rapportent : 1° parce qu'il y a des passions qui sont contraires l'une à l'autre, comme la joie et la tristesse, la crainte et l'audace, etc. A l'égard de ces passions qui sont ainsi opposées entre elles il ne faut qu'une seule et même vertu. Car la vertu morale con-

(1) La justice commutative règle les rapports des particuliers entre eux, et la justice distributive ceux de l'Etat avec les individus. C'est par elle qu'on distribue les charges proportionnellement aux mérites de chacun.

(2) Tandis que la vertu ne peut exister que dans une seule puissance.

sistant dans une sorte de moyen terme, le milieu entre deux passions contraires (1) n'offre qu'un seul et même rapport, comme dans l'ordre naturel il n'y a qu'un milieu entre deux contraires ; par exemple, entre le noir et le blanc. 2° Parce que des passions différentes peuvent répugner de la même manière à la raison ; par exemple, soit en poussant à ce qui lui est contraire, soit en éloignant de ce qui lui est conforme. C'est pourquoi les différentes passions de l'appétit concupiscible n'appartiennent pas à des vertus morales différentes, parce que leurs mouvements résultent d'après un certain ordre les uns des autres, selon qu'ils se rapportent tous au même point, c'est-à-dire qu'ils ont pour but la recherche du bien et la fuite du mal. Ainsi la concupiscence procède de l'amour et conduit à la délectation. Il faut faire le même raisonnement à l'égard des passions contraires ; car la fuite ou la détestation résulte de la haine et mène à la tristesse. Mais les passions de l'irascible ne sont pas du même ordre, elles se rapportent au contraire à des objets différents. Ainsi l'audace et la crainte se rapportent à quelque grand danger ; l'espérance et le désespoir à quelque bien difficile, et la colère veut vaincre l'ennemi qui lui a fait du tort. C'est pour cette raison qu'il y a différentes vertus dont l'objet est de régler les passions. Ainsi la *tempérance* règle les passions du concupiscible ; la *force* la crainte et l'audace ; la *magnanimité* l'espérance et le désespoir ; la *douceur* la colère.

Il faut répondre au *premier* argument, que toutes les passions ont le même principe et la même fin générale, mais elles n'ont pas le même principe ou la même fin propre ; par conséquent cela ne suffit pas pour établir l'unité de la vertu morale.

Il faut répondre au *second*, que comme, dans l'ordre naturel, le principe par lequel on s'éloigne d'une chose et on se rapproche d'une autre est le même (2), ainsi dans l'ordre rationnel les contraires sont compris sous la même raison ; c'est ce qui fait que la vertu morale, qui tient de ces deux ordres (3), embrasse dans son unité les passions contraires.

Il faut répondre au *troisième*, que ces trois passions se rapportent selon un certain ordre au même objet (4), comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). C'est pourquoi elles appartiennent à la même vertu morale.

ARTICLE V. — LES VERTUS MORALES SE DISTINGUENT-ELLES SELON LES DIVERS OBJETS DES PASSIONS?

1. Il semble que les vertus morales ne se distinguent pas selon les objets des passions. Car, comme il y a les objets des passions, de même il y a les objets des opérations. Or, les vertus morales qui se rapportent aux opérations ne se distinguent pas d'après les objets des opérations ; car il appartient à la même vertu de justice d'acheter ou de vendre une maison et un cheval. Donc les vertus morales qui règlent les passions ne se diversifient pas non plus d'après les objets de ces passions.

2. Les passions sont des actes ou des mouvements de l'appétit sensitif. Or, pour la diversité des habitudes il faut une différence plus profonde que pour la diversité des actes. Donc les objets divers qui ne changent pas l'espèce de la passion ne pourront changer l'espèce de la vertu morale, de telle sorte qu'il n'y a qu'une seule vertu morale pour tous les plaisirs, et il en est de même des autres affections de l'âme.

(1) La force indique, par exemple, un moyen terme dont la crainte ne peut s'écarter et que l'audace ne peut dépasser,

(2) On va par un seul et même principe du noir au blanc.

(5) Littéralement : qui acquiesce à la raison comme une autre nature.

(4) L'amour, le désir et la joie sont trois passions qui ont toutes le bien pour objet.

3. Le plus et le moins ne changent pas l'espèce. Or, les divers objets qui nous délectent ne diffèrent que selon le plus et le moins. Donc tout ce qui délecte appartient à une seule espèce de vertu, et pour la même raison tout ce qui est terrible, et ainsi du reste. Donc la vertu morale ne se distingue pas d'après les objets des passions.

4. Comme la vertu opère le bien, de même elle empêche le mal. Or, il y a différentes vertus qui se rapportent au désir du bien ; ainsi la tempérance règle la concupiscence qui a pour objet les plaisirs des sens, et la bonne humeur règle le plaisir qu'on prend au jeu. Donc il doit aussi y avoir différentes vertus qui règlent les craintes que l'on conçoit à l'occasion du mal.

Mais c'est le *contraire*. La chasteté règle les plaisirs des sens, l'abstinence les plaisirs de la table, et la saine gaieté les plaisirs du jeu.

CONCLUSION. — Puisque la perfection de la vertu dépend de la raison, on doit distinguer différentes espèces de vertus morales selon que les objets des passions impliquent divers rapports rationnels.

Il faut répondre que la perfection de la vertu dépend de la raison, tandis que la perfection de la passion dépend de l'appétit sensitif; par conséquent il faut que les vertus soient diversifiées selon qu'elles se rapportent à la raison et qu'on diversifie les passions selon qu'elles se rapportent à l'appétit. Ainsi les objets des passions, selon leurs divers rapports avec l'appétit sensitif, produisent différentes espèces de passions, et selon leurs divers rapports avec la raison ils produisent différentes espèces de vertu. Comme le mouvement de la raison n'est pas le même que celui de l'appétit sensitif, rien n'empêche que la différence des objets ne produise des passions diverses sans produire des vertus différentes. C'est ce qui arrive quand une vertu a pour objet de régler plusieurs passions, comme nous l'avons dit (art. préc.). La différence des objets peut aussi produire des vertus diverses sans produire des passions différentes. Ainsi différentes vertus peuvent se rapporter à une seule passion ; par exemple, à la délectation. Et parce que les différentes passions qui appartiennent à des puissances diverses appartiennent toujours à des vertus qui sont diverses aussi, comme nous l'avons dit (art. 2 et 4 huj. quæst.), il s'ensuit que la diversité des objets qui regarde la diversité des puissances diversifie toujours l'espèce des vertus. Telle est, par exemple, une chose qui est bonne absolument et une chose qui est bonne et difficile. — La raison régissant d'une certaine manière les parties inférieures de l'homme et s'étendant aussi aux choses extérieures, il arrive que suivant que l'objet d'une passion est perçu par les sens, l'imagination ou la raison, et selon qu'il appartient à l'âme, au corps ou aux choses extérieures, il se rapporte de différentes manières à la raison, et par conséquent il est de nature à diversifier les vertus. Le bien de l'homme, qui est l'objet de l'amour, de la concupiscence et du plaisir, peut être considéré comme appartenant aux sens corporels ou à la perception intérieure de l'âme, et cela, soit qu'il se rapporte à l'homme considéré en lui-même quant à son corps ou quant à son âme, soit qu'il se rapporte à l'homme considéré dans ses relations avec les autres. Tous ces divers aspects diversifient la vertu, parce qu'ils impliquent divers rapports avec la raison. Ainsi donc si l'on considère le bien que le tact perçoit et qui a pour objet la conservation de la vie humaine dans l'individu ou dans l'espèce, comme les jouissances de la table et les plaisirs charnels, il appartient à la vertu de *tempérance*. Les plaisirs des autres sens n'étant pas violents, n'offrent à la raison aucune difficulté (1). C'est pourquoi il n'est pas nécessaire qu'il y ait une vertu

(1) Il n'y a pas de vertus qui répondent aux odeurs, aux sons et aux couleurs, ou plutôt toutes

pour les régler, parce que la vertu comme l'art a pour objet ce qui est difficile, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 3). Le bien que les sens ne perçoivent pas, mais qui tombe sous la puissance intérieure de l'âme et qui appartient à l'homme considéré en lui-même, est l'argent et l'honneur : l'argent se rapporte de lui-même au bien du corps, et l'honneur se rapporte à l'âme. On peut considérer ces biens d'une manière absolue, selon qu'ils appartiennent à l'appétit concupiscible, ou bien comme accompagnés d'une certaine difficulté, selon qu'ils appartiennent à l'irascible. Cette distinction n'a pas lieu pour les biens qui délectent le tact, parce que ces biens sont infimes et qu'ils ne conviennent à l'homme que suivant ce qu'il a de commun avec les animaux. La vertu qui se rapporte à l'argent pris absolument, selon qu'il est l'objet de la concupiscence, de la délectation ou de l'amour, c'est la *libéralité*. Celle qui se rapporte à ce même bien accompagné d'une certaine difficulté et considéré ainsi selon qu'il est l'objet de l'espérance, c'est la *magnificence*. A l'égard de l'honneur pris d'une manière absolue et considéré comme l'objet de l'amour, il y a une vertu qu'on appelle en grec *philotimia*, c'est-à-dire amour de l'honneur. Mais si on le considère comme accompagné d'une certaine difficulté selon qu'il est l'objet de l'espérance, c'est alors la *magnanimité*. Ainsi la *libéralité* et l'*amour des honneurs* paraissent résider dans le concupiscible ; la *magnificence* et la *magnanimité* dans l'irascible. Le bien de l'homme considéré par rapport aux autres n'est pas considéré comme difficile (1), mais on le prend dans un sens absolu comme l'objet des passions du concupiscible. Ce bien peut être agréable à quelqu'un, selon qu'il se livre à un autre en matière sérieuse, comme quand il s'agit d'actions que la raison dirige vers la fin qui leur convient ; ou bien par plaisanterie, quand il s'agit d'actions qui n'ont d'autre but que d'amuser, et qui ne se rapportent pas à la raison de la même manière que les premières. En matière sérieuse un individu se donne à un autre de deux manières : 1° Pour lui être agréable par la convenance de ses paroles et de ses actes. C'est ce qui appartient à la vertu qu'Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 7) nomme *l'amitié*, et qu'on peut appeler *l'affabilité*. 2° Un individu se livre à un autre pour se découvrir à lui au moyen de ses paroles et de ses actions ; ceci appartient à une autre vertu qu'on appelle la *vérité*. Car la manifestation de soi-même se rapproche de la raison plus que la délectation, et les choses sérieuses s'y rapportent plus directement que les choses plaisantes. C'est pour cela qu'à l'égard du plaisir qu'on goûte dans le jeu, il y a une autre vertu qu'Aristote appelle une *honnête gaieté* (*Eth.* lib. IV, cap. 8) (2). D'où il résulte évidemment que d'après ce philosophe il y a dix vertus morales qui règlent les passions, savoir : la *force*, la *tempérance*, *la libéralité*, la *magnificence*, la *magnanimité*, l'*amour de l'honneur*, la *douceur*, l'*amitié*, la *vérité* et la *gaieté franche et honnête*. Ces vertus se distinguent selon la diversité des matières, des passions ou des objets. En y ajoutant la *justice*, qui se rapporte aux opérations, on trouvera en tout onze vertus.

Il faut répondre au *premier* argument, que tous les objets de la même opération selon l'espèce se rapportent de la même manière à la raison, mais il n'en est pas ainsi de tous les objets de la même passion, parce que les opérations ne répugnent pas à la raison comme les passions (3).

ces perceptions externes revenant au même phénomène interne, la tempérance suffit.

(1) Parce que selon qu'il est relevé ou médiocre il n'est pas différent de lui-même.

(2) En grec l'*eutrapélie* ou la belle humeur.

(3) Ainsi la libéralité et la magnanimité sont des vertus différentes qui se rapportent à l'amour des richesses, parce que cette passion se rapporte elle-même de différentes manières à la raison.

Il faut répondre au *second*, que les passions se diversifient d'une manière et les vertus d'une autre, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que le plus et le moins ne diversifient pas l'espèce, sinon quand il en résulte des rapports divers à l'égard de la raison.

Il faut répondre au *quatrième*, que le bien meut plus fortement que le mal; parce que le mal n'agit qu'en vertu du bien, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). De là il arrive que le mal n'offre pas à la raison cette difficulté qui requiert une vertu à moins qu'il ne soit excessif, ce qui semble être unique pour chaque genre de passion. C'est pour cette raison qu'on n'admet qu'une vertu qui est la douceur pour régler la colère; de même il n'y en a qu'une qui règle l'audace, et c'est la force. Mais le bien implique une difficulté qui requiert de la vertu, même quand il n'est pas extrême dans le genre de telle ou telle passion; c'est pour ce motif qu'il y a différentes vertus morales qui règlent les concupiscences (1), comme nous l'avons dit (*in corp. drt.*).

QUESTION LXI.

DES VERTUS CARDINALES.

Après avoir parlé de la distinction des vertus, nous avons maintenant à nous occuper des vertus cardinales. — A ce sujet il y a cinq questions qui se présentent : 1° Les vertus morales doivent-elles être appelées cardinales ou principales? — 2° Du nombre de ces vertus. — 3° Quelles sont-elles? — 4° Diffèrent-elles les unes des autres? — 5° Est-il convenable de les diviser en vertus *politiques*, en vertus *épuratoires*, en vertus *épurées* et en vertus *exemplaires?*

ARTICLE I. — LES VERTUS MORALES DOIVENT-ELLES ÊTRE APPELÉES CARDINALES OU PRINCIPALES?

1. Il semble que les vertus morales ne doivent pas recevoir le nom de vertus cardinales ou principales. Car les choses qui se divisent par opposition sont simultanées par nature, comme le dit Aristote (*Catég.* cap. *De simult.*). Ainsi l'une n'est pas plus principale que les autres. Or, toutes les vertus divisent par opposition le genre de la vertu. Donc il n'y en a aucune qu'on doive appeler principale.

2. La fin est plus principale que les moyens. Or, les vertus théologales se rapportent à la fin, tandis que les vertus morales se rapportent aux moyens. Donc les vertus morales ne doivent pas recevoir le nom de vertus principales ou cardinales, mais cette expression convient plutôt aux vertus théologales.

3. Ce qui existe par essence est plus principal que ce qui existe par participation. Or, les vertus intellectuelles appartiennent à ce qui est raisonnable par essence, et les vertus morales appartiennent à ce qui est raisonnable par participation, comme nous l'avons dit (quest. LVIII, art. 1 et 2). Donc les vertus morales ne sont pas les vertus principales, mais ce sont plutôt les vertus intellectuelles qui méritent ce titre.

Mais c'est le *contraire*. Saint Ambroise expliquant ces paroles de saint Luc (cap. VI) : *Bienheureux les pauvres d'esprit*, dit (*In Luc.* lib. V) : Nous savons qu'il y a quatre vertus cardinales : la *tempérance*, la *justice*, la *prudence* et la *force*. Or, ces vertus sont des vertus morales. Donc les vertus morales sont cardinales.

CONCLUSION. — Comme il n'y a que les vertus morales qui maintiennent la droi-

(1) Parce que la concupiscence se rapporte à plusieurs objets divers, comme les plaisirs de la table, de la chair, du jeu, etc.

ture de l'appétit, on leur donne exclusivement le nom de cardinales ou de principales.

Il faut répondre que quand nous parlons de la vertu d'une manière absolue, nous entendons parler de la vertu humaine. Or, la vertu humaine, comme nous l'avons dit (quest. LVI, art. 3), considérée dans la perfection de sa nature, exige la droiture de l'appétit. Car la vertu ainsi comprise rend non-seulement capable de bien agir, mais elle produit encore l'usage qu'on doit faire de ses bonnes actions. C'est dans un sens imparfait qu'on donne le nom de vertu à une qualité qui n'exige pas la droiture de l'appétit, parce qu'elle se contente de donner au sujet la faculté de bien agir, sans y joindre l'usage qu'on doit faire de cette aptitude (1). Or, il est constant que ce qui est parfait l'emporte sur ce qui est imparfait; c'est pourquoi on appelle principales les vertus qui impliquent la droiture de l'appétit. Et ces vertus sont des vertus morales, à l'exception de la prudence qu'on range parmi les vertus intellectuelles, mais qui est par sa matière (2) une sorte de vertu morale, comme nous l'avons prouvé (quest. LVIII, art. 3 ad arg. 1). C'est donc avec raison qu'on place parmi les vertus morales les vertus qu'on appelle principales ou cardinales.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand un genre univoque se divise en ses espèces, alors les parties de la division sont égales par rapport au genre (3), quoique selon la nature de la chose une espèce soit plus principale et plus parfaite qu'une autre, comme l'homme est plus parfait que les autres animaux. Mais quand on divise un genre analogue (4) qui s'entend de plusieurs choses qui sont proportionnelles entre elles, alors rien n'empêche que l'une ne soit plus principale que l'autre, même selon la raison formelle qui leur est commune. Ainsi on dit que la substance est un être plus principal que l'accident. Or, telle est la division des vertus en divers genres, parce que le bien rationnel qu'elles renferment ne se trouve pas dans toutes de la même manière.

Il faut répondre au *second*, que les vertus théologales sont supérieures à l'homme, comme nous l'avons dit (quest. LVIII, art. 3 ad 3). C'est pourquoi on ne les appelle pas, à proprement parler, des vertus humaines, mais des vertus surhumaines ou divines.

Il faut répondre au *troisième*, que les vertus intellectuelles autres que la prudence, quoiqu'elles soient plus principales que les vertus morales relativement au sujet (5), ne le sont cependant pas relativement à l'essence de la vertu qui se rapporte au bien qui est l'objet de l'appétit.

ARTICLE II. — Y A-T-IL QUATRE VERTUS CARDINALES?

1. Il semble qu'il n'y ait pas quatre vertus cardinales. Car la prudence dirige les autres vertus morales, comme nous l'avons dit (quest. LVII, art. 4). Or, ce qui dirige les autres est ce qu'il y a de plus principal. Donc il n'y a que la prudence qui soit une vertu principale.

2. Les vertus principales sont morales de quelque manière. Or, ce qui nous dirige à l'égard des actions morales, c'est la raison pratique et l'appétit qui lui est conforme, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 2). Donc il n'y a que deux vertus cardinales.

(1) Telles sont les vertus intellectuelles.

(2) Elle a pour matière les actes des vertus morales qu'elle dirige.

(3) Elles participent également à la nature du genre; ainsi l'animalité est également dans l'homme et la brute.

(4) On appelle analogue les choses qui sont diverses, mais qui ont cependant entre elles de la ressemblance et du rapport.

(5) Les vertus intellectuelles résident dans la raison, tandis que les vertus morales résident dans l'appétit, et la raison est plus noble que les puissances appétitives.

3. Parmi les autres vertus l'une est plus principale qu'une autre. Or, pour qu'on donne le nom de vertu principale à une vertu il n'est pas nécessaire qu'elle soit principale relativement à toutes les autres, mais relativement à quelques-unes. Il semble donc qu'il y ait un nombre de vertus principales beaucoup plus considérable.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire dit (*Moral.* lib. II, cap. 36) que tout l'édifice des bonnes œuvres s'élève sur ces quatre vertus.

CONCLUSION. — Il y a quatre vertus morales qui sont principales ou cardinales, soit qu'on considère leurs principes formels, soit qu'on considère leurs sujets; ce sont la prudence, la justice, la tempérance et la force.

Il faut répondre que pour faire une énumération on peut considérer les choses d'après leurs principes formels ou d'après leurs sujets (1); et de ces deux manières on trouve qu'il y a quatre vertus cardinales. En effet le principe formel de la vertu dont nous parlons maintenant est le bien de la raison qu'on peut considérer de deux sortes : 1° Selon que ce bien consiste dans l'acte même de la raison, et alors il n'y a qu'une vertu principale qu'on appelle la *prudence*. 2° Selon qu'il se trouve appliqué à autre chose s'il se rapporte aux opérations, alors la vertu principale est la *justice*. S'il se rapporte aux passions, en ce cas il est nécessaire de distinguer deux vertus. Car il faut que la raison règle les passions d'après les répugnances qu'elles lui offrent, et cette répugnance peut avoir lieu de deux façons. Quelquefois elle s'élève quand la passion pousse à ce qui est contraire à la raison. Alors il faut que la passion soit réprimée, et c'est de là que la *tempérance* tire son nom. D'autres fois la passion éloigne au contraire de ce que la raison commande; c'est ce que fait la crainte du péril ou du travail. Alors il est nécessaire que l'homme soit affermi dans ce que la raison lui prescrit afin qu'il ne s'en écarte pas, et c'est de là que la *force* tire son nom. — On trouve le même nombre de vertus en les considérant subjectivement. Car le sujet de la vertu dont nous parlons ici peut se considérer de quatre manières; ou il est raisonnable par essence tel qu'est l'entendement que la prudence perfectionne, ou il est raisonnable par participation, et il se divise alors en trois parties : la volonté qui est le sujet de la justice, le concupiscible qui est le sujet de la tempérance, et l'irascible qui est le sujet de la force.

Il faut répondre au *premier* argument, que la prudence est absolument parlant plus noble que toutes les autres vertus (2); mais cela n'empêche pas les autres d'être des vertus principales, chacune dans leur genre.

Il faut répondre au *second*, que le sujet qui est raisonnable par participation se divise en trois, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que toutes les autres vertus dont l'une est plus noble que l'autre se ramènent aux quatres vertus que nous venons de citer, et quant au sujet et quant à leurs raisons formelles (3).

ARTICLE III. — Y A-T-IL D'AUTRES VERTUS QU'ON DOIVE APPELER PRINCIPALES PLUTÔT QUE CELLES-LA?

1. Il semble qu'il y ait d'autres vertus qui doivent être plutôt appelées prin-

(1) Selon le langage de la science actuelle on peut les considérer objectivement et subjectivement.

(2) Elle est la première de toutes les vertus morales parce qu'elle dirige toutes les autres vers leurs fins.

(3) La magnanimité et la magnificence peuvent avoir, par exemple, une certaine supériorité particulière; mais la matière des vertus cardinales est plus générale.

cipales que les vertus cardinales. Car ce qu'il y a de plus élevé dans chaque genre semble être ce qu'il y a de plus noble. Or, la magnanimité fait ce qu'il y a de grand dans toutes les vertus, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. IV, cap. 3). Donc la magnanimité doit être surtout considérée comme une vertu principale.

2. Ce qui affermit les autres vertus paraît être la vertu la plus principale. Or, l'humilité est de cette nature. Car saint Grégoire dit (*in Ev. hom.* VII) que celui qui réunit les autres vertus sans l'humilité, ressemble à celui qui porte des pailles au vent. Donc l'humilité semble être la vertu la plus importante.

3. Ce qu'il y a de plus parfait paraît être ce qu'il y a de plus important. Or, la patience est ce qu'il y a de plus parfait, d'après ces paroles de l'apôtre saint Jacques (Jac. I, 4) : *La patience est parfaite dans ses œuvres.* Donc la patience doit être considérée comme une vertu principale.

Mais c'est le *contraire.* Cicéron (*Rhet.* lib. II, *De invent.*) ramène toutes les autres vertus à ces quatre vertus cardinales.

CONCLUSION. — Il n'y a que quatre vertus morales : la justice, la tempérance, la prudence et la force, qui méritent le nom de vertus cardinales et principales, parce qu'elles dominent les autres par leur généralité et parce que leur matière est plus noble et plus étendue que la leur.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), ces quatre vertus cardinales se distinguent d'après les quatre raisons formelles de la vertu dont nous nous occupons ici. Ces raisons existent principalement dans certains actes ou dans certaines passions. Ainsi le bien qui consiste dans l'acte de la raison se trouve principalement dans l'ordre ou l'empire même de la raison, mais non dans le conseil, ni dans le jugement, comme nous l'avons dit (quest. LVII, art. 1, 2 et 5). De même le bien de la raison, considéré dans les opérations conformes à ce qui est juste et à ce qui est dû, se trouve principalement dans les échanges ou les partages qui se rapportent à autrui sur le pied de l'égalité. Le bien qui a pour objet de réprimer les passions se trouve principalement dans les passions qu'il est le plus difficile de réprimer, c'est-à-dire dans les délectations grossières des sens. Le bien qui a pour but d'affermir la volonté dans le bien que la raison lui prescrit et de résister à l'impétuosité des passions, se trouve surtout dans les dangers de mort contre lesquels il est très-difficile de se tenir ferme et inébranlable. Nous pouvons donc considérer de deux manières les quatre vertus que nous avons désignées : 1° Nous pouvons les considérer d'après leurs raisons formelles, universelles, et dans ce sens on appelle principales celles qui sont la source générale de toutes les autres. Ainsi toute vertu qui fait le bien d'après une considération purement rationnelle mérite le nom de *prudence;* toute vertu dont les actes ont pour objet de rendre ce qui est dû et de faire ce qui est juste, mérite le nom de *justice;* toute vertu qui calme les passions et qui les réprime, s'appelle *tempérance;* et toute vertu qui fortifie l'esprit contre les passions quelles qu'elles soient reçoit le nom de *force.* C'est ainsi qu'un très-grand nombre de philosophes et de Pères de l'Eglise parlent de ces vertus. Par là on voit que les autres leur sont subordonnées; ce qui coupe court à toute objection. 2° On peut considérer ces vertus selon la dénomination qu'elles empruntent à ce qu'il y a de principal dans la matière qui leur est propre. A ce titre elles sont des vertus spéciales distinctes des autres, mais elles sont principales relativement à elles. Par exemple, c'est la *prudence* qui commande ; c'est la *justice* qui règle ce qu'on se doit entre égaux ; c'est la *tempérance* qui modère les passions charnelles ; c'est la *force* qui nous

fortifie contre les périls de la mort. Toutes les objections tombent par là même : parce que les autres vertus peuvent être dominantes sous certains rapports, mais celles-ci le sont relativement à la matière (1), comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE IV. — LES QUATRE VERTUS CARDINALES DIFFÈRENT-ELLES LES UNES DES AUTRES?

1. Il semble que les quatre vertus que nous venons d'énumérer ne soient pas des vertus diverses et distinctes les unes des autres. Car saint Grégoire dit (*Mor.* lib. XXII, cap. 1) : La prudence n'est pas vraie, si elle n'est pas juste, tempérante et forte ; la tempérance n'est pas parfaite, si elle n'est pas forte, juste et prudente ; la force n'est pas entière, si elle n'est pas prudente, tempérante et juste ; et la justice n'est pas réelle, si elle n'est pas prudente, forte et tempérante. Or, il n'en serait pas ainsi si les quatre vertus cardinales étaient distinctes les unes des autres. Car les différentes espèces du même genre ne servent pas ainsi réciproquement d'attribut l'une à l'autre. Donc ces vertus ne sont pas distinctes les unes des autres.

2. Quand deux choses sont distinctes l'une de l'autre, ce qui s'attribue à l'une ne s'attribue pas à l'autre. Or, on attribue à la force ce qui appartient à la tempérance. Car saint Ambroise dit (*De offic.* lib. I, cap. 36) que c'est avec raison qu'on donne le nom de force à cette vertu qui fait qu'on triomphe de soi-même, et qu'on ne se laisse amollir et entraîner par aucun attrait. Et il dit de la tempérance (*Ib.* cap. 43 et 45), qu'elle règle et dirige tout ce que nous pensons devoir faire ou dire. Il semble donc que ces vertus ne soient pas distinctes l'une de l'autre.

3. Aristote dit (*Eth.* lib. II, cap. 4) que les conditions requises pour la vertu sont : 1° Qu'on sache ce qu'on fait. 2° Que l'action soit le résultat d'une détermination réfléchie et qu'elle ait un motif. 3° Qu'on s'attache d'une manière ferme et invariable aux dispositions qu'on a déterminées. Or, la première de ces conditions semble appartenir à la prudence, qui est la droite raison de ce qu'on doit faire ; la seconde se rapporte à la tempérance, qui nous empêche de nous déterminer par passion, mais qui nous porte à agir par raison en mettant un frein aux passions ; la troisième, qui fait que nous agissons en vue de notre fin légitime, implique une certaine droiture qui semble appartenir à la justice. Enfin la fermeté et l'invariabilité de nos dispositions est un effet de la force. Donc toutes ces vertus sont des vertus générales relativement à toutes les autres, par conséquent elles ne sont pas distinctes.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De mor. Eccl.* lib. I, cap. 15) que la vertu se divise en quatre parties, selon les diverses affections que produit l'amour, et il ajoute que c'est de là que sortent les quatre vertus cardinales. Donc ces quatre vertus sont distinctes les unes des autres.

CONCLUSION. — Les quatre vertus cardinales sont distinctes les unes des autres, puisque chacune d'elles a sa matière spéciale.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), ces quatre vertus cardinales sont considérées par divers auteurs de deux manières. Les uns les considèrent comme indiquant certaines conditions générales de l'esprit humain qui se trouvent dans toutes les vertus. Ainsi la prudence ne serait rien autre chose qu'une certaine droiture de jugement qui se manifesterait dans toutes les actions et à l'égard de toute espèce de matière. La justice serait cette droiture de l'esprit par laquelle l'homme fait ce qu'il

(1) Ainsi la magnanimité, l'humilité et la patience peuvent avoir une excellence particulière, mais leur excellence ne provient pas de la matière à laquelle elles se rapportent.

doit en toute circonstance. La tempérance serait cette disposition de l'âme qui impose un frein à toutes les passions et à toutes les actions pour les empêcher d'aller au delà des limites qui doivent les circonscrire. Enfin la force serait une autre disposition qui affermit l'âme dans ce que la raison lui prescrit, et qui lutte ainsi contre l'impétuosité des passions ou contre la peine qu'on trouve dans l'action. Ces quatre distinctions n'impliquent pas une diversité d'habitudes vertueuses par rapport à la justice, la tempérance et la force. Car toute vertu morale par là même qu'elle est une habitude doit avoir une certaine fermeté afin de ne pas se laisser ébranler par ce qui lui est contraire, et c'est cette fermeté que nous avons dit qu'on attribuait à la *force*. Par là même qu'elle est une vertu, il faut qu'elle se rapporte au bien qui implique lui-même ce qui est droit, et ce qui est dû, c'est-à-dire ce que l'on dit appartenir à la *justice*. Enfin par là même que la vertu morale participe à la raison, il faut qu'en toutes choses elle en suive la règle et qu'elle n'aille pas au delà, et c'est là ce qu'on rapporte à la *tempérance*. Il n'y a donc que le discernement ou le jugement qu'on attribue à la *prudence* qui paraisse une habitude distincte des trois autres; parce qu'il appartient à la raison par essence, tandis que les trois autres n'impliquent qu'une participation de la raison selon qu'elle s'applique d'une certaine manière aux passions ou aux actions. Ainsi d'après cette théorie la prudence serait une vertu distincte des trois autres, mais celles-ci ne seraient pas distinctes entre elles. Car il est évident que ce serait une seule et même vertu considérée comme habitude, comme vertu, et comme vertu morale. Mais d'autres auteurs considèrent avec plus de raison ces quatre vertus comme étant distinctes d'après leurs matières spéciales. En effet chacune d'elles se rapporte à une matière unique qui fait principalement ressortir le caractère général d'où elles tirent leur nom (1), comme nous l'avons dit (art. préc.). D'après cela il est évident que ces vertus sont des habitudes différentes que la diversité de leurs objets rend distinctes.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Grégoire parle de ces quatre vertus prises dans la première acception. Ou bien on peut dire que ces quatre vertus servent d'attributs l'une à l'autre à cause de la réciprocité de leur influence. Car ce qui appartient à la prudence reflue sur les autres vertus, puisqu'elles sont dirigées par elle, et les autres vertus influent les unes sur les autres par la raison que celui qui peut ce qui est le plus difficile peut ce qui l'est moins. Par conséquent celui qui peut réprimer les désirs des jouissances charnelles et les maintenir dans de justes bornes, ce qui est très-difficile, devient par là même plus apte à contenir l'audace dans le danger de mort et à l'empêcher d'aller trop loin, ce qui est d'ailleurs beaucoup plus facile, et c'est en ce sens qu'on dit que la force est tempérante. On dit aussi que la tempérance est forte par suite de l'influence que la force exerce sur la tempérance. Car celui que la force rend ferme et inébranlable en présence de la mort, ce qui est très-difficile, devient plus apte à résister fermement à l'impétuosité des passions. Car, comme le dit Cicéron (*De offic.* lib. I), il n'est pas naturel que celui que la crainte n'a pu briser le soit par la cupidité, ni que celui que le travail n'a pu vaincre puisse être quelquefois vaincu par la volupté.

La réponse au *second* argument est par là même évidente. Car si la tempérance met des bornes en tout et que la force prémunisse l'esprit contre l'attrait des plaisirs, c'est parce que ces vertus désignent certaines conditions

(1) On a déterminé la diversité de leurs matières dans l'article précédent.

générales ou parce qu'elles influent les unes sur les autres, comme nous venons de le dire.

Il faut répondre au *troisième*, que ces quatre conditions générales qu'Aristote met à la vertu ne sont pas propres aux vertus (1) que nous avons indiquées, mais elles peuvent leur être appropriées de la manière que nous avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE V. — EST-IL CONVENABLE DE DIVISER LES VERTUS CARDINALES EN VERTUS POLITIQUES, ÉPURATOIRES, ÉPURÉES ET EXEMPLAIRES?

1. Il semble qu'on ait à tort divisé ces quatre vertus en vertus exemplaires, épuratoires, épurées et politiques. Car, comme le dit Macrobe (*Sup. Som. Scip.* lib. I, cap. 8), les vertus exemplaires sont celles qui résident dans l'entendement divin. Or, Aristote dit (*Eth.* lib. X, cap. 8) qu'il est ridicule d'attribuer à Dieu la justice, la force, la tempérance et la prudence. Donc ces vertus ne peuvent être des vertus exemplaires.

2. Les vertus de l'esprit épuré sont celles qui existent sans passion. Car Macrobe dit : que la tempérance de l'esprit épuré consiste non pas à réprimer les cupidités terrestres, mais à les oublier complétement; et la force consiste à ignorer les passions, mais non à les vaincre. Or, nous avons dit (quest. LIX, art. 2 et 5) que les vertus cardinales ne peuvent exister sans les passions. Donc elles ne peuvent être des vertus de l'esprit épuré.

3. Les vertus épuratoires sont les vertus de ceux qui fuient les choses humaines pour ne s'appliquer qu'aux choses divines. Mais cela paraît un vice. Car Cicéron dit (*De offic.* lib. I) : Ceux qui méprisent ce que la plupart admirent, les emplois et la puissance, non-seulement je ne les trouve pas dignes de louanges, mais je les crois au contraire répréhensibles. Donc il n'y a pas de vertus épuratoires.

4. On appelle vertus politiques celles par lesquelles les hommes de bien pourvoient aux intérêts de la république et protégent les villes. Or, il n'y a que la justice légale qui se rapporte au bien général, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. V, cap. 1). Donc on ne doit pas donner ce nom aux autres vertus.

Mais c'est le *contraire*. Macrobe dit (*Sup. Som. Scip.* lib. I, cap. 8) : Plotin, qui fut avec Platon le prince des philosophes, disait qu'il y a quatre genres de vertus : les premières sont les vertus politiques; les secondes les vertus épuratoires ou purgatives; les troisièmes celles qui appartiennent à l'esprit déjà purifié; et les quatrièmes les vertus exemplaires.

CONCLUSION. — Parmi les vertus cardinales les unes sont politiques et les autres purgatives, les unes appartiennent à l'esprit purifié et les autres sont exemplaires.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (*De mor. Eccl.* lib. I, cap. 6), il faut que l'âme imite quelque chose pour que la vertu puisse naître en elle, et ce quelque chose que nous devons imiter pour bien vivre, c'est Dieu. Il est donc nécessaire que l'exemplaire de la vertu humaine préexiste en Dieu comme les raisons de toutes choses préexistent en lui. Par conséquent on peut considérer la vertu selon qu'elle existe exemplairement en Dieu, et c'est en ce sens qu'on dit que les vertus sont exemplaires. Ainsi la prudence en Dieu c'est son entendement divin; la tempérance c'est le retour de son entendement sur lui-même, comme en nous on appelle tempérance ce qui rend le concupiscible conforme à la raison; la force de Dieu c'est son immutabilité; et sa justice est l'observation de la loi éternelle dans ses œuvres, comme le dit Plotin (*cit. à Macrob. ut sup.*) — L'homme étant

(1) Les conditions générales qu'Aristote désigne sont communes à toutes les vertus.

par sa nature appelé à vivre en société, ces vertus qui existent dans l'homme selon la condition de sa nature reçoivent le nom de *politiques* quand l'homme en fait usage pour se bien conduire relativement à la société dont il est membre. Nous en avons déjà parlé sous ce rapport. — Mais parce qu'il est aussi dans la nature de l'homme de s'élever, autant qu'il peut, vers les choses divines, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 7), et que ceci d'ailleurs nous est fréquemment recommandé dans les saintes Ecritures, selon ces paroles de saint Matthieu (Matth. v, 48) : *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait;* il est nécessaire d'admettre certaines vertus intermédiaires entre les vertus politiques qui sont des vertus humaines et entre les vertus exemplaires qui sont des vertus divines. Ces vertus se distinguent d'après la diversité de leur mouvement et de leur terme. Ainsi il y a les vertus de ceux qui s'élèvent et qui tendent à ressembler à Dieu, et ce sont celles qu'on appelle *purgatives* ou *épuratoires*. Telle est, par exemple, la prudence qui méprise toutes les choses mondaines pour contempler les choses divines et qui dirige exclusivement vers Dieu toutes les pensées de l'âme ; telle est la tempérance qui néglige autant que la nature le permet tout ce qui est nécessaire aux besoins du corps. La force fait alors que l'âme ne s'effraye pas de quitter le corps et d'aller dans un autre monde ; et la justice porte l'âme à se soumettre à toutes les lois qui peuvent la diriger dans la voie du salut où elle est entrée. — Enfin il y a des vertus qui sont celles de ceux qui sont parvenus à se rendre semblables à Dieu et qu'on appelle pour ce motif les *vertus de l'esprit purifié* ou *vertus épurées*. Alors la prudence ne contemple que les choses divines ; la tempérance ne connaît pas les cupidités de la terre ; la force ignore les passions, la justice fait une perpétuelle alliance avec l'entendement divin, en l'imitant. Ces vertus sont celles des bienheureux ou des âmes les plus parfaites qu'il y ait en ce monde (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote parle de ces vertus selon qu'elles se rapportent aux choses humaines ; par exemple de la justice qui a pour objet les ventes et les achats ; la force qui regarde la crainte ; la tempérance qui règle la concupiscence ; en ce sens il est ridicule de les attribuer à Dieu.

Il faut répondre au *second*, que les vertus humaines, c'est-à-dire les vertus des hommes qui vivent en ce monde, règlent les passions, tandis que les vertus de ceux qui sont arrivés à la béatitude parfaite sont sans passion (2). C'est ce qui fait dire à Plotin (*loc. cit.*) que les vertus politiques adoucissent les passions, c'est-à-dire qu'elles les ramènent à un juste milieu ; les vertus purgatives les détruisent ; les vertus de l'esprit purifié les oublient, et qu'à l'égard des vertus exemplaires le mot de passion ne peut pas même être prononcé ; bien qu'on puisse d'ailleurs observer qu'en parlant des passions ce philosophe entend certains mouvements déréglés.

Il faut répondre au *troisième*, qu'abandonner les choses humaines quand il y a nécessité de s'en charger, c'est une faute, mais dans une autre circonstance c'est une vertu. Aussi Cicéron dit lui-même un peu avant le passage cité : qu'il ne faut pas faire un reproche à ceux qui ont consacré leur génie à l'étude, ni à ceux qui manquent de santé et qui ne pouvaient pour une cause grave s'occuper des affaires publiques, s'ils ont laissé à d'autres le soin et la gloire d'administrer leur pays. Ce qui d'ailleurs est d'accord avec ces paroles de saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. xix, cap. 19) qui dit : L'amour de la vérité sanctifie

(1) Dans cet article saint Thomas reproduit presque les expressions de Macrobe qui expose le sentiment de Plotin, ce qui prouve que les théologiens du moyen âge n'étaient pas aussi exclusifs qu'on l'a prétendu sous le rapport philosophique.

(2) Dans la gloire les bienheureux sont complétement affranchis du joug des passions.

le repos qu'il cherche; la charité se dévoue aux œuvres de justice qu'elle accepte. S'il n'y a personne pour lui imposer ce fardeau, elle donne ses loisirs à la contemplation de la vérité; mais si on le lui impose elle le reçoit parce que la charité lui en fait un devoir.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il n'y a que la justice légale qui se rapporte directement au bien général; mais elle peut y faire rapporter toutes les autres vertus par l'empire qu'elle exerce sur elles, comme le dit Aristote lui-même (*Eth.* lib. v, cap. 1). Car il est à remarquer que les vertus politiques telles que nous les comprenons ici ont pour objet non-seulement de bien agir dans l'intérêt général, mais encore de faire le bien relativement aux parties de la société entière, par exemple relativement à une maison ou à une personne en particulier.

QUESTION LXII.

DES VERTUS THÉOLOGALES.

Après avoir parlé des vertus cardinales, nous avons à nous occuper des vertus théologales. — A ce sujet quatre questions se présentent : 1° Y a-t-il des vertus théologales? — 2° Les vertus théologales se distinguent-elles des vertus intellectuelles et morales? — 3° Combien y a-t-il de vertus théologales et quelles sont-elles? — 4° De leur ordre.

ARTICLE I. — Y A-T-IL DES VERTUS THÉOLOGALES?

1. Il semble qu'il n'y ait pas de vertus théologales. Car, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. vii, cap. 17), la vertu est la disposition de ce qui est parfait à l'égard de ce qu'il y a de meilleur. Par parfait on entend ce qui est disposé conformément à la nature. Or, ce qui est divin est supérieur à la nature de l'homme. Donc les vertus théologales ne sont pas des vertus que l'homme puisse avoir.

2. On donne le nom de vertus théologales à des vertus qui sont en quelque sorte divines. Or, les vertus divines sont des vertus exemplaires, comme nous l'avons dit (quest. lxi, art. 5), et ces vertus ne sont pas en nous, mais en Dieu. Donc les vertus théologales ne sont pas des vertus accessibles à l'homme.

3. On appelle vertus théologales celles qui nous mettent en rapport avec Dieu comme avec notre premier principe et avec notre fin dernière. Or, l'homme par la nature même de sa raison et de sa volonté se rapporte à son premier principe et à sa fin dernière. Donc nous n'avons pas besoin des habitudes des vertus théologales pour que notre raison et notre volonté se rapportent à Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Les préceptes de la loi ont pour objet des actes de vertu. Or, la loi de Dieu ordonne des actes de foi, d'espérance et de charité. Car il est écrit (*Eccl.* ii, 8) : *Vous qui craignez Dieu, croyez en lui; espérez en lui; aimez-le.* Donc la foi, l'espérance et la charité sont des vertus qui se rapportent à Dieu. Donc ce sont des vertus théologales.

CONCLUSION. — Indépendamment des vertus morales qui peuvent aider l'homme à arriver à sa fin naturelle, il y a d'autres vertus infuses qui lui sont nécessaires pour arriver à sa fin surnaturelle et qu'on appelle vertus théologales.

Il faut répondre que la vertu perfectionne l'homme relativement aux actes par lesquels il s'élève à la béatitude, comme nous l'avons prouvé (quest. iii, art. 5; quest. ii, art. 7, et quest. lv, art. 3). Or, il y a pour l'homme deux sortes de béatitude ou de félicité, comme nous l'avons dit (quest. iii, art. 2 ad 4, et art. 5, et quest. v, art. 5). L'une est proportionnée à sa nature, et il peut y parvenir au moyen de ses facultés naturelles. L'autre surpasse sa

nature, et il ne peut l'atteindre que par la vertu divine selon qu'il participe à l'essence de Dieu, suivant le témoignage de saint Pierre (II. *Pet.* I) qui dit que par le Christ *nous avons été rendus participant de la nature divine.* Et comme cette espèce de béatitude surpasse les forces de la nature humaine, les facultés naturelles par lesquelles l'homme peut faire le bien conformément à sa nature ne suffisent pas pour l'élever jusqu'à cette félicité. C'est pourquoi il faut que Dieu surajoute à l'homme des principes qui lui permettent d'arriver à sa fin surnaturelle, comme il arrive à sa fin naturelle par les facultés qu'il a naturellement reçues, et ce sont ces principes qu'on appelle des vertus théologales. On leur donne ce nom parce qu'elles ont Dieu pour objet en ce sens qu'elles nous rapportent directement à lui; ou parce qu'il n'y a que Dieu qui puisse les infuser en nous; ou enfin parce qu'il n'y a que la révélation divine qui nous les ait fait connaître au moyen des saintes Ecritures (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on peut attribuer une nature à une chose de deux manières (2). 1° Elle peut lui être attribuée essentiellement, et en ce sens les vertus théologales surpassent la nature humaine. 2° Elle peut lui être attribuée par participation, comme le bois enflammé participe de la nature du feu, et c'est de cette manière que l'homme participe à la nature divine, comme nous l'avons déjà dit (*in corp. art.*). Par conséquent ces vertus conviennent à l'homme selon la nature dont il participe.

Il faut répondre au *second,* qu'on ne dit pas que ces vertus sont divines comme si elles rendaient Dieu vertueux, mais on le dit parce qu'elles sont les moyens par lesquels Dieu nous rend vertueux et nous élève jusqu'à lui. Donc ce ne sont pas des vertus exemplaires, mais ce sont plutôt des vertus copiées ou imitées de ce divin modèle.

Il faut répondre au *troisième,* que la raison et la volonté se rapportent naturellement à Dieu selon qu'il est le principe et la fin de notre nature et d'une manière proportionnée à la nature elle-même (3). Mais ces deux facultés ne peuvent par les forces de la nature s'élever jusqu'à lui selon qu'il est l'objet de la béatitude surnaturelle.

ARTICLE II. — LES VERTUS THÉOLOGALES SE DISTINGUENT-ELLES DES VERTUS INTELLECTUELLES ET MORALES (4)?

1. Il semble que les vertus théologales ne se distinguent pas des vertus morales et intellectuelles. Car les vertus théologales quand elles sont dans l'âme humaine doivent la perfectionner, relativement à la partie intellectuelle ou relativement à la partie appétitive. Or, les vertus qui perfectionnent la partie intellectuelle sont appelées vertus intellectuelles, et celles qui perfectionnent la partie appétitive reçoivent le nom de vertus morales. Donc les vertus théologales ne se distinguent pas des vertus morales et intellectuelles.

2. On appelle vertus théologales celles qui nous rapportent à Dieu. Or, parmi les vertus intellectuelles il y en a une qui nous rapporte à Dieu, c'est la sagesse qui a pour objet les choses divines, puisqu'elle contemple la cause

(1) C'est de là qu'est venu le mot *théologale* qui signifie *discours ou parole de Dieu* parce que ces vertus ne nous sont connues que par la parole divine.

(2) Ou si l'on veut plus clairement on peut considérer la nature en elle-même ou dans la vertu divine a laquelle elle participe.

(3) C'est-à-dire nous pouvons par nos facultés naturelles le connaître et l'aimer comme auteur de la nature, mais non comme auteur de la grâce.

(4) L'Ecriture nous montre dans une foule d'endroits la supériorité des vertus théologales sur les vertus morales (I. *Cor.* XII) : *Et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro* (I. *Cor.* II) : *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus his qui diligunt illum* (Is. LXIV) : *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus te.*

la plus élevée. Donc les vertus théologales ne diffèrent pas des vertus intellectuelles.

3. Saint Augustin dit (*De mor. Eccl.* lib. I, cap. 15) qu'il y a évidemment dans les quatre vertus cardinales un ordre d'amour. Or, l'amour est la charité qu'on place parmi les vertus théologales. Donc les vertus morales ne se distinguent pas de ces vertus.

Mais c'est le *contraire*. Ce qui est supérieur à la nature humaine se distingue de ce qui en découle. Or, les vertus théologales sont supérieures à la nature de l'homme, tandis que les vertus intellectuelles et morales en sont l'effet, comme nous l'avons vu (quest. LVIII, art. 4 et 5). Donc elles sont distinctes entre elles.

CONCLUSION. — Les vertus théologales ne sont pas de même espèce que les vertus morales et intellectuelles, parce que l'objet de celles-ci ne surpasse pas les forces de la nature humaine.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. LIV, art. 2), les habitudes se distinguent sous le rapport de l'espèce en raison de la différence formelle des objets. Or, l'objet des vertus théologales, c'est Dieu qui est la fin dernière des êtres, et qui surpasse les connaissances de notre raison, tandis que l'objet des vertus morales et intellectuelles peut être compris par l'intelligence humaine. Donc les vertus théologales ne sont pas de la même espèce que les vertus morales et intellectuelles.

Il faut répondre au *premier* argument, que les vertus intellectuelles et morales perfectionnent l'intellect et l'appétit de l'homme d'une manière proportionnée à sa nature, tandis que les vertus théologales les perfectionnent surnaturellement.

Il faut répondre au *second*, que la sagesse dont Aristote fait une vertu intellectuelle contemple les choses divines selon qu'elles sont accessibles à la raison humaine; tandis que la vertu théologale se rapporte à ces mêmes choses selon qu'elles surpassent notre raison.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique la charité soit amour, tout amour n'est cependant pas charité. Ainsi quand on dit que toute vertu est une espèce d'amour, on peut entendre par là ou l'amour en général ou la charité. Quand on entend l'amour en général, si l'on dit que toute vertu est une espèce d'amour, cela signifie que toutes les vertus cardinales supposent nécessairement une affection quelconque, et l'on sait que l'amour est le principe et la raison de toute affection, comme nous l'avons dit (quest. XXV, art. 1 et 2). Mais si on entend parler de la charité, cela ne signifie pas que toute autre vertu soit essentiellement la charité elle-même, mais seulement que toutes les autres vertus dépendent de celle-là de quelque manière, comme nous le verrons (quest. LXII, art. 4 et 2ª 2ᵉ quest XXIII, art. 7 et 8).

ARTICLE III. — EST-IL CONVENABLE DE METTRE LA FOI, L'ESPÉRANCE ET LA CHARITÉ AU NOMBRE DES VERTUS THÉOLOGALES?

1. Il semble qu'on ait tort de faire de la foi, de l'espérance et de la charité trois vertus théologales. Car les vertus théologales se rapportent à la béatitude divine comme l'inclination de la nature à la fin qui lui est propre. Or, parmi les vertus qui se rapportent à la fin naturelle, il n'y en a qu'une seule qui soit naturelle, c'est l'intelligence des principes. Donc on ne doit admettre qu'une seule vertu théologale.

2. Les vertus théologales sont plus parfaites que les vertus intellectuelles et morales. Or, on ne place pas la foi parmi les vertus intellectuelles, mais on la considère comme quelque chose de moins qu'une vertu, puisqu'elle est une connaissance imparfaite. De même parmi les vertus morales on ne

place pas l'espérance, mais on la regarde comme inférieure à une vertu, puisque c'est une passion. Donc à plus forte raison ne peut-on pas en faire une des vertus théologales.

3. Les vertus théologales rapportent l'âme de l'homme à Dieu. Or, l'âme de l'homme ne peut être élevée à Dieu que par sa partie intellectuelle où résident l'intelligence et la volonté. Donc il ne doit y avoir que deux vertus théologales, l'une qui perfectionne l'intelligence et l'autre qui perfectionne la volonté.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (I. *Cor.* XIII, 13) : *Ces trois vertus, la foi, l'espérance, la charité, existent maintenant.*

CONCLUSION. — Il y a trois vertus théologales au moyen desquelles l'homme peut par son intelligence et sa volonté arriver à la béatitude surnaturelle ; ces trois vertus sont la foi, l'espérance et la charité.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), les vertus théologales mènent l'homme à sa béatitude surnaturelle de la même manière que l'inclination de sa nature le mène à la fin qui lui est naturelle. Or, il arrive à sa fin naturelle par deux moyens : 1° par sa raison ou son intelligence, parce que cette faculté renferme les premiers principes généraux que nous connaissons par la lumière naturelle de l'intellect, et d'où la raison procède dans la spéculation aussi bien que dans la pratique ; 2° par la droiture de la volonté qui tend naturellement au bien que la raison approuve. Mais ces deux facultés ne peuvent s'élever à la béatitude surnaturelle. Car, comme le dit l'Apôtre (I. *Cor.* II, 9) : *L'œil n'a point vu, l'oreille n'a point entendu, le cœur de l'homme n'a jamais conçu ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment.* Il faut donc que sous ce double rapport on ajoute surnaturellement à l'homme quelque chose qui lui permette d'arriver à sa fin surnaturelle. Et d'abord relativement à l'intellect il faut qu'on y surajoute des principes surnaturels qui soient perçus par la lumière divine, et ce sont ces principes qui sont les objets de la *foi*. Ensuite, par rapport à la volonté qui meut l'homme vers sa fin, il faut que son intention soit dirigée vers la fin surnaturelle comme vers une chose qu'elle peut atteindre, et c'est ce que fait *l'espérance*. Enfin la volonté doit s'unir à elle spirituellement, et par suite de cette union se transformer en elle en quelque sorte, ce qui est l'effet de la *charité*. Car l'appétit ou le désir de tous les êtres se porte naturellement vers la fin qui leur est propre, et ce mouvement provient de la conformité qu'il y a entre les êtres et leur fin.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'intellect a besoin d'espèces intelligibles par lesquelles il comprenne ; c'est pour ce motif qu'il y a en lui une habitude naturelle surajoutée à la puissance. Au contraire la volonté suffit par elle-même pour arriver naturellement à sa fin ; elle a tout ce qu'il faut sous le rapport de l'intention, comme sous le rapport de sa conformité avec elle. Mais à l'égard de ce qui est au-dessus de la nature, aucune puissance ne peut par elle-même s'y élever. C'est pour cette raison qu'il faut qu'une habitude surnaturelle vienne se surajouter à l'intelligence ainsi qu'à la volonté.

Il faut répondre au *second*, que la foi et l'espérance impliquent une certaine imperfection ; parce que la foi a pour objet ce qu'on ne voit pas, et l'espérance ce qu'on ne possède pas ; par conséquent quand la foi et l'espérance se rapportent à des choses qui sont soumises à la puissance humaine, elles sont inférieures à la vertu. Mais avoir la foi et l'espérance à l'égard de ce qui surpasse la nature humaine, c'est une chose qui est au-dessus de toutes les vertus dont l'homme est capable, selon cette parole

de l'Apôtre (I. *Cor.* I, 25) : *La faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes.*

Il faut répondre au *troisième*, que dans l'appétit il y a deux choses : le *mouvement* vers la fin et sa *conformité* avec elle, qui est l'effet de l'amour. Par conséquent il faut que dans l'appétit humain il y ait deux vertus théologales, l'espérance et la charité.

ARTICLE IV. — LA FOI EST-ELLE AVANT L'ESPÉRANCE ET L'ESPÉRANCE AVANT LA CHARITÉ (1)?

1. Il semble que les vertus théologales ne soient pas ordonnées de telle façon que la foi soit avant l'espérance et l'espérance avant la charité. Car la racine est avant ce qui en sort. Or, la charité est la racine de toutes les vertus, selon ces paroles de l'Apôtre (*Eph.* III, 17) : Vous devez être *enracinés et fondés dans la charité.* Donc la charité est antérieure aux autres vertus.

2. Saint Augustin dit (*De doct. christ.* lib. I, cap. 37) : On ne peut aimer une chose si l'on ne croit qu'elle existe. Or, si l'on croit et si l'on aime, c'est en bien agissant qu'on parvient à espérer. Il semble donc que la foi précède la charité et la charité l'espérance.

3. L'amour est le principe de toute affection, comme nous l'avons dit (quest. XXV, art. 2). Or, l'espérance désigne une certaine affection ; car c'est une passion, comme nous l'avons vu (quest. XXVI, art. 2). Donc la charité qui est l'amour précède l'espérance.

Mais c'est le *contraire.* En énumérant ces vertus l'Apôtre conserve cet ordre, car il dit (I. *Cor.* XIII, 13) : *La foi, l'espérance et la charité existent maintenant.*

CONCLUSION. — Quoique dans l'ordre de perfection la charité qui est la forme et la racine de toutes les vertus soit avant l'espérance et la foi ; cependant dans l'ordre de génération la foi précède l'espérance et l'espérance la charité.

Il faut répondre qu'on distingue deux sortes d'ordre, l'ordre de génération et l'ordre de perfection. Selon l'ordre de génération d'après lequel la matière est avant la forme, l'imparfait (2) avant le parfait, la foi précède, dans le même sujet, l'espérance, et l'espérance précède la charité relativement aux actes : car les habitudes sont infuses simultanément. En effet le mouvement appétitif ne peut se porter vers une chose par l'espérance ou l'amour qu'autant qu'elle a été perçue préalablement par les sens ou l'intellect. Or, l'intellect perçoit par la foi ce qu'il espère et ce qu'il aime ; par conséquent il faut que dans l'ordre de génération la foi précède l'espérance et la charité. De même un homme aime une chose, parce qu'il la considère comme son bien. Or, par là même que l'homme espère pouvoir retirer d'une chose un avantage, il considère cet objet dans lequel il met son espérance comme son bien ; par conséquent de ce qu'il espère une chose il est disposé à l'aimer, et ainsi l'espérance précède la charité relativement à l'acte dans l'ordre de génération. Mais dans l'ordre de perfection la charité précède la foi et l'espérance, parce que la foi aussi bien que l'espérance tirent de la charité leur forme et acquièrent par elle leur perfection (3). Ainsi la charité est la mère de toutes les vertus et elle en est la racine, parce que toutes reçoivent d'elle leur forme, comme nous le dirons (quest. LXV, art. 4, et 2ª 2ª quest. XXIII, art. 7 et 8).

(1) Le concile de Trente indique l'ordre de génération de ces vertus tel que saint Thomas le démontre ici (sess. VI, can. 6).

(2) Pour l'ordre de perfection c'est précisément l'inverse ; la forme est avant la matière ; le parfait avant l'imparfait.

(3) C'est ce que le concile de Trente a exprimé ainsi : *Fides, nisi ad eam spes accedat, et charitas, neque unit perfectè cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit.*

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, que saint Augustin parle en cet endroit de l'espérance que l'on a d'arriver à la béatitude à cause des mérites que l'on a déjà acquis, et c'est cette espérance qui résulte de la charité et qui reçoit d'elle sa forme ; mais avant d'avoir la charité on peut espérer, et alors l'espérance ne repose pas sur les mérites qu'on possède, mais sur ceux qu'on peut acquérir.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (quest. XL, art. 7), quand il s'agissait des passions, l'espérance se rapporte à deux choses : l'une, qui est son objet principal, est le bien même qu'on espère ; relativement à ce bien l'amour précède toujours l'espérance, car on n'espère jamais un bien qu'autant qu'on le désire et qu'on l'aime. L'espérance se rapporte encore à celui dont on espère pouvoir obtenir un avantage, et alors l'espérance précède l'amour, bien qu'elle soit ensuite augmentée par l'amour lui-même. Car par là même que quelqu'un croit pouvoir obtenir quelque bien par le moyen d'un autre, il commence à l'aimer, et l'amour qu'il a pour lui fait qu'ensuite il en espère davantage.

QUESTION LXIII.

DE LA CAUSE DES VERTUS.

Nous devons maintenant nous occuper de la cause des vertus. — A ce sujet quatre questions se présentent : 1° La vertu vient-elle en nous de la nature ? — 2° La réitération des actions peut-elle produire en nous une vertu ? — 3° Y a-t-il des vertus morales qui soient infuses en nous ? — 4° La vertu que nous acquérons par la réitération des actes est-elle de même espèce que la vertu infuse ?

ARTICLE I. — LA VERTU EST-ELLE PRODUITE EN NOUS PAR LA NATURE (1)?

1. Il semble que la vertu soit produite en nous par la nature. Car d'après saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. III, cap. 14) : Les vertus sont naturelles et se trouvent également dans tous les hommes. Et saint Antoine dans son Discours aux Moines dit : Si la volonté change la nature, elle la pervertit : que l'homme conserve sa condition, et il sera vertueux. Et à l'occasion de ces paroles de saint Matthieu (Matth. IV) : *Circuibat Jesus*, etc., la glose (*Ord.*) ajoute : Il enseigne les vertus naturelles, c'est-à-dire la justice, la chasteté, l'humilité que l'homme possède naturellement.

2. La vertu doit être conforme à la raison, comme nous l'avons dit (quest. LV, art. 4 ad 2). Or, ce qui est selon la raison est naturel à l'homme, puisque la raison est la nature même de l'homme. Donc la vertu est naturelle à l'homme.

3. Nous appelons naturel ce qui est en nous depuis notre naissance. Or, il y a des vertus qui sont dans certains individus depuis leur naissance. Car il est dit dans Job (Job, XXXI, 18) : *La compassion a grandi avec moi dès mon enfance et elle est sortie avec moi du sein de ma mère.* Donc la vertu est naturelle à l'homme.

Mais c'est le *contraire*. Ce qui est naturel à l'homme est commun à tous les hommes et n'est pas détruit par le péché. Car ce qui est naturel subsiste même dans les démons, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Or, la vertu n'existe pas dans tous les hommes, et elle est détruite par le péché. Donc elle n'existe pas dans l'homme naturellement.

CONCLUSION. — La nature possède l'aptitude et la capacité de produire les vertus,

(1) Saint Paul a indiqué la solution de cette question par ces paroles (*Eph.* II) : *Eramus naturâ filii iræ sicut et cæteri.*

mais elle ne les produit pas dans leur perfection, à l'exception des vertus théologales qui sont absolument indépendantes d'elle.

Il faut répondre qu'à l'égard des formes corporelles il y en a qui ont soutenu qu'elles provenaient absolument d'un principe intrinsèque et qu'elles étaient latentes dans le sujet qui les produisait; d'autres voulaient qu'elles dépendissent complétement d'un principe extrinsèque, et ils disaient qu'elles résultaient d'une cause séparée; enfin d'autres prétendaient qu'elles provenaient en partie d'une cause intrinsèque selon qu'elles préexistaient en puissance dans la matière, et qu'elles étaient en partie l'effet d'une cause extrinsèque selon qu'elles étaient réduites en acte par un agent. De même à l'égard des sciences et des vertus, il y en a qui ont supposé qu'elles provenaient totalement d'un principe intrinsèque, de telle sorte que toutes les vertus et toutes les sciences préexistent naturellement dans l'âme. L'étude et le travail détruisent tous les obstacles qui s'opposent à leur manifestation, obstacles qui proviennent de la tyrannie que le corps exerce sur l'esprit. C'est ainsi que le fer est rendu brillant par la lime. Cette opinion fut celle des platoniciens. D'autres ont avancé que les vertus et les sciences sont absolument l'effet d'un principe extrinsèque, c'est-à-dire qu'elles résultent de l'influence de l'intellect agent, et c'est le sentiment d'Avicenne (1). Enfin il y en a qui ont enseigné que nous avons naturellement l'aptitude d'acquérir des sciences et des vertus, mais que nous ne les possédons pas naturellement dans leur perfection, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 2), et c'est l'opinion la plus vraie. Pour s'en convaincre il faut observer qu'on dit qu'une chose est naturelle à un homme de deux manières: 1° d'après la nature de l'espèce; 2° d'après la nature de l'individu. Et comme tout être tire son espèce de sa forme et son individualité de sa matière, et que d'ailleurs la forme de l'homme est son âme raisonnable et sa matière son corps, il s'ensuit que ce qui convient à l'homme relativement à son âme raisonnable lui est naturel selon la nature de son espèce, et que ce qui lui est naturel conformément à la complexion particulière de son corps lui est naturel selon la nature de son individu. Car ce qui est naturel à l'homme du côté du corps selon l'espèce se rapporte d'une certaine manière à l'âme, en ce sens que le corps se trouve proportionné à l'âme. Or, la vertu est naturelle à l'homme de ces deux manières quand on ne la considère que dans son commencement. Ainsi elle lui est naturelle selon la nature de l'espèce, en ce sens qu'il y a naturellement dans la raison de l'homme les principes généraux de ce qu'il doit savoir et de ce qu'il doit pratiquer, et ces principes sont en quelque sorte la semence des vertus intellectuelles et morales (2), et que d'ailleurs il y a aussi dans sa volonté le désir naturel du bien que la raison approuve. Elle est naturelle aussi selon la nature de l'individu, en ce sens que d'après les dispositions du corps il y en a qui ont plus ou moins d'aptitude pour certaines vertus. Ainsi les facultés sensitives étant des actes de certaines parties du corps, selon que ces parties sont plus ou moins bien disposées elles favorisent ou entravent ces facultés dans leurs actes, et par conséquent elles favorisent ou entravent les facultés rationnelles au service desquelles sont les facultés sensitives. D'après cela les uns ont de l'aptitude pour la science, les autres pour la force, d'autres pour la tempérance. Et c'est ainsi que les vertus intellectuelles et les vertus morales sont naturellement en nous sui-

(1) L'opinion d'Avicenne à l'égard de cet intellect agent a été réfutée (part. I, quest. LXXIX, art. 5).

(2) Cette opinion, qui est celle de saint Augustin, ramène le système cartésien à sa véritable valeur, en reconnaissant ainsi dans l'âme une prédisposition innée, une faculté innée, mais non des idées innées.

vant l'aptitude que nous avons primitivement pour les acquérir. Mais il n'en est pas de même de la consommation ou de la perfection de ces vertus; parce que la nature n'est déterminée qu'à une fin, tandis que la consommation de ces vertus ne dépend pas d'une seule espèce d'action, mais d'un très-grand nombre de causes qui varient selon la diversité de la matière sur laquelle ces vertus opèrent et selon la diversité des circonstances. Il est donc évident que les vertus sont naturellement en nous selon l'aptitude et la capacité que nous avons de les acquérir, mais non à l'état de perfection (1), à l'exception des vertus théologales qui dépendent complétement d'un principe extrinsèque.

La réponse aux objections est par là même évidente. Car les *deux premiers* arguments s'appuient sur ce que les semences des vertus sont naturellement en nous selon que nous sommes raisonnables, et le *troisième* repose sur les dispositions naturelles du corps que nous avons en naissant, et d'après lesquelles l'un est apte à la compassion, un autre à la tempérance, d'autres enfin à une autre vertu.

ARTICLE II. — LA VERTU EST-ELLE PRODUITE EN NOUS PAR LA RÉITÉRATION DES ACTES ?

1. Il semble que les vertus ne puissent être produites en nous par la réitération des actes. Car à l'occasion de ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* XIV) : *Tout ce qui n'est pas de foi est péché*, la glose extraite de saint Augustin (*Ord. ex lib. Sent.* cap. 104) dit : Toute la vie des infidèles est péché, et il n'y a rien de bon sans le souverain bien : là où fait défaut la connaissance de la vérité la vertu est fausse, même quand les mœurs seraient excellentes. Or, la foi ne peut s'acquérir par les œuvres, mais c'est Dieu qui la produit en nous, d'après ces paroles de saint Paul (*Eph.* II, 8) : *Vous avez été sauvés par la grâce au moyen de la foi.* Donc nous ne pouvons acquérir aucune vertu par la réitération des œuvres.

2. Le péché étant contraire à la vertu n'est pas compatible avec elle. Or, l'homme ne peut éviter le péché que par la grâce de Dieu, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Sap.* VIII, 21) : *J'ai appris que je ne pouvais être continent si Dieu ne m'accordait cette vertu.* Donc il n'y a pas de vertus que puisse produire en nous la réitération des œuvres, mais elles ne peuvent être qu'un don de Dieu.

3. Les actes qui sont faits sans vertu ne peuvent avoir la perfection de la vertu. Or, l'effet ne peut pas être plus parfait que la cause. Donc la vertu ne peut pas être produite par des actes qui lui sont antérieurs.

Mais c'est le *contraire*. Saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que le bien a plus d'énergie que le mal. Or, les mauvaises actions produisent des habitudes vicieuses. Donc à plus forte raison les bonnes actions produisent-elles des habitudes vertueuses.

CONCLUSION. — Puisque les mauvaises actions produisent des habitudes vicieuses, à plus forte raison les bonnes actions produisent-elles des habitudes vertueuses.

Il faut répondre que nous avons déjà parlé de la génération des habitudes par les actes d'une manière générale (2) (quest. LI, art. 2 et 3). Mais nous avons à examiner cette même question en particulier relativement à la vertu. Or, nous avons dit (quest. LV, art. 4) que la vertu de l'homme le perfectionne

(1) Cette conclusion est applicable aux idées, ce qui d'ailleurs est parfaitement conforme à la doctrine de saint Thomas, qui veut qu'on raisonne sur l'intelligence de la même manière que sur la volonté et réciproquement.

(2) Saint Thomas établit en cet endroit les principes généraux d'après lesquels il détermine en quelles circonstances les actes peuvent produire des habitudes.

par rapport au bien. Et puisque la nature du bien consiste dans le mode, l'espèce et l'ordre, selon les expressions de saint Augustin (*De nat. boni*, cap. 3 et 4), ou dans le nombre, le poids et la mesure, pour parler le langage de l'Écriture (*Sap.* XI), il faut que le bien de l'homme se considère d'après une règle. Or, il y a deux sortes de règle, comme nous l'avons dit (quest. XIX, art. 3 et 4), la raison humaine et la loi divine. La loi divine étant la règle la plus élevée elle s'étend à un plus grand nombre de choses; par conséquent tout ce qui est réglé par la raison humaine l'est aussi par la loi divine, mais non réciproquement. Ainsi donc la vertu humaine qui se rapporte au bien qui a pour règle la raison peut être produite par des actes humains, puisque ces actes procèdent de la raison qui régit cette espèce de bien et qui en est la règle. Mais la vertu qui met l'homme en rapport avec le bien qui est réglé par la loi divine et non par la raison humaine ne peut être produite par les actes humains dont la raison est le principe; elle ne peut avoir d'autre cause que l'action de Dieu en nous. C'est pourquoi saint Augustin (*Sup. Psalm.* CXVIII. *Conc.* XXVI), définissant cette espèce de vertu, dit que Dieu la produit en nous et sans nous (1).

Le *premier* argument repose sur cette espèce de vertu (2).

Il faut répondre au *second*, que la vertu infuse par Dieu, surtout si on la considère dans sa perfection, n'est pas compatible avec le péché mortel; mais la vertu acquise par des moyens humains peut subsister après un péché et même un péché mortel, parce que l'usage de l'habitude qui est en nous est soumis à notre volonté, comme nous l'avons dit (quest. XLIX, art. 3), et qu'un acte coupable ne peut détruire l'habitude d'une vertu acquise. Car un acte n'est pas directement contraire à une habitude. C'est pourquoi, bien que sans la grâce l'homme ne puisse pas éviter le péché mortel au point de ne pécher jamais mortellement, néanmoins il peut naturellement acquérir l'habitude d'une vertu qui le détourne du mal le plus souvent, surtout quand il s'agit d'actions mauvaises qui sont absolument contraires à la raison (3). Il y a d'ailleurs certains péchés mortels que l'homme ne peut nullement éviter sans la grâce; ce sont ceux qui sont directement opposés aux vertus théologales que la grâce a produites en nous. C'est ce que nous verrons plus clairement (art. seq.).

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. et quest. LI, art. 1), les semences ou les principes des vertus acquises préexistent naturellement en nous. Ces principes sont en effet plus nobles que les vertus qu'on acquiert par leur intermédiaire. Ainsi l'intelligence des principes spéculatifs est plus noble que la science des conclusions; et la droiture naturelle de la raison est plus noble que la droiture de l'appétit qui en est une conséquence, et c'est la droiture de l'appétit qui appartient à la vertu morale. Par conséquent les actes humains par là même qu'ils procèdent de principes plus élevés peuvent produire des vertus humainement acquises.

ARTICLE III. — Y A-T-IL DES VERTUS MORALES QUI SOIENT EN NOUS PAR INFUSION (4)?

1. Il semble qu'indépendamment des vertus théologales il n'y ait pas

(1) Ces vertus sont les vertus surnaturelles que l'on ne peut acquérir que par la grâce.

(2) La foi est le fondement des vertus surnaturelles, sans elle on ne peut avoir les autres, et c'est uniquement ce que démontre l'objection.

(3) Nous pouvons éviter par là les fautes les plus énormes, et principalement celles qui sont en opposition avec nos habitudes.

(4) Scot n'est pas sur cette question du même avis que saint Thomas. Mais son sentiment a été censuré par quelques théologiens, d'après la définition du concile de Vienne, sous Clément V. Voici les paroles du concile : *Opinionem quæ dicit tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, tanquam probabiliorem et dictis sanctorum*

d'autres vertus qui soient infuses par Dieu en nous. Car ce qu'il peut faire par les causes secondes Dieu ne le fait pas immédiatement, sinon par miracle, parce que, comme le dit saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 8, 10 et 15), Dieu se fait une loi de conduire les dernières choses par les moyennes. Or, les vertus intellectuelles et morales peuvent être produites en nous par nos actes, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc il n'est pas convenable qu'elles soient produites en nous par infusion.

2. Dans les œuvres de Dieu on trouve encore moins que dans les œuvres de la nature quelque chose de superflu. Or, les vertus théologales suffisent pour nous faire parvenir au bien surnaturel. Donc il n'y a pas d'autres vertus surnaturelles que Dieu doive produire en nous.

3. La nature n'emploie pas deux agents pour faire ce qu'elle peut produire par un seul, et Dieu les emploie encore moins. Or, Dieu a placé dans notre âme les semences des vertus, comme le dit la glose (*Heb.* I). Donc il n'est pas nécessaire qu'il produise en nous par infusion d'autres vertus.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit de la Sagesse (*Sap.* VIII, 7) qu'elle *enseigne la sobriété et la justice, la prudence et la force.*

CONCLUSION. — Non-seulement les vertus théologales sont divinement infuses dans l'homme, mais encore les vertus morales et surtout celles qui élèvent l'homme d'une manière spéciale vers sa fin surnaturelle.

Il faut répondre que les effets doivent être proportionnés à leurs causes et à leurs principes. Or, toutes les vertus intellectuelles et morales que nous acquérons par nos actes procèdent de principes naturels qui préexistent en nous, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. et quest. LI, art. 1). Au lieu de ces principes naturels Dieu met en nous les vertus théologales qui nous mènent à notre fin surnaturelle, comme nous l'avons vu (quest. LXII, art. 3). Il faut donc que Dieu produise aussi en nous des habitudes qui répondent proportionnellement à ces vertus, et qui soient aux vertus théologales ce que sont les principes naturels aux vertus morales et intellectuelles (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'à la vérité il y a des vertus morales et intellectuelles que nos actions peuvent produire en nous, mais ces vertus ne sont pas proportionnées aux vertus théologales ; c'est pourquoi il faut que Dieu en produise d'autres immédiatement qui s'harmonisent avec elles.

Il faut répondre au *second*, que les vertus théologales suffisent pour commencer à nous mettre en rapport avec la fin surnaturelle, selon qu'elles tendent à Dieu immédiatement, mais l'âme a besoin d'être perfectionnée par d'autres vertus infuses à l'égard des autres choses par lesquelles elle est mise en rapport avec Dieu (2).

Il faut répondre au *troisième*, que la vertu de ces principes qui existent naturellement en nous ne s'étend pas au delà de la nature ; c'est pourquoi relativement à la fin surnaturelle l'homme a besoin d'être perfectionné par d'autres principes qui lui soient surajoutés.

ARTICLE IV. — LA VERTU ACQUISE PAR LA RÉITÉRATION DE NOS ACTES EST-ELLE DE MÊME ESPÈCE QUE LA VERTU INFUSE?

1. Il semble que les vertus infuses ne soient pas d'une autre espèce que les

et doctorum modernorum theologiæ magis consonam et concordem, sacro approbante concilio, duximus eligendum.

(1) C'est ce que rapporte le catéchisme romain (*Pars* II, cap. 2, § 59) : *Huic additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quæ in animam cum gratiâ divinitùs infunduntur.*

(2) Les vertus théologales infuses le mettent en rapport avec sa fin dernière surnaturelle, il faut que les vertus morales infuses le mettent en rapport avec les moyens qui mènent à cette fin.

vertus acquises. Car la vertu acquise et la vertu infuse ne semblent différer, d'après ce que nous avons dit, que par leur rapport avec la fin dernière. Or, les habitudes et les actes humains ne tirent pas leur espèce de leur fin dernière, mais de leur fin prochaine. Donc les vertus morales ou intellectuelles infuses ne sont pas d'une autre espèce que les vertus acquises.

2. Les habitudes se connaissent par les actes. Or, l'acte de la tempérance infuse ou acquise est le même, car il consiste à modérer les convoitises charnelles. Donc ces vertus ne diffèrent pas d'espèce.

3. La vertu acquise et la vertu infuse diffèrent en ce que l'une est l'œuvre immédiate de Dieu et l'autre de la créature. Or, l'homme que Dieu a formé est de même espèce que celui que la nature engendre, et l'œil qu'il a donné à l'aveugle-né était de même espèce que celui qui se forme naturellement. Il semble donc que la vertu acquise soit de même nature que la vertu infuse.

Mais c'est le *contraire*. Toute différence qui entre dans une définition en change l'espèce, une fois qu'elle est modifiée. Or, dans la définition de la vertu infuse on met que c'est celle que Dieu produit en nous sans nous, comme nous l'avons vu (quest. LV, art. 4). Donc la vertu acquise à laquelle ce caractère ne convient pas n'est pas de même espèce que la vertu infuse.

CONCLUSION. — Puisqu'en parlant des vertus infuses on dit avec raison que Dieu les produit en nous sans nous, et qu'on ne peut pas dire la même chose des vertus acquises; les vertus morales qui sont infuses doivent nécessairement être d'une autre espèce que les vertus acquises.

Il faut répondre que les habitudes diffèrent d'espèce de deux manières. 1° D'après les raisons spéciales et formelles de leurs objets, comme nous l'avons dit (quest. LIV, art. 2). Or, l'objet d'une vertu quelconque est le bien considéré dans la matière qui lui est propre. Ainsi l'objet de la tempérance est le bien qu'on trouve dans les jouissances qui flattent les sens. La raison formelle de cet objet procède de la raison qui règle la mesure à garder dans ces jouissances, et son objet matériel est ce qui sollicite la concupiscence elle-même. Il est évident que la mesure imposée à ces concupiscences au nom de la raison est d'une autre nature que celle qui leur est imposée par la loi divine. Par exemple, à l'égard des aliments la raison nous défend seulement tout ce qui peut nuire à la santé du corps et troubler l'usage de notre entendement, tandis que la loi divine exige que l'homme *châtie son corps et le réduise en servitude* en s'abstenant de nourriture, de boisson, et d'autres choses semblables. D'où il est évident que la tempérance infuse et la tempérance acquise diffèrent d'espèce. Et il en est même des autres vertus. 2° Les habitudes diffèrent d'espèce selon les choses auxquelles elles se rapportent. Car la santé de l'homme n'est pas de même espèce que celle du cheval, à cause de la diversité de nature des sujets dans lesquels elles se trouvent. Aristote dit dans le même sens (*Pol.* lib. III, cap. 3) que les vertus des citoyens sont diverses selon qu'elles se rapportent à des gouvernements différents (1). De cette manière les vertus morales infuses qui ont pour but de rendre les hommes les *concitoyens des saints et les serviteurs de Dieu* ne sont pas de la même espèce que les vertus acquises qui ont pour fin de rendre l'homme apte aux choses terrestres.

Il faut répondre au *premier* argument, que la vertu infuse et la vertu acquise diffèrent non-seulement par rapport à leur fin dernière, mais encore par rapport à leurs objets propres, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que la tempérance acquise et la tempérance in-

(1) Dans le sens que la diversité des gouvernements impose des devoirs divers.

fuse ne règlent pas les convoitises des sens de la même manière, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Par conséquent elles ne produisent pas le même acte.

Il faut répondre au *troisième*, que l'œil que Dieu fit à l'aveugle-né était destiné aux mêmes fonctions que les yeux qui sont formés naturellement; c'est pour ce motif qu'il était de même espèce; et la même raison existerait si Dieu voulait produire miraculeusement dans l'homme des vertus semblables aux vertus acquises. Mais ce n'est pas le sens de la proposition que nous discutons maintenant (1).

QUESTION LXIV.

DU MILIEU DES VERTUS.

Nous avons actuellement à nous occuper des propriétés des vertus. Nous traiterons : 1° de leur milieu; 2° de leur enchaînement; 3° de leur égalité; 4° de leur durée. — Sur le milieu des vertus quatre questions se présentent : 1° Les vertus morales consistent-elles dans un milieu? — 2° Le milieu de la vertu est-il un milieu réel ou rationnel? — 3° Les vertus intellectuelles consistent-elles dans un milieu? — 4° Les vertus théologales y consistent-elles aussi?

ARTICLE I. — LES VERTUS MORALES CONSISTENT-ELLES DANS UN MILIEU (2)?

1. Il semble que la vertu morale ne consiste pas dans un milieu. Car ce qui est extrême répugne à la nature même du milieu. Or, il est dans la nature de la vertu d'être extrême. Car il est dit (*De cœlo*, lib. I, text. 116) que la vertu est le dernier effort de la puissance. Donc la vertu morale ne consiste pas dans un milieu.

2. Ce qu'il y a de plus grand n'est pas un milieu. Or, il y a des vertus morales qui tendent à ce qu'il y a de plus grand. Ainsi la magnanimité a pour objet les plus grands honneurs et la magnificence les plus grandes dépenses, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. IV, cap. 2 et 3). Donc toute vertu morale ne consiste pas dans un milieu.

3. S'il est de l'essence de la vertu morale d'être dans un milieu, elle ne peut être perfectionnée, mais elle doit être altérée par sa tendance à l'extrême. Or, il y a des vertus morales dont la perfection provient de ce qu'elles tendent à l'extrême. Ainsi la virginité, qui s'abstient de toutes les jouissances charnelles, est par là même une chose extrême, et c'est ce qui rend sa chasteté parfaite. De même tout donner aux pauvres est l'œuvre la plus parfaite de miséricorde ou de libéralité. Il semble donc qu'il ne soit pas de l'essence de la vertu morale de consister dans un milieu.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. II, cap. 6) que la vertu est une habitude d'élection qui consiste dans un juste milieu.

CONCLUSION. — Puisque la bonté de la vertu morale doit s'apprécier d'après sa conformité avec la raison et qu'elle ne peut s'écarter de cette règle que par excès ou par défaut, il est vrai de dire que toute vertu morale consiste dans un milieu.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. LV, art. 3), la vertu porte par sa nature l'homme au bien. Or, la vertu morale perfectionne, à proprement parler, la partie appétitive de l'âme relativement à une matière déterminée. La mesure et la règle du mouvement appétitif par rapport aux objets qu'il désire, c'est la raison. Le bien de tout objet qui est mesuré et réglé consiste dans sa conformité avec sa règle; comme le bien dans les œuvres d'art consiste à suivre la règle de l'art lui-même. Par conséquent

(1) Il ne s'agit dans cet article que des vertus surnaturelles qui sont toutes au-dessus de nos forces naturelles.

(2) Le milieu consiste d'après la théorie d'Aristote à éviter tout excès; c'est-à-dire à faire toutes choses de la manière qu'il convient pour le temps, le lieu, le motif, et la substance même de l'œuvre.

le mal résulte de la discordance qu'il y a entre l'objet et sa règle ou sa mesure; ce qui provient soit de ce qu'il dépasse la mesure, soit de ce qu'il reste en deçà, comme on le voit manifestement à l'égard de toutes les choses qui sont réglées ou mesurées. C'est pourquoi il est évident que la perfection de la vertu morale consiste dans sa conformité adéquate avec la mesure de la raison (1). Or, il est manifeste que cette égalité ou cette conformité, c'est le milieu entre ce qui va au delà et ce qui reste en deçà. D'où il est clair que la vertu morale consiste dans un milieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que la vertu morale tire sa bonté de la règle de la raison, tandis qu'elle a pour matière les passions ou les opérations. Par conséquent si l'on compare la vertu morale à la raison, sous ce rapport elle a le caractère d'un extrême (2), qui est sa conformité avec elle; le défaut et l'excès produisent un autre extrême (3) qui est le manque de conformité. Mais si l'on considère la vertu morale relativement à la matière, alors elle a la nature d'un milieu en ce sens qu'elle ramène la passion à la règle de la raison. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 6), que la vertu considérée dans sa substance, c'est-à-dire comme la règle de la matière qui lui est propre, est un milieu, mais que considérée par rapport à ce qu'il y a de mieux et à ce qui est bien, elle est un extrême, c'est-à-dire qu'elle a ce caractère d'après sa conformité avec la raison.

Il faut répondre au *second*, que le milieu et les extrêmes se considèrent dans les actions et les passions selon les diverses circonstances. Ainsi rien n'empêche que ce qu'il y a d'extrême dans une vertu par rapport à une circonstance, ne soit un milieu relativement à d'autres circonstances, par suite de sa conformité avec la raison. Et c'est précisément ce qu'il en est de la magnificence et de la magnanimité. Car si on considère la valeur absolue des choses auxquelles tend celui qui est magnifique et magnanime, on dira que ces choses sont ce qu'il y a de plus grand et de plus extrême; mais si on les considère comparativement à d'autres circonstances, alors on les regardera comme un milieu; parce que ces vertus ne portent l'homme à ces choses que raisonnablement, c'est-à-dire, où il faut, quand il faut, et pour le motif qu'il faut. Il y a excès si on tend à la grandeur quand il ne faut pas, où il ne faut pas, ou pour des motifs qui ne conviennent pas (4). Et il y a défaut si on n'y tend pas où il faut et quand il faut (5). C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. IV, cap. 3), que le magnanime, quoiqu'il soit extrême par la grandeur, se trouve dans le juste milieu parce qu'il est ce qu'il doit être.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on doit raisonner sur la virginité et la pauvreté comme sur la magnanimité. Car la virginité s'abstient de tous les plaisirs sensuels, et la pauvreté sacrifie toutes les richesses pour un bon motif et pour une bonne fin, c'est-à-dire pour obéir à la loi de Dieu, et arriver à la vie éternelle. Mais si on fait ces mêmes choses dans de mauvaises vues, par exemple pour suivre une superstition défendue, ou par vaine gloire, elles cessent d'être une vertu. Au contraire si on ne les fait pas quand il faut, ou de la manière qu'il faut, on pèche par défaut, comme on le voit par ceux qui transgressent leur vœu de virginité ou de pauvreté.

(1) Cette définition de la vertu a une certaine analogie avec celle de la vérité que donne aussi saint Thomas quand il dit qu'elle est *adæquatio rei et intellectus*.

(2) Elle est le terme le plus élevé auquel nous puissions arriver.

(3) Cet extrême est opposé au premier. La même vertu peut donc être tout à la fois extrême et milieu, soit qu'on la considère par rapport à la raison ou par rapport aux actions et aux passions qui sont sa matière.

(4) On tombe alors dans la prodigalité.

(5) On devient lâche de cœur.

ARTICLE II. — LE MILIEU DE LA VERTU MORALE EST-IL UN MILIEU RÉEL OU RATIONNEL?

1. Il semble que le milieu de la vertu morale ne soit pas un milieu rationnel, mais un milieu réel. Car le bien de la vertu morale consiste dans un milieu. Or, le bien ou la perfection, comme le dit Aristote (*Met.* lib. VI, text. 8), est dans les choses elles-mêmes. Donc le milieu de la vertu morale est un milieu réel.

2. La raison est la faculté qui perçoit. Or, la vertu morale ne consiste pas dans le milieu des perceptions, mais plutôt dans le milieu des opérations et des passions. Donc le milieu de la vertu morale n'est pas un milieu rationnel, mais un milieu réel.

3. Le milieu pris selon la proportion arithmétique ou géométrique est un milieu réel. Or, tel est le milieu de la justice, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. V, cap. 3). Donc le milieu de la vertu morale n'est pas un milieu rationnel, mais réel.

Mais c'est le *contraire.* Aristote dit (*Eth.* lib. II, cap. 6) que la vertu morale consiste dans un milieu que la raison détermine par rapport à nous.

CONCLUSION. — Le milieu dans lequel on dit que la vertu morale consiste n'est pas un milieu rationnel qui existe dans l'acte de la raison et qui le perfectionne, mais c'est un milieu qui consiste dans la chose elle-même selon qu'elle est conforme à la droite raison.

Il faut répondre que le milieu rationnel peut s'entendre de deux manières : 1° selon qu'il existe dans l'acte même de la raison, comme si l'acte même de la raison était ramené à un certain milieu par la vertu morale. La vertu morale ne perfectionnant pas l'acte de la raison, mais l'acte de la puissance appétitive, il s'ensuit qu'elle ne ramène pas ainsi la raison au degré qui lui convient. 2° On peut donner le nom de milieu rationnel à celui que la raison établit dans une matière quelconque. En ce sens tout milieu d'une vertu morale est un milieu rationnel, parce que, comme nous l'avons vu (art. préc.), on dit que la vertu morale consiste dans un milieu selon sa conformité avec la droite raison. Mais il arrive quelquefois que le milieu rationnel est aussi le milieu réel. Dans ce cas il faut que le milieu de la vertu morale soit un milieu réel, comme il arrive dans la justice. D'autres fois le milieu rationnel n'est pas le milieu réel, mais il est considéré relativement à nous. Tel est le milieu dans toutes les autres vertus morales. La raison en est que la justice se rapportant à des opérations qui consistent dans des choses extérieures où l'on doit considérer le droit absolument en lui-même, comme nous l'avons dit (quest. LX, art. 2), il s'ensuit que le milieu rationnel se confond dans cette circonstance avec le milieu réel, puisque la justice donne à chacun ce qui lui est dû, ni plus, ni moins (1). Au contraire, les autres vertus morales se rapportent aux passions intérieures à l'égard desquelles on ne peut fixer le droit de la même manière, parce que les hommes ont à l'égard des passions des rapports divers (2). C'est pourquoi il faut que la raison règle les passions de différente façon selon que nous en sommes affectés.

La réponse aux objections est par là même évidente. Car les *deux pre-*

(1) Par exemple, si l'on doit cent francs à quelqu'un on doit lui donner cent francs. La raison veut qu'on ne donne ni plus ni moins.

(2) Il faut faire la part du tempérament et des dispositions intellectuelles de chacun. Ce qui est tempérance pour l'un est excès pour l'autre ; ce qui est libéralité pour un riche est prodigalité pour celui qui a moins de fortune.

miers raisonnements reposent sur le milieu rationnel tel qu'il est dans l'acte même de la raison, et le *troisième* s'appuie sur le milieu de la justice.

ARTICLE III. — LES VERTUS INTELLECTUELLES CONSISTENT-ELLES DANS UN MILIEU?

1. Il semble que les vertus intellectuelles ne consistent pas dans un milieu. Car les vertus morales consistent dans un milieu selon qu'elles sont conformes à la règle de la raison. Or, les vertus intellectuelles sont dans la raison elle-même et par conséquent elles ne paraissent pas avoir une règle supérieure. Donc les vertus intellectuelles ne consistent pas dans un milieu.

2. Le milieu de la vertu morale est déterminé par la vertu intellectuelle. Car Aristote dit (*Eth.* lib. II, cap. 6) que la vertu consiste dans un milieu déterminé par la raison telle que le sage le déterminerait. Si donc la vertu intellectuelle consiste aussi dans un milieu, il faut que ce milieu soit déterminé par une autre vertu, et on ira ainsi de vertus en vertus indéfiniment.

3. Le milieu consiste, à proprement parler, entre les contraires, comme le dit Aristote (*Met.* lib. X, text. 22 et 23). Or, il ne semble pas que dans l'intellect il y ait aucune contrariété possible, puisque les contraires, selon qu'ils sont dans l'intellect, cessent d'être opposés et sont simultanément compris, comme le blanc et le noir, ce qui est sain et ce qui est malade. Donc dans les vertus intellectuelles il n'y a pas de milieu.

Mais c'est le *contraire*. L'art, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 3 et 4), est une vertu intellectuelle, et d'après ce même philosophe (*Eth.* lib. II, cap. 6) il y a dans l'art un milieu. Donc la vertu intellectuelle consiste dans un milieu.

CONCLUSION. — Non-seulement la vertu morale, mais encore la vertu intellectuelle a sa mesure, et par suite de sa conformité avec elle on reconnait qu'il y a en elle un milieu.

Il faut répondre que la perfection d'une chose consiste dans un milieu toutes les fois qu'elle résulte de sa conformité avec une règle ou une mesure, au delà et en deçà de laquelle on peut se trouver, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, la vertu intellectuelle se rapporte au bien ou à la perfection comme la vertu morale, ainsi que nous l'avons vu (quest. LV, art. 3); par conséquent la perfection de la vertu intellectuelle dépend d'une mesure et elle a ainsi essentiellement un milieu. En effet le bien de la vertu intellectuelle est le *vrai*. Le *vrai* de la vertu spéculative se prend dans un sens absolu, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 2), tandis que le *vrai* de la vertu pratique résulte de sa conformité avec la rectitude de l'appétit. Le vrai pour notre intellect pris absolument a pour mesure la réalité elle-même. Car la réalité est la mesure de notre intellect, d'après ces paroles d'Aristote (*Met.* lib. X, text. 5): Selon qu'une chose est ou n'est pas, la vérité se trouve dans nos opinions et dans nos discours. Ainsi donc le bien de la vertu intellectuelle spéculative consiste dans un milieu d'après sa conformité avec la réalité même (1), selon qu'elle affirme l'existence de ce qui est, et la non-existence de ce qui n'est pas, ce qui constitue la nature du vrai. Mais il y a excès quand on affirme faussement l'existence de ce qui n'est pas, et il y a défaut quand on nie faussement l'existence de ce qui est. — Quant au vrai de la vertu intellectuelle pratique, si on le considère par rapport à la réalité il a la nature ou le caractère d'un objet mesuré. Par conséquent par rapport à la réalité il y a un milieu dans les vertus intellectuelles pratiques comme dans les vertus spéculatives, mais relativement à l'appétit il a la nature d'une règle

(1) Le milieu des vertus intellectuelles spéculatives est, comme on le voit, un milieu réel.

etd'une mesure. Ainsi le milieu qui appartient à la vertu morale est le même que celui qui appartient à la prudence (1); c'est la droiture de la raison. Mais il y a cette différence que ce milieu se rapporte à la prudence comme à la règle et à la mesure, tandis qu'il appartient à la vertu morale comme à ce qui est mesuré et réglé. De même l'excès et le défaut doivent s'entendre de part et d'autre dans un sens différent.

Il faut répondre au *premier* argument, que la vertu intellectuelle a sa mesure (2), comme nous l'avons dit *(in corp. art.)*, et que d'après sa conformité avec elle il y a en elle un milieu.

Il faut répondre au *second,* qu'il n'est pas nécessaire d'aller indéfiniment de vertus en vertus; parce que la mesure et la règle de la vertu intellectuelle n'est pas un autre genre de vertu, mais la réalité même (3).

Il faut répondre au *troisième,* que les choses contraires ne produisent pas de contrariété dans l'entendement, parce que l'une est un moyen de connaître l'autre; néanmoins il y a dans l'intellect une opposition entre l'affirmation et la négation qui sont des contraires, comme le dit Aristote *(Periher.* lib. II, cap. ult.). Car quoique l'être et le non-être ne soient pas contraires, mais contradictoires, si on considère les choses qu'ils signifient, telles qu'elles sont dans la réalité, puisque l'une est l'être et l'autre purement le non-être, cependant si on les considère par rapport à l'âme qui les perçoit (4), elles établissent l'une et l'autre quelque chose de positif. C'est pourquoi l'être et le non-être sont contradictoires, tandis que l'opinion d'après laquelle nous pensons que le bien est bien est contraire à celle d'après laquelle nous pensons que le bien n'est pas bien; et la vertu intellectuelle est le milieu qui se trouve entre ces contraires.

ARTICLE IV. — LES VERTUS THÉOLOGALES CONSISTENT-ELLES DANS UN MILIEU ?

1. Il semble que la vertu théologale consiste dans un milieu. Car la perfection des autres vertus consiste dans un milieu, et la vertu théologale est plus parfaite que les autres. Donc à plus forte raison la vertu théologale consiste-t-elle dans un milieu.

2. Le milieu de la vertu morale résulte de ce que notre appétit a la raison pour règle, et le milieu de la vertu intellectuelle de ce que notre entendement est réglé par la réalité des objets qu'il perçoit. Or, la vertu théologale perfectionne l'intellect et l'appétit, comme nous l'avons dit (quest. LXII, art. 3). Donc la vertu théologale consiste aussi dans un milieu.

3. L'espérance qui est une vertu théologale tient le milieu entre le désespoir et la présomption. De même la foi tient le milieu entre des hérésies contraires, comme le dit Boëce *(De duabus nat.)*. Car en reconnaissant dans le Christ deux natures et une personne nous tenons le milieu entre l'hérésie de Nestorius qui admettait deux personnes et deux natures et celle d'Eutychès qui prétendait qu'il n'y avait qu'une personne et qu'une nature. Donc la vertu théologale consiste dans un milieu.

Mais c'est le *contraire*. Dans toutes les circonstances où la vertu consiste dans un milieu, il arrive qu'on pèche par excès comme par défaut. Or, à l'égard de Dieu qui est l'objet de la vertu théologale on ne peut pécher par excès. Car

(1) Le milieu des vertus intellectuelles pratiques, comme la prudence, la médecine, etc., est un milieu rationnel. C'est à la raison à le déterminer.

(2) Cette mesure n'est pas la raison, mais la vérité telle qu'elle est en elle-même.

(3) Dont la nature est un fait primitif et irréductible.

(4) Elles sont contraires dans l'entendement, quoiqu'elles soient seulement contradictoires dans les choses, parce que l'entendement ne peut les connaître sans leur donner quelque entité *(aliquid esse)*.

il est écrit (*Eccl.* XLIII, 33) : *Vous qui bénissez le Seigneur, exaltez-le autant que vous le pourrez; car il est au-dessus de toutes louanges.*

CONCLUSION. — On dit que les vertus théologales consistent dans un milieu, non par elles-mêmes, mais par accident et relativement à nous.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), le milieu de la vertu s'entend de sa conformité avec sa règle ou sa mesure qui est telle qu'on peut la dépasser ou rester en deçà. Or, on peut entendre de deux manières la règle ou la mesure de la vertu théologale. 1° Elle peut se rapporter à la nature même de la vertu ; en ce sens la mesure et la règle de la vertu théologale, c'est Dieu lui-même. Car notre foi a pour règle la vérité divine ; notre charité sa bonté ; notre espérance la grandeur de sa toute-puissance et de sa piété. Cette mesure surpassant toutes les forces humaines, il s'ensuit que l'homme ne peut jamais aimer Dieu autant qu'il doit être aimé, ni croire ni espérer en lui autant qu'il doit y croire et y espérer. Par conséquent il ne peut pas y avoir en cela d'excès. D'où il résulte que la perfection de la vertu théologale ne consiste pas dans un milieu, mais que ces vertus sont d'autant plus excellentes qu'elles se rapprochent davantage du degré le plus élevé. 2° On peut considérer la règle ou la mesure de la vertu théologale relativement à nous. Car quoique nous devions nous porter vers Dieu autant que nous le pouvons, cependant nous devons régler notre foi, notre espérance et notre charité d'après notre condition, et ainsi il peut y avoir par accident un milieu dans les vertus théologales quand on les considère par rapport à nous (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la perfection des vertus intellectuelles et morales consiste dans un milieu qui résulte de leur conformité avec une règle ou une mesure qu'on peut dépasser ; mais qu'il n'en est pas de même des vertus théologales prises dans un sens absolu, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que les vertus morales et intellectuelles perfectionnent notre intellect et notre appétit par rapport à la mesure et à la règle créée, tandis que les vertus théologales les perfectionnent par rapport à la mesure et à la règle incréée ; par conséquent il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *troisième*, que l'espérance tient le milieu entre la présomption et le désespoir par rapport à nous, en ce sens qu'on appelle présomptueux celui qui espère de Dieu un bien qui est au-dessus de sa condition ou qui n'en espère pas ce que sa condition lui permet d'espérer ; mais, relativement à Dieu dont la bonté est infinie, l'espérance ne peut être excessive. De même la foi tient le milieu entre des hérésies contraires, non par rapport à son objet qui est Dieu et en qui on ne peut croire trop vivement, mais comme toute opinion humaine tient le milieu entre des opinions contraires (2), ainsi que nous l'avons dit (art. 2 et 3 ad 3).

(1) On dépasserait ce milieu si on se livrait à la pratique de ces vertus au point de compromettre sa santé, ou si on le faisait dans un temps qui ne serait pas convenable, comme celui qui s'occuperait de la contemplation au lieu de songer à ses affaires domestiques.

(2) Le dogme catholique se trouve par exemple entre l'arianisme qui a admis en Dieu une trinité de substances avec la trinité des personnes et dans le sabellianisme qui a affirmé l'unité de personne et l'unité de substance.

QUESTION LXV.

DE LA CONNEXION DES VERTUS.

Après avoir parlé du milieu des vertus, nous avons maintenant à nous occuper de leur connexion. — A ce sujet il y a cinq questions qui se présentent : 1° Les vertus morales sont-elles unies entre elles ? — 2° Les vertus morales peuvent-elles exister sans la charité ? — 3° La charité peut-elle exister sans elles ? — 4° La foi et l'espérance peuvent-elles exister sans la charité ? — 5° La charité peut-elle exister sans elles ?

ARTICLE I. — LES VERTUS MORALES SONT-ELLES UNIES ENTRE ELLES (1) ?

1. Il semble que les vertus morales ne soient pas nécessairement connexes. Car les vertus morales sont quelquefois l'effet des actes auxquels on s'exerce, comme le prouve Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 1 et 2). Or, on peut s'exercer aux actes d'une vertu sans s'exercer aux actes d'une autre. Donc on peut avoir une vertu morale sans avoir les autres.

2. La magnificence et la magnanimité sont des vertus morales. Or, on peut avoir d'autres vertus morales sans avoir celles-là. Car Aristote dit (*Eth.* lib. IV, cap. 2 et 3) que le pauvre ne peut pas être magnifique, quoiqu'il puisse avoir d'autres vertus, et que celui qui n'est capable que de choses peu considérables et qui se juge lui-même tel est sans doute un homme sensé, mais qu'il n'est pas magnanime. Donc les vertus morales ne sont pas unies entre elles.

3. Comme les vertus morales perfectionnent la partie appétitive de l'âme, de même les vertus intellectuelles perfectionnent la partie intellectuelle. Or, les vertus intellectuelles ne sont pas unies entre elles ; car on peut avoir une science sans en avoir une autre. Donc les vertus morales ne sont pas non plus unies entre elles.

4. Si les vertus morales étaient connexes ce ne serait que parce qu'elles s'unissent dans la prudence. Or, cela ne suffit pas pour que cette connexion existe ; car il semble qu'on peut être prudent par rapport aux actions qui appartiennent à une vertu sans être prudent à l'égard des actions qui appartiennent à une autre ; comme on peut avoir l'art de faire certaines choses sans avoir l'art d'en faire d'autres. Et puisque la prudence est la droite raison des actions que l'on doit faire, il n'est pas nécessaire que les vertus morales soient connexes.

Mais c'est le *contraire*. Saint Ambroise dit (*In Luc.* cap. 6) : Les vertus sont tellement liées et enchaînées entre elles, que celui qui en a une paraît en avoir plusieurs. Saint Augustin dit aussi (*De Trin.* lib. VI, cap. 4) que les vertus qui sont dans l'esprit de l'homme ne sont séparées aucunement l'une de l'autre. Et d'après saint Grégoire (*Moral.* lib. XXII, cap. 1) une vertu n'existe pas sans les autres, ou bien elle est absolument nulle ou imparfaite. Cicéron exprime ainsi la même pensée (*De Tuscul. quæst.* lib. VII) : Si vous avouez qu'il y a une vertu que vous ne possédez pas, il faut reconnaître que vous n'en avez aucune.

CONCLUSION. — Les vertus morales parfaites doivent être nécessairement si étroitement unies entre elles que l'une ne puisse exister sans l'autre.

Il faut répondre qu'on peut considérer la vertu morale comme parfaite

(1) Il ne s'agit ici que des vertus morales acquises. Car il est certain que les vertus intellectuelles et les vertus théologales ne sont pas connexes. On peut connaître une science sans connaître les autres ; et il a été décidé par l'Église que la foi et l'espérance peuvent exister sans la charité. Quant aux vertus morales infuses, il est certain qu'elles sont connexes puisqu'elles sont des propriétés de la grâce qui les introduit en nous.

ou imparfaite. La vertu morale imparfaite, comme la tempérance ou la force, n'est rien autre chose que l'inclination que nous avons à faire des œuvres en rapport avec ces vertus, soit que cette inclination ait été produite en nous par la nature, soit qu'elle résulte de la réitération de nos actes. Les vertus morales prises en ce sens ne sont pas unies entre elles. Car nous voyons que celui que sa constitution naturelle ou la coutume a rendu apte aux œuvres de libéralité n'est pas toujours propre à pratiquer la chasteté. Mais la vertu morale parfaite est une habitude qui nous porte à accomplir toutes sortes de bonnes œuvres. Dans ce sens on doit reconnaître que toutes les vertus morales sont unies entre elles, et c'est le sentiment de presque tous les auteurs (1). On en donne deux raisons selon la manière dont on distingue les vertus cardinales. Car, comme nous l'avons dit (quest. LXI, art. 3 et 4), il y en a qui les distinguent d'après les conditions générales des vertus, de telle sorte que la discrétion appartienne à la prudence, la droiture à la justice, la modération à la tempérance, la fermeté d'esprit à la force, quelle que soit la matière dans laquelle on les considère. D'après cette théorie la connexion des vertus est manifeste. Car la fermeté n'est une vertu qu'autant que la modération, la droiture ou la discrétion l'accompagnent, et il en est de même des autres. Saint Grégoire explique ainsi l'union des vertus quand il dit (*Moral.* lib. XXII, cap. 1) que les vertus si elles sont séparées ne peuvent être parfaites dans leur essence, parce que la prudence n'est pas véritable, si elle n'est pas juste, tempérante et forte. Il parle de même des autres vertus. Saint Augustin donne aussi la même raison (*De Trin.* lib. VI, cap. 4). — D'autres distinguent les vertus morales d'après leurs matières. C'est en ce sens qu'Aristote explique leur connexion (*Eth.* lib. VI, cap. ult.). Car, comme nous l'avons dit (quest. LVIII, art. 4), on ne peut avoir aucune vertu morale sans la prudence, parce que le propre de la vertu morale c'est de faire un choix convenable, puisqu'elle est une habitude élective. Pour faire un choix convenable il ne suffit pas d'être porté vers une fin légitime, ce qui est l'effet direct de l'habitude de la vertu morale, mais il faut encore qu'on choisisse directement les moyens (2), ce qui est l'effet de la prudence qui conseille, juge et ordonne tout ce qui se rapporte à la fin. De même la prudence ne peut exister si l'on n'a les vertus morales, puisque la prudence est la droite raison des choses que l'on doit faire, et qu'à ce titre elle a pour principes de ses déductions les fins pratiques avec lesquelles chacun est mis en bon rapport par les vertus morales. Ainsi comme la science spéculative ne peut exister sans l'intelligence des principes, de même la prudence ne peut exister sans les vertus morales. D'où il suit évidemment que les vertus morales sont unies entre elles.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a des vertus morales qui perfectionnent l'homme selon sa condition commune, c'est-à-dire par rapport à toutes les choses que l'on doit faire communément pendant toute la vie. Il faut donc qu'il s'exerce simultanément sur ce qui fait la matière de toutes les vertus morales. Et si en faisant le bien il s'exerce à l'égard de toutes ces vertus, il acquerra l'habitude de chacune d'elles. Mais si en faisant des bonnes œuvres il ne s'exerce que sur une matière et pas sur une

(1) Ce sentiment de saint Thomas est encore aujourd'hui le plus généralement suivi par les théologiens, malgré l'opposition de Scot et de ses disciples.

(2) Il faut que l'appétit soit droit relativement à toutes les fins particulières qui sont propres à chaque vertu. Ainsi il appartient à la justice de rendre la volonté droite par rapport à ce qu'on doit à autrui ; il appartient à la force de la prémunir contre l'audace et la crainte, etc.

autre, par exemple s'il ne s'occupe que de réprimer la colère et non la concupiscence, il acquerra une habitude par laquelle il pourra contenir cette première passion, mais il n'aura pas pour cela la vertu (1), parce qu'il manquera de la prudence que la concupiscence détruit ; car les inclinations naturelles ne sont pas des vertus parfaites, quand la prudence leur fait défaut. Mais il y a des vertus morales qui perfectionnent l'homme par rapport à un état éminent, telles que la magnificence et la magnanimité. Comme chacun ne rencontre pas communément l'occasion de pratiquer ces vertus, on peut avoir les autres vertus morales sans posséder actuellement l'habitude de celles-là, quand il s'agit des vertus acquises. Mais quand on a acquis les autres vertus, on possède du moins celles-là en puissance et d'une façon prochaine. Car quand quelqu'un a pratiqué la libéralité en faisant des dons et des dépenses médiocres, s'il lui vient de l'argent en abondance, il acquerra sans peine l'habitude de la magnificence : comme un géomètre arrive sans grands efforts à la science d'une conséquence à laquelle il n'avait jamais fait attention. Or, nous disons que nous possédons ce qu'il nous est très-facile d'acquérir, d'après cette maxime du philosophe (*Phys.* lib. II, text. 56) : Quand il s'en faut peu qu'on ait une chose, il semble qu'il ne s'en faille rien (2).

La réponse au *second* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *troisième*, que les vertus intellectuelles se rapportent à des matières diverses qui ne sont pas subordonnées l'une à l'autre, comme on le voit à l'égard des sciences et des arts qui sont différents. C'est pourquoi on ne trouve pas en elles cette connexion qu'on trouve dans les vertus morales dont les objets sont les passions et les opérations qui sont manifestement subordonnées l'une à l'autre. Car toutes les passions ont nécessairement pour principes l'amour et la haine et pour termes la délectation et la tristesse. De même toutes les opérations qui sont la matière de la vertu morale sont subordonnées entre elles et relativement aux passions. C'est pour ce motif que toute la matière des vertus morales tombe sous une seule raison qui est celle de la prudence. Toutes les choses intelligibles se rapportent aussi aux premiers principes : et en ce sens toutes les vertus intellectuelles dépendent de l'intelligence des principes, comme la prudence dépend des vertus morales (3), ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*). Mais les principes généraux auxquels l'intellect se rapporte ne dépendent pas des conclusions qui sont l'objet des autres vertus intellectuelles, comme les vertus morales dépendent de la prudence, parce que l'appétit meut d'une certaine façon la raison et la raison l'appétit, comme nous l'avons dit (quest. IX, art. 1, et quest. LVIII, art. 5 ad 1).

Il faut répondre au *quatrième*, que les choses auxquelles portent les vertus morales jouent à l'égard de la prudence le rôle de principes, mais les choses que l'on doit faire ne jouent pas le même rôle par rapport à l'art. Au lieu d'en être les principes elles en sont la matière. Or, il est évident que quoique la raison puisse être droite dans une partie de la matière sans l'être dans une autre, cependant on ne peut pas dire que la raison soit droite si elle vient à faillir sur un principe quelconque. Par exemple si l'on errait à l'égard de ce principe : *le tout est plus grand que la partie*, on ne pourrait pas avoir la science de la géométrie, parce qu'il faudrait beaucoup s'écarter de la vérité

(1) Du moins la vertu qu'il aura ne sera qu'une vertu imparfaite.

(2) C'est ce qu'on exprime par ce principe de morale : *Parum pro nihilo reputatur.*

(3) La prudence dépend des vertus morales dans le sens que celles-ci en sont les causes dispositives ou préparatoires, parce que l'homme ne peut bien juger qu'autant qu'il est convenablement disposé. Mais les vertus morales dépendent d'elle parce qu'elle les dirige et qu'elle en est ainsi la cause formelle, intrinsèque.

dans les théorèmes suivants. De plus les actions que nous devons faire sont subordonnées entre elles, mais il n'en est pas de même des choses que nous devons exécuter, comme nous l'avons dit (*in solut. arg. præc.*). C'est pourquoi le défaut de prudence relativement à une partie des actions que nous devons faire supposerait un défaut relativement aux autres, ce qui n'a pas lieu à l'égard des choses que nous devons exécuter.

ARTICLE II. — LES VERTUS MORALES PEUVENT-ELLES EXISTER SANS LA CHARITÉ?

1. Il semble que les vertus morales puissent exister sans la charité. Car il est dit (*Prosp. Sent.* cap. 7) que toute vertu sans la charité peut être commune aux bons et aux méchants. Or, la charité ne peut être que dans les bons, comme on le voit (*ibid.*). Donc on peut avoir les autres vertus sans la charité.

2. Les vertus morales peuvent s'acquérir par des actes humains, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 1 et 2). Or, on n'acquiert la charité que par infusion, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* v, 5) : *La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné.* Donc on peut avoir les autres vertus sans la charité.

3. Les vertus morales sont unies entre elles parce qu'elles dépendent de la prudence. Or, la charité ne dépend pas de la prudence, mais elle la surpasse, selon ces paroles de l'Apôtre (*Ephes.* III, 19) : *La charité du Christ surpasse toute science.* Donc les vertus morales ne sont pas unies à la charité, mais peuvent exister sans elle.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (I. Joan. III, 14) : *Celui qui ne m'aime pas demeure dans la mort.* Or, les vertus perfectionnent la vie spirituelle, puisque ce sont elles qui nous font vivre saintement, comme le dit saint Augustin (*De lib. arb.* lib. II, cap. 18 et 19). Donc elles ne peuvent pas exister sans l'amour de Dieu ou la charité.

CONCLUSION. — Les vertus morales qu'on acquiert par des moyens humains peuvent exister sans la charité; mais il n'en est pas de même de celles qu'on ne peut acquérir de cette manière et qui sont infuses par Dieu en nous.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. LXIII, art. 2 et 3), les vertus morales, selon qu'elles produisent un bien en rapport avec une fin qui ne surpasse pas les facultés naturelles de l'homme, peuvent être acquises par des actes humains. Ces vertus ainsi acquises peuvent exister sans la charité, comme elles ont existé parmi les Gentils. Mais les vertus qui produisent un bien en rapport avec la fin surnaturelle, sont par là même des vertus véritables et parfaites qu'on ne peut acquérir par des actes humains et qui sont infuses par Dieu en nous. Pour celles-là elles ne peuvent exister sans la charité (1). En effet nous avons dit (art. 1 huj. quæst. et quest. LVIII, art. 4) que les autres vertus morales ne peuvent exister sans la prudence ; et la prudence ne peut pas exister sans les vertus morales, parce que ces vertus mettent l'homme en bon rapport avec les fins d'après lesquelles la raison de la prudence procède. Or, pour que la raison de la prudence soit droite il est bien plus nécessaire que l'homme soit en bon rapport avec sa fin dernière, ce qui est l'effet de la charité, qu'avec les autres fins, ce qui dépend des vertus morales : comme la raison pour être droite dans les choses spéculatives a surtout besoin d'un premier principe indémontrable, tel que celui-ci : *les contradictoires ne sont pas vraies simultanément.* D'où il est manifeste que la prudence infuse ne peut exister sans la charité, et par con-

(1) Les vertus morales infuses ne peuvent exister sans la charité, parce qu'elles sont des propriétés de la grâce sanctifiante et que la grâce sanctifiante ne peut exister sans la charité.

séquent il en est de même des autres vertus morales qui ne peuvent exister sans la prudence. Il est donc évident, d'après ce que nous avons dit, qu'il n'y a que les vertus infuses qui soient parfaites et qui méritent absolument le nom de vertus, parce qu'elles mettent absolument l'homme en bon rapport avec sa fin dernière, tandis que les vertus acquises ne sont que des vertus relatives et non des vertus absolues (1); car elles mettent l'homme en bon rapport avec sa fin dernière dans un genre quelconque, mais non avec sa fin dernière absolue (2). C'est pourquoi à l'occasion de ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* XIV, 23) : *Tout ce qui n'est pas de foi est péché*, la glose de saint Augustin dit (*ord. ex* cap. 106 *Sent.*) : Là où la connaissance de la vérité fait défaut, la vertu est fausse, même quand les mœurs sont bonnes.

Il faut répondre au *premier* argument, que les vertus sont ici considérées selon la signification imparfaite qu'on attache à ce mot. Autrement si on attachait à la vertu morale l'idée de la vertu parfaite, elle rendrait bon celui qui la possède et par conséquent elle ne pourrait exister chez les méchants.

Il faut répondre au *second*, que cette raison s'appuie sur les vertus morales acquises.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique la charité surpasse la science et la prudence, cependant la prudence dépend de la charité (3), comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), et par conséquent il en est de même de toutes les vertus morales infuses.

ARTICLE III. — LA CHARITÉ PEUT-ELLE EXISTER SANS LES AUTRES VERTUS MORALES (4)?

1. Il semble qu'on puisse avoir la charité sans les autres vertus morales. Car quand une chose suffit à un but il n'est pas nécessaire que plusieurs s'y rapportent. Or, la charité suffit à elle seule pour accomplir toutes les œuvres de vertu, comme on le voit par ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* XIII, 4) : *La charité est patiente, elle est bienfaisante*, etc. Donc il semble que quand on a la charité il serait superflu d'avoir les autres vertus.

2. Celui qui a l'habitude d'une vertu opère facilement ce qui a rapport à cette vertu et ce qui lui plaît en soi; par conséquent la preuve de l'habitude est le plaisir qu'on trouve dans l'action, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 3). Or, il y a beaucoup de personnes qui ont la charité sans avoir aucun péché mortel et qui cependant éprouvent de la difficulté à pratiquer certaines vertus qui ne leur plaisent pas en elles-mêmes, mais seulement selon le rapport qu'elles ont avec la charité. Donc il y en a beaucoup qui ont la charité sans avoir les autres vertus.

3. La charité se trouve dans tous les saints; cependant il y a des saints qui manquent de certaines vertus. Car le vénérable Bède dit : que les saints s'humilient plus des vertus qu'ils n'ont pas qu'ils ne se glorifient des vertus qu'ils possèdent. Il n'est donc pas nécessaire que celui qui a la charité ait toutes les vertus morales.

Mais c'est le *contraire*. Par la charité toute la loi s'accomplit. Car l'Apôtre dit (*Rom.* XIII, 8) *que celui qui aime le prochain a rempli toute la loi*. Or, on ne ne peut accomplir la loi entière si l'on n'a toutes les vertus morales; car la loi ordonne la pratique de toutes ces vertus, comme on le voit (*Eth.* lib. V,

(1) Quand la prudence n'est pas parfaite, les autres vertus ne le sont pas non plus, parce que l'homme ne peut résister fermement à toutes les séductions du mal.

(2) Aussi ne rendent-elles l'homme bon que sous certains rapports; elles ne lui communiquent pas une bonté absolue.

(3) Car si le péché ne la détruit pas complètement, du moins il l'altère profondément.

(4) Saint Paul dit (*Col.* III) : *Super omnia charitatem habet quod est vinculum perfectionis;* ce qui indique la connexion qu'il y a entre la charité et les autres vertus.

cap. 1 et 2). Donc celui qui a la charité a toutes les vertus morales. Augustin dit aussi dans une de ses épîtres (1) que la charité renferme elle toutes les vertus cardinales.

CONCLUSION. — Puisque la charité est le principe de toutes les bonnes œuvres qui dirigent l'homme vers sa fin dernière, il faut nécessairement que toutes les vertus morales qui perfectionnent l'homme relativement à chaque genre de bonnes œuvres soient simultanément infuses avec elle.

Il faut répondre que toutes les vertus morales sont simultanément infuses avec la charité. La raison en est que Dieu n'opère pas moins parfaitement dans les œuvres de la grâce que dans les œuvres de la nature. Or, nous voyons que dans les œuvres de la nature on ne trouve pas le principe de certaines actions dans une chose sans y trouver les moyens nécessaires pour les accomplir. Ainsi nous trouvons dans les animaux tous les organes nécessaires pour faire toutes les choses qui sont au pouvoir de leur âme. Il est évident que la charité, considérée selon qu'elle élève l'homme à sa fin dernière, est le principe de toutes les bonnes œuvres qui peuvent se rapporter à cette fin. Par conséquent il faut que toutes les vertus morales qui perfectionnent l'homme relativement à chaque genre de bonnes œuvres soient simultanément infuses avec la charité. D'où il est manifeste que les vertus morales infuses sont unies entre elles non-seulement à cause de la prudence, mais encore à cause de la charité, et que celui qui perd la charité par un péché mortel perd toutes les vertus morales infuses (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que pour que l'acte d'une puissance inférieure soit parfait, il faut non-seulement que la perfection existe dans la puissance supérieure, mais encore dans la puissance inférieure elle-même. Car quand l'agent principal serait ce qu'il doit être, il ne produirait pas une action parfaite si son instrument n'était pas bien disposé. Par conséquent pour que l'homme agisse bien relativement à sa fin, il faut qu'il ait non-seulement la vertu qui le dispose parfaitement à l'égard de sa fin, mais encore toutes les vertus qui doivent le bien disposer à l'égard des moyens. Car la vertu qui a la fin pour objet fait les fonctions d'agent principal et de moteur relativement à celles qui ont pour objets les moyens. C'est pourquoi il est nécessaire qu'on ait avec la charité d'autres vertus morales.

Il faut répondre au *second*, que quelquefois il arrive que celui qui a une habitude éprouve de la difficulté pour agir, et par conséquent ne met pas son plaisir et sa complaisance dans son action par suite des obstacles extérieurs qu'il rencontre. Ainsi celui qui a la science habituelle éprouve de la difficulté à comprendre par suite du sommeil ou d'une autre infirmité. De même ceux qui ont les habitudes des vertus morales infuses trouvent quelquefois de la difficulté à agir par suite des dispositions contraires qui résultent d'actes antérieurs (3). Cette difficulté toutefois ne se présente pas pour les vertus morales acquises, parce que les actes auxquels on s'exerce pour les acquérir détruisent les dispositions qui leur sont contraires.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a des saints dont on dit qu'ils n'ont pas certaines vertus, parce qu'ils éprouvent de la difficulté à en produire les actes pour la raison que nous venons de donner (4) (*in solut. præc.*), quoiqu'ils aient les habitudes de toutes les vertus.

(1) Cette citation se rapporte plutôt aux sermons (*Serm.* 39 et 46 *de temp.*).

(2) Dans l'article suivant saint Thomas prouve qu'il n'en est pas de même des vertus théologales.

(3) Celui qui a eu autrefois une habitude opposée s'en ressent longtemps, et il lui faut bien des efforts pour la vaincre.

(4) Dans les saints cette difficulté peut provenir de certaines maladies ou d'autres infirmités ou dispositions corporelles.

ARTICLE IV. — LA FOI ET L'ESPÉRANCE PEUVENT-ELLES EXISTER SANS LA CHARITÉ (1)?

1. Il semble que la foi et l'espérance n'existent jamais sans la charité. Car puisque ce sont des vertus théologales, elles paraissent être plus nobles que les vertus morales infuses. Or, les vertus morales infuses ne peuvent exister sans la charité. Donc la foi et l'espérance ne le peuvent pas non plus.

2. Personne ne croit qu'autant qu'il le veut, dit saint Augustin (*Tract.* 26, *in Joan. à princ.*). Or, la charité est dans la volonté comme sa perfection, ainsi que nous l'avons vu (quest. LXII, art. 3). Donc la foi ne peut exister sans la charité.

3. Saint Augustin dit (*Ench.* cap. 8) que l'espérance ne peut exister sans l'amour. Or, l'amour est la charité; car c'est de cet amour que parle l'illustre docteur en cet endroit. Donc l'espérance ne peut pas exister sans la charité.

Mais c'est le *contraire.* La glose dit (Matth. I) que la foi engendre l'espérance et l'espérance la charité. Or, celui qui engendre est avant celui qui est engendré et peut exister sans lui. Donc la foi peut exister sans l'espérance et l'espérance sans la charité.

CONCLUSION. — Quoique la foi et l'espérance puissent exister dans les hommes d'une certaine manière sans la charité, cependant ces vertus ne peuvent être parfaites sans elle.

Il faut répondre qu'on peut considérer la foi et l'espérance comme les vertus morales de deux manières : 1° dans leur commencement; 2° dans leur état de perfection. Car puisque la vertu a pour but de faire le bien, on dit qu'elle est parfaite quand elle peut produire une action parfaitement bonne; ce qui a lieu en effet non-seulement quand l'action que l'on fait est bonne, mais encore quand on la fait d'une bonne manière. Autrement si la chose que l'on fait est bonne, mais qu'on ne la fasse pas d'une bonne manière, l'action ne peut pas être parfaite, et par conséquent l'habitude qui est le principe de cette action ne peut avoir dans sa perfection tout ce qui constitue l'essence de la vertu. Ainsi celui qui fait une œuvre de justice fait une bonne chose, mais son œuvre ne peut être celle d'une vertu parfaite s'il ne la fait pas bien, c'est-à-dire d'après une élection droite, réglée par la prudence. C'est pourquoi la justice sans la prudence ne peut être une vertu parfaite. Ainsi donc la foi et l'espérance peuvent exister d'une certaine manière sans la charité (2), mais elles ne peuvent être sans elle des vertus parfaites. En effet, l'œuvre de la foi consistant à croire à Dieu, et croire étant l'assentiment que la volonté propre accorde à quelqu'un, quand cette faculté n'est pas dans l'état où elle doit être l'œuvre de la foi ne peut être parfaite. D'un autre côté la volonté ne peut être bien réglée que par la charité qui est son perfectionnement (3). Car, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei,* lib. XIV, cap. 9), tout mouvement droit de la volonté procède d'un amour qui est droit aussi. Par conséquent la foi existe, il est vrai, sans la charité, mais non dans sa perfection, comme la tempérance ou la force existe sans la prudence. On doit en dire autant de l'espérance. Car l'acte d'espérance consiste à attendre de Dieu la béatitude future; cet acte est parfait si on le produit d'après les mérites qu'on possède, ce qui n'est pas possible sans la charité. Mais si on attend la béatitude d'après des mérites qu'on n'a pas en-

(1) Cette question a été ainsi définie par le concile de Trente (sess. VI, can. 28) : *Si quis dixerit, amissâ per peccatum gratiâ, simul et fidem semper amitti, aut fidem quæ remanet, non esse veram fidem, anathema sit.*

(2) Ainsi le pécheur peut croire et espérer quoiqu'il n'ait pas la charité.

(3) Les Écritures parlent en beaucoup d'endroits de l'imperfection de la foi sans la charité (Jac. II) : *Fides sine operibus mortua est.* (Matth. VII) : *Domine, in nomine tuo virtutes multas fecimus et ego confitebor eis, nunquàm novi vos.* Saint Paul dit aussi que la foi parfaite est celle qui opère par la charité (*Gal.* V) : *Fides quæ per charitatem operatur.*

core, mais qu'on se propose d'acquérir à l'avenir, l'acte est imparfait, et de cette manière il est possible sans la charité. C'est pourquoi la foi et l'espérance peuvent exister sans la charité, mais sans elle elles ne sont pas, à proprement parler, des vertus. Car l'essence de la vertu exige non-seulement que nous fassions le bien, mais encore que nous le fassions comme il doit être fait, selon la pensée d'Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 6).

Il faut répondre au *premier* argument, que les vertus morales dépendent de la prudence. Or, la prudence infuse ne peut être véritable sans la charité, parce qu'elle n'a pas alors le rapport qu'elle doit avoir avec le premier principe qui est la fin dernière. Mais la foi et l'espérance ne dépendent ni de la prudence ni de la charité selon leur propre nature. C'est pourquoi elles peuvent exister sans la charité, quoiqu'elles ne soient pas des vertus sans elle, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement s'appuie sur la foi considérée comme une vertu parfaite.

Il faut répondre au *troisième*, que saint Augustin parle en cet endroit de l'espérance qui fait qu'on espère la béatitude future d'après les mérites qu'on possède déjà, ce qui n'a pas lieu sans la charité.

ARTICLE V. — LA CHARITÉ PEUT-ELLE EXISTER SANS LA FOI ET L'ESPÉRANCE?

1. Il semble que la charité puisse exister sans la foi et l'espérance. Car la charité est l'amour de Dieu. Or, nous pouvons aimer Dieu naturellement sans avoir préalablement la foi et sans espérer la béatitude future. Donc la charité peut exister sans la foi et l'espérance.

2. La charité est la racine de toutes les vertus, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Ephes.* III, 17) : Vous devez être *enracinés et fondés dans la charité*. Or, la racine existe quelquefois sans rameaux. Donc la charité peut aussi quelquefois exister sans la foi, l'espérance et les autres vertus.

3. La charité fut parfaite dans le Christ, et cependant il n'eut pas la foi et l'espérance parce qu'il possédait parfaitement tous les trésors de l'autre vie (1), comme nous le verrons (part. III, quest. VII, art. 3 et 4, et quest. IX, art. 2, et quest. XV, art. 10). Donc la charité peut exister sans la foi et l'espérance.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (*Hebr.* XI, 6) : *Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu*, ce qui regarde surtout la charité, comme on le voit d'après ces autres paroles de l'Ecriture (*Prov.* VIII, 17) : *J'aime ceux qui m'aiment*. L'espérance aussi mène à la charité, comme nous l'avons vu (quest. LXII, art. 4). Donc la charité ne peut exister sans la foi et l'espérance.

CONCLUSION. — Comme personne ne peut être uni à Dieu par cette amitié qu'on appelle la charité, s'il n'a la foi par laquelle on croit qu'il y a société et communication de l'homme avec Dieu et si l'on n'espère appartenir à cette société, il ne peut se faire d'aucune manière que la charité existe sans la foi et l'espérance.

Il faut répondre que la charité signifie non-seulement l'amour de Dieu, mais encore une certaine amitié qui nous unit à lui et qui ajoute à l'amour une réciprocité d'affection qui fait qu'il y a communication de l'un à l'autre, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 2 et 3). Et la preuve évidente qu'il en est ainsi de la charité c'est qu'il est dit dans l'Ecriture (I. Joan. IV, 16) : *Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui*. Et saint Paul dit (I. *Cor.* I, 9) : *Dieu par lequel vous avez été appelés à la société de son Fils, Jésus-Christ Notre-Seigneur, est fidèle*. Or, la société de l'homme avec Dieu est une sorte de conversation familière avec lui. Elle se commence ici-bas actuellement par la grâce pour se terminer dans la vie future par la

(1) *Fuit perfectus comprehensor*; cette expression n'a pas d'équivalent en français.

gloire, et ce sont ces deux choses qui sont l'objet de la foi et de l'espérance. Par conséquent comme on ne pourrait se lier d'amitié avec quelqu'un si l'on ne croyait ou si l'on n'espérait pas qu'il y a possibilité de s'unir et de vivre facilement avec lui ; de même on ne peut être uni d'amitié avec Dieu, ce qui est l'effet de la charité, qu'autant qu'on a la foi par laquelle on croit à cette société et à cette familiarité de l'homme avec lui et qu'autant qu'on a l'espérance d'en faire partie. Par conséquent la charité sans la foi et l'espérance ne peut exister d'aucune manière.

Il faut répondre au *premier* argument, que la charité n'est pas un amour quelconque de Dieu, mais un amour par lequel on l'aime comme l'objet de la béatitude à laquelle nous élèvent la foi et l'espérance.

Il faut répondre au *second*, que la charité est la racine de la foi et de l'espérance parce qu'elle en fait des vertus parfaites. Or, la foi et l'espérance sont présupposées selon leur propre essence par la charité (1), comme nous l'avons dit (quest. LXII, art. 4). Ainsi la charité ne peut exister sans elles.

Il faut répondre au *troisième*, que le Christ n'a pas eu la foi et l'espérance parce qu'il y a quelque chose d'imparfait en elles (2), mais au lieu de la foi il eut la claire vision et au lieu de l'espérance la pleine compréhension ; par conséquent la charité fut parfaite en lui.

QUESTION LXVI.

DE L'ÉGALITÉ DES VERTUS.

Nous avons maintenant à nous occuper de l'égalité des vertus. — A cet égard six questions se présentent : 1° La vertu peut-elle être plus ou moins grande? — 2° Toutes les vertus qui existent simultanément dans le même sujet sont-elles égales? — 3° De la comparaison des vertus morales avec les vertus intellectuelles. — 4° De la comparaison des vertus morales entre elles. — 5° De la comparaison des vertus intellectuelles entre elles. — 6° De la comparaison des vertus théologales entre elles.

ARTICLE I. — LA VERTU PEUT-ELLE ÊTRE PLUS OU MOINS GRANDE?

1. Il semble que la vertu ne puisse pas être plus ou moins grande. Car il est écrit (*Apoc.* XXI) que *les côtés de la cité de Jérusalem sont égaux*, et par là on désigne les vertus, comme le dit la glose (*ord. ex Nic. de Lyr.*). Donc toutes les vertus sont égales, et par conséquent une vertu ne peut pas être plus grande qu'une autre.

2. Toute chose dont l'essence consiste en ce qu'il y a de plus grand ne peut être ni plus ni moins grande. Or, l'essence de la vertu consiste en ce qu'il y a de plus grand, puisque la vertu est le dernier degré de la puissance, comme le dit Aristote (*De cœlo*, lib. I, text. 116). Et saint Augustin enseigne (*De lib. arb.* lib. II, cap. 19) que les vertus sont les biens les plus grands dont personne ne peut faire mauvais usage. Il semble donc que la vertu ne puisse être ni plus ni moins grande.

3. La valeur de l'effet se mesure d'après la vertu de l'agent. Or, les vertus parfaites qui sont les vertus infuses proviennent de Dieu dont la vertu est uniforme et infinie. Il semble donc qu'une vertu ne puisse pas être plus grande qu'une autre.

Mais c'est le *contraire*. Partout où il y a accroissement et surabondance, il peut y avoir inégalité. Or, il y a dans les vertus surabondance et accroissement. Car il est écrit (Matth. V, 20) : *Si votre justice n'est pas plus pleine et*

(1) La charité ne peut pas plus exister sans elles que la partie supérieure d'un édifice ne peut exister sans ses fondements.

(2) La foi implique un défaut de connaissance, parce que croire ce n'est pas voir, et l'espérance un défaut de possession.

plus parfaite que celle des Scribes et des Pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. Et ailleurs (*Prov.* xv, 5) : *La justice abondante est la plus grande vertu.* Il semble donc que la vertu puisse être plus ou moins grande.

CONCLUSION. — Dans les vertus de différente espèce l'une est plus grande et plus excellente qu'une autre; mais on ne peut pas dire que la vertu de la même espèce soit en elle-même plus ou moins grande; cependant quand on la considère par rapport au sujet, on dit qu'elle est plus ou moins grande, soit qu'on la voie dans le même individu en des temps divers, soit qu'on la regarde dans des hommes différents dont l'un est mieux disposé que l'autre.

Il faut répondre que quand on demande si une vertu peut être plus grande qu'une autre, la question peut s'entendre en deux sens : 1° Il peut s'agir des vertus qui sont d'espèce différente. En ce cas il est évident qu'une vertu est plus grande qu'une autre. Car la cause l'emporte toujours sur son effet, et parmi les effets ils sont d'autant plus remarquables qu'ils se rapprochent davantage de leur cause. Or, il est manifeste d'après ce que nous avons dit (quest. LXI, art. 2) que la cause et la racine du bien que l'homme peut faire est la raison. C'est pourquoi la prudence qui perfectionne la raison l'emporte en bonté sur les autres vertus morales qui perfectionnent la puissance appétitive, selon qu'elle participe à la raison. Et parmi ces dernières vertus l'une est d'autant meilleure que l'autre, suivant qu'elle approche davantage de la raison. Par conséquent la justice qui réside dans la volonté l'emporte sur les autres vertus morales, et la force qui réside dans l'irascible (1) l'emporte sur la tempérance qui réside dans le concupiscible et qui participe moins de la raison, comme on le voit (*Eth.* lib. VII, cap. 6). 2° Il peut s'agir d'une vertu de même espèce. Alors, d'après ce que nous avons dit (quest. LII, art. 1) quand il était question de l'intensité des habitudes, la vertu peut être dite plus ou moins grande de deux manières : 1° en elle-même; 2° relativement au sujet qui y participe. Quand on la considère en elle-même, sa grandeur ou sa faiblesse se juge d'après les objets auxquels elle se rapporte. Or, quiconque a une vertu, par exemple, la tempérance, il la possède par rapport à tous les objets auxquels elle s'étend (2); ce qui n'a pas lieu pour la science et l'art. Car quiconque est grammairien ne sait pas tout ce qui concerne la grammaire. En ce sens les stoïciens ont eu raison de dire, comme l'observe Simplicius (3) (*in Præd. qualit.*), que la vertu n'est pas susceptible de plus et de moins, comme la science et l'art, parce que son essence consiste en ce qu'il y a de plus grand. Mais si on considère la vertu par rapport au sujet qui y participe, alors il arrive qu'elle est plus ou moins grande, soit qu'on la considère dans le même sujet à des époques différentes, soit qu'on la regarde dans divers individus; parce que pour atteindre le milieu de la vertu qui est conforme à la droite raison l'un est mieux disposé qu'un autre, parce qu'il est plus exercé, ou parce qu'il a naturellement une disposition meilleure, ou parce que le jugement de sa raison est plus pénétrant, ou parce qu'il a reçu avec plus d'abondance le don de la grâce (4)

(1) L'irascible se rapporte à la raison plus directement que le concupiscible, parce que l'homme ne s'irrite que pour obtenir une juste satisfaction, et la raison a plus de part dans son acte que dans l'acte du concupiscible. Ou bien, d'après saint Thomas lui-même (art. 4 huj. quæst.), la force perfectionne l'appétit relativement à ce qui regarde immédiatement la vie et la mort, tandis que la tempérance qui a pour objet les plaisirs de la table et des sens ne se rapporte à la conservation de l'individu que médiatement.

(2) Autrement il ne serait pas vraiment tempérant; il ne le serait que pour certaines choses.

(3) Un des commentateurs les plus célèbres d'Aristote.

(4) Ainsi d'après saint Thomas il y a quatre causes qui peuvent ajouter à l'intensité de nos habitudes et par suite à l'énergie de nos actes.

qui est accordé à chacun *selon la mesure que le Christ détermine*, comme le dit saint Paul (*Ephes.* IV, 7). Sous ce rapport les stoïciens étaient dans l'erreur quand ils pensaient qu'on ne devait appeler aucun homme vertueux, s'il n'avait les dispositions les plus parfaites pour la vertu. Car il n'est pas nécessaire pour l'essence de la vertu qu'on arrive à ce juste milieu qui existe dans un point indivisible, comme le pensaient les stoïciens, mais il suffit qu'on s'en approche, comme l'observe Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 6). Ce point indivisible est atteint plus facilement et de plus près par l'un que par l'autre, comme on le voit à l'égard des chasseurs qui dirigent leurs flèches vers un but déterminé.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette égalité ne doit pas seulement s'entendre d'une quantité absolue, mais encore d'une quantité proportionnelle, parce que toutes les vertus croissent dans l'homme proportionnellement, comme nous le verrons (art. seq.).

Il faut répondre au *second*, que cet extrême qui appartient à la vertu peut être susceptible de plus ou de moins de perfection selon les modes que nous venons de déterminer, puisque cet extrême n'est pas indivisible, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que Dieu à l'égard des vertus n'opère pas nécessairement (1), comme dans l'ordre de la nature, mais qu'il agit conformément à l'ordre de sa sagesse d'après laquelle il accorde aux hommes différente mesure de vertu, suivant ces paroles de l'Apôtre (*Eph.* IV, 7) : *La grâce a été donnée à chacun de nous, selon la mesure du don de Jésus-Christ.*

ARTICLE II. — TOUTES LES VERTUS QUI EXISTENT SIMULTANÉMENT DANS LE MÊME SUJET SONT-ELLES ÉGALES (2)?

1. Il semble que toutes les vertus qui sont dans le même sujet n'y soient pas également intenses. Car l'Apôtre dit (I. *Cor.* VII, 7) : *Chacun a son don particulier selon qu'il le reçoit de Dieu, l'un d'une manière et l'autre d'une autre.* Or, un don ne serait pas plus propre à l'un qu'à l'autre si celui qui a reçu de Dieu les vertus infuses les possédait toutes également. Il semble donc que toutes les vertus qui sont dans le même sujet ne soient pas égales.

2. Si toutes les vertus étaient également intenses dans le même sujet il s'ensuivrait que quiconque surpasserait quelqu'un dans une vertu le surpasserait dans toutes les autres. Mais cela est évidemment faux; car on loue les divers saints spécialement pour différentes vertus. Ainsi Abraham est loué pour sa foi, Moïse pour sa douceur et Job pour sa patience. Et à l'égard de chaque confesseur l'Eglise chante : *Il ne s'en est point trouvé de semblable à lui pour conserver la loi du Très-Haut*; parce qu'il a eu la prérogative de cette vertu. Donc toutes les vertus ne sont pas égales dans le même sujet.

3. Plus l'habitude est intense et plus l'homme fait avec plaisir et facilité les œuvres qui s'y rapportent. Or, l'expérience démontre qu'un homme fait plus agréablement et plus facilement l'acte d'une vertu que l'acte d'une autre. Donc toutes les vertus ne sont pas égales dans le même sujet.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. VI, cap. 4) : Tous ceux qui sont égaux en force le sont aussi en prudence et en tempérance, et ainsi des autres vertus. Or, il n'en serait pas ainsi si toutes les vertus du même homme n'étaient pas égales. Donc elles le sont.

(1) Il est complétement libre dans la dispensation de ses dons.

(2) L'Ecriture suppose qu'il y a égalité (I. *Reg.* II): *Samuel proficiebat atque crescebat, et placebat tàm Deo, quàm hominibus.* (Luc. I): *Puer crescebat et confortabatur spiritu.*

CONCLUSION. — Toutes les vertus qui existent simultanément dans le même sujet considérées par rapport à sa participation doivent être regardées comme égales d'une égalité de proportion en ce sens qu'elles se développent toutes dans l'homme proportionnellement ; mais si on les considère par rapport à la nature de l'espèce, il n'est pas douteux que l'une ne soit plus grande que l'autre.

Il faut répondre que la grandeur des vertus, comme on le voit (art. préc.), peut se considérer de deux manières. 1° Par rapport à l'espèce. En ce sens il n'est pas douteux que dans le même homme une vertu ne soit plus grande qu'une autre, par exemple que la charité ne soit plus grande que la foi et l'espérance. 2° On peut la considérer par rapport à la participation du sujet, c'est-à-dire selon qu'elle est plus ou moins grande dans celui qui la possède. De cette manière toutes les vertus du même homme sont égales d'une certaine égalité de proportion (1), c'est-à-dire qu'elles se développent également dans l'homme, comme les doigts de la main qui étant d'une grandeur inégale sont cependant égaux proportionnellement, puisqu'ils grandissent de la sorte. Or, on doit expliquer cette égalité de la même manière que nous avons expliqué l'union des vertus entre elles. Car l'égalité est la connexion des vertus considérée par rapport à leur développement. Or, nous avons dit (quest. LXV, art. 1) qu'on peut donner de cette connexion deux sortes de raison. La première est en rapport avec la pensée de ceux qui considèrent les quatre vertus cardinales comme des conditions générales communes à toutes les vertus dont l'une se rencontre simultanément avec les autres en toute matière. Dans ce cas on ne peut dire la vertu égale qu'autant qu'elle possède également toutes ces conditions générales. C'est la raison que donne saint Augustin quand il dit (*De Trin.* lib. VI, cap. 4) : Si vous dites que ces hommes sont égaux en force, mais que l'un l'emporte sur l'autre en prudence, il s'ensuit que la force du premier est moins prudente que celle du second, et que par là même ils ne sont pas égaux en force, puisque la force du dernier est plus prudente : vous trouverez qu'il en est de même des autres vertus si vous les parcourez toutes au même point de vue. — La seconde raison que nous avons donnée de la connexion des vertus se trouve en rapport avec le sentiment de ceux qui croient que les vertus cardinales ont des matières déterminées. D'après cette théorie la raison de l'union des vertus morales se tire de la prudence et de la charité relativement aux vertus infuses, mais non de l'inclination qui se considère dans le sujet, comme nous l'avons dit (quest. LXV, art. 1 et 2). Ainsi donc la raison de l'égalité des vertus peut se considérer du côté de la prudence par rapport à ce qu'il y a de formel dans toutes les vertus morales. Car du moment où cette raison est parfaitement égale dans un même individu, il faut que le milieu se trouve établi proportionnellement à cette droite raison dans toute matière qui est l'objet des vertus. Mais par rapport à ce qu'il y a de matériel dans les vertus morales, c'est-à-dire à l'égard de l'inclination que nous avons à produire les actes d'une vertu, un homme peut être plus apte à produire les actes d'une vertu que ceux d'une autre, soit par nature, soit par habitude, soit aussi par l'effet du don de la grâce (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que la parole de l'Apôtre peut s'entendre des dons de la grâce gratuitement donnée (*gratis data*), qui ne

(1) L'égalité est absolue entre deux choses de même dimension ; deux lignes de trois mètres sont ainsi égales entre elles. Elle est proportionnelle quand elle repose sur un rapport. C'est ainsi que 4 est à 12 ce que 3 est à 9. Il y a égalité parce que 4 est le tiers de 12 comme 3 est le tiers de 9.

(2) Les quatre causes que saint Thomas a indiquées dans l'article précédent comme influant sur le développement de nos habitudes, retrouvent ici leur application.

sont pas communs à tous les hommes, et qui ne sont pas égaux dans le même individu. — Ou bien on peut dire que ces paroles se rapportent à la mesure de la grâce sanctifiante d'après laquelle l'un reçoit toutes les vertus avec plus d'abondance qu'un autre, parce qu'il possède plus abondamment la prudence ou la charité dans laquelle sont unies toutes les vertus infuses.

Il faut répondre au *second*, qu'on loue principalement un saint pour une vertu et un autre saint pour une autre, parce qu'ils avaient plus d'aisance à produire les actes d'une vertu que ceux d'une autre (1).

La réponse au *troisième* argument est par là même évidente.

ARTICLE III. — LES VERTUS MORALES L'EMPORTENT-ELLES SUR LES VERTUS INTELLECTUELLES?

1. Il semble que les vertus morales l'emportent sur les vertus intellectuelles. Car ce qui est plus nécessaire et plus stable est meilleur. Or, les vertus morales sont plus stables que les sciences qui sont des vertus intellectuelles, et sont aussi plus nécessaires à la vie humaine. Donc elles sont préférables aux vertus intellectuelles.

2. Il est de l'essence de la vertu de rendre bon celui qui la possède. Or, c'est d'après ses vertus morales qu'on dit que l'homme est bon, mais non d'après ses vertus intellectuelles, à l'exception seule de la prudence. Donc la vertu morale vaut mieux que la vertu intellectuelle.

3. La fin est plus noble que les moyens. Or, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 12), la vertu morale rend droite l'intention relativement à la fin, et la prudence règle le choix des moyens. Donc la vertu morale est plus noble que la prudence qui est une vertu intellectuelle ayant pour objet les choses morales.

Mais c'est le *contraire*. La vertu morale consiste dans ce qui est raisonnable par participation, tandis que la vertu intellectuelle consiste dans ce qui est raisonnable par essence, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. ult.). Or, ce qui est raisonnable par essence est plus noble que ce qui est raisonnable par participation. Donc la vertu intellectuelle est plus noble que la vertu morale.

CONCLUSION. — Quoique l'essence de la vertu consiste plutôt dans les habitudes morales que dans les habitudes intellectuelles, cependant les vertus intellectuelles qui perfectionnent la raison sont des habitudes absolument plus nobles que les vertus morales qui perfectionnent l'appétit; parce que l'objet de la raison est plus noble que celui de l'appétit.

Il faut répondre qu'on peut dire d'une chose qu'elle est plus ou moins grande de deux manières : 1° d'une manière absolue; 2° d'une manière relative. Car rien n'empêche qu'une chose ne soit meilleure absolument sans l'être relativement. Ainsi la philosophie vaut absolument mieux que les richesses, mais elle est moins utile relativement, c'est-à-dire pour le cas où l'on est dans la nécessité. Or, on considère une chose absolument quand on la considère selon la nature propre de son espèce; et la vertu tire son espèce de son objet, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LIV, art. 2, et quest. LX, art. 1). Par conséquent absolument parlant la vertu la plus noble est celle qui a le plus noble objet. L'objet de la raison est évidemment plus noble que l'objet de l'appétit. Car la raison perçoit les choses en général, tandis que l'appétit se porte vers celles qui sont particulières. Les vertus intellectuelles qui perfectionnent la raison sont donc, absolument parlant, plus nobles que les vertus morales qui perfectionnent l'appétit. — Mais si on considère la vertu

(1) Les actes de ces vertus ont été aussi plus nombreux dans leur vie, et on en a été tout particulièrement frappé.

par rapport à l'acte, alors la vertu morale qui perfectionne l'appétit et qui a pour fonction de faire agir les autres puissances, comme nous l'avons dit (quest. IX, art. 1), est la plus noble. Et comme on donne le nom de vertu à ce qui est le principe d'un acte, parce qu'il est la perfection d'une puissance, il s'ensuit que l'idée de vertu convient plutôt aux vertus morales (1) qu'aux vertus intellectuelles; quoique les vertus intellectuelles soient absolument parlant des habitudes plus nobles.

Il faut répondre au *premier* argument, que les vertus morales sont plus stables que les vertus intellectuelles, parce qu'on en fait usage dans ce qui a rapport aux circonstances ordinaires de la vie. Mais il est évident que les objets des sciences qui sont nécessaires et qui existent toujours de la même manière, sont plus stables que les objets des vertus morales qui comprennent les choses particulières que nous devons faire. Si les vertus morales sont plus nécessaires à la vie humaine, cela ne prouve pas qu'elles soient plus nobles absolument, mais relativement. Au contraire de ce que les vertus intellectuelles spéculatives ne se rapportent pas à autre chose, comme l'utile se rapporte à une fin, il en résulte qu'elles sont plus nobles. Car il en est ainsi parce qu'elles commencent en quelque sorte notre béatitude qui consiste dans la connaissance de la vérité, comme nous l'avons dit (quest. III, art. 6).

Il faut répondre au *second*, que d'après ses vertus morales on dit de l'homme qu'il est bon absolument, mais on ne le dit pas d'après ses vertus intellectuelles, par la raison que l'appétit met les autres puissances en mouvement pour qu'elles agissent, comme nous l'avons dit (quest. IX, art. 1, et quest. LVI, art. 3). Par conséquent ceci ne prouve qu'une chose, c'est que la vertu morale vaut mieux relativement.

Il faut répondre au *troisième*, que la prudence dirige non-seulement les vertus morales pour le choix des moyens, mais encore pour la détermination de la fin. Car la fin de chaque vertu morale consiste à atteindre le milieu dans la matière qui lui est propre (2), et c'est en effet à la raison droite de la prudence à le déterminer, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 6, et *Eth.* lib. VI, cap. ult.).

ARTICLE IV. — LA JUSTICE EST-ELLE LA PRINCIPALE DE TOUTES LES VERTUS MORALES?

1. Il semble que la justice ne soit pas la principale des vertus morales. Car c'est une plus grande chose de donner du sien à quelqu'un que de rendre à un individu ce qu'on lui doit. Or, le premier acte appartient à la libéralité et le second à la justice. Il semble donc que la libéralité soit une vertu plus grande que la justice.

2. Ce qu'il y a de plus parfait en soi semble être ce qu'il y a de plus grand dans chaque chose. Or, d'après l'apôtre saint Jacques (*Ep.* I, 4) : *La patience produit une œuvre parfaite.* Il semble donc que la patience soit plus grande que la justice.

3. La magnanimité produit ce qu'il y a de grand dans toutes les vertus, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. IV, cap. 3). Donc elle grandit aussi la justice elle-même, et par conséquent elle est plus grande qu'elle.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. V, cap. 1) que la justice est la plus noble des vertus.

(1) Les vertus intellectuelles sont des vertus imparfaites parce qu'elles ne nous donnent que la faculté de bien agir, tandis que les vertus morales nous portent à faire bon usage de toutes nos ressources puisqu'elles impliquent la droiture de la volonté.

(2) Dans les passions ou les opérations.

CONCLUSION. — La justice étant de toutes les vertus morales celle qui approche le plus de la raison parce qu'elle réside dans la volonté et qu'elle règle l'homme non-seulement en lui-même, mais encore par rapport à autrui, elle est la plus excellente de ces vertus et après elle viennent la force et la tempérance.

Il faut répondre qu'on peut dire d'une vertu qu'elle est plus ou moins grande dans son espèce, d'une manière absolue ou d'une manière relative. On dit absolument qu'elle est plus grande quand le bien que la raison approuve brille en elle avec plus d'éclat, comme nous l'avons dit (art. 1). A ce prix la justice l'emporte sur toutes les vertus morales, comme étant plus rapprochée de la raison, ce qui est évident par rapport au sujet et par rapport à l'objet. Par rapport au sujet; car la justice réside subjectivement dans la volonté, et la volonté est l'appétit rationnel (1), comme on le voit d'après ce que nous avons dit (part. I, quest. LXXX). Par rapport à l'objet ou la matière, parce que la justice se rapporte aux opérations qui règlent l'homme non-seulement en lui-même, mais encore à l'égard des autres (2). C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 1) que la justice est la plus noble des vertus. — Mais parmi les autres vertus morales qui se rapportent aux passions, le bien que la raison approuve brille d'autant plus dans chacune d'elles que le mouvement de l'appétit est soumis à la raison dans un but plus élevé. Or, ce qu'il y a de plus élevé dans les choses qui concernent l'homme, c'est la vie de laquelle tout le reste dépend. C'est pourquoi la force qui soumet le mouvement appétitif à la raison relativement à ce qui regarde la vie et la mort tient le premier rang parmi les vertus qui ont pour objet les passions. Cependant elle doit être placée après la justice. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Rhet.* lib. I, cap. 9) que les vertus les plus grandes doivent être nécessairement celles qu'on honore le plus, puisque la vertu est une puissance bienfaisante; et que pour ce motif on honore surtout les hommes justes et courageux; car le courage ou la force est utile à la guerre, et la justice l'est à la guerre aussi bien qu'à la paix. — Après la force il faut placer la tempérance, qui soumet l'appétit à la raison relativement aux choses qui se rapportent immédiatement à la vie, soit qu'il s'agisse de la conservation de l'individu, soit qu'il s'agisse de l'espèce, c'est-à-dire à l'égard des aliments et des jouissances charnelles. Ainsi ces trois vertus sont considérées avec la prudence comme les vertus les plus nobles. — On dit qu'une vertu est plus grande relativement quand elle est un secours ou un ornement pour une vertu principale (3). Ainsi la substance est absolument plus noble que l'accident. Néanmoins un accident est relativement plus noble que la substance en ce sens qu'il perfectionne la substance sous le rapport de son être accidentel.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'acte de libéralité doit être fondé sur un acte de justice. Car on ne ferait pas un acte de libéralité si on ne donnait pas du sien, comme le dit Aristote (*Polit.* lib. II, cap. 1). Par conséquent la libéralité ne pourrait exister sans la justice qui distingue ce qui nous appartient de ce qui ne nous appartient pas. Mais la justice peut exister sans la libéralité; elle est donc absolument plus grande qu'elle, parce qu'elle est plus générale et que d'ailleurs elle lui sert de fondement. Toutefois la libé-

(1) Les autres vertus, telles que la force et la tempérance, résident au contraire dans l'appétit sensitif.

(2) La force et la tempérance ne s'occupent que de notre intérêt particulier.

(3) La libéralité, la patience et la magnanimité sont des ornements des quatre vertus cardinales, elles sont à ces vertus ce que l'accident est à la substance; or, la libéralité suppose la justice, la patience est une partie de la force, et la magnanimité n'existe pas sans les autres vertus principales. C'est ce qu'explique saint Thomas dans sa réponse aux objections.

raiité est relativement plus grande, puisqu'elle est l'ornement de la justice et son supplément.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit que la patience produit une œuvre parfaite en supportant les maux par rapport auxquels elle exclut non-seulement l'injuste vengeance qu'exclut aussi la justice; non-seulement la haine, ce que fait la charité; non-seulement la colère, ce que produit la douceur; mais encore la tristesse déréglée, qui est la racine de tous les vices que nous venons d'énumérer. C'est pourquoi, sous un rapport, elle est plus grande et plus parfaite, parce qu'elle coupe le mal dans sa racine. Mais elle n'est pas absolument plus parfaite que toutes les autres vertus, parce que la force non-seulement supporte les peines sans trouble, ce qui est l'effet de la patience, mais encore elle se mêle à elles toutes les fois qu'il le faut. De là celui qui est fort est patient, mais non réciproquement. Ainsi la patience est une partie de la force.

Il faut répondre au *troisième*, que la magnanimité n'est pas possible sans d'autres vertus qui existent préalablement, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. IV, cap. 3). Ainsi elle est par rapport à elles comme leur ornement, par conséquent elle est relativement plus grande que toutes les autres, mais elle ne l'est pas absolument.

ARTICLE V. — LA SAGESSE EST-ELLE LA PLUS GRANDE DES VERTUS INTELLECTUELLES?

1. Il semble que la sagesse ne soit pas la plus grande des vertus intellectuelles. Car celui qui commande est au-dessus de celui qui est commandé. Or, la prudence semble commander à la sagesse. Car Aristote dit (*Eth.* lib. I, cap. 2) que la science qui décide de quelles connaissances on a besoin dans les Etats; qui sont ceux qui doivent s'en instruire, et jusqu'à quel point, c'est la politique qui appartient à la prudence, comme on le voit (*Eth.* lib. VI, cap. 8). Donc, puisque la sagesse est comprise au nombre des sciences, il semble que la prudence lui soit supérieure.

2. Il est de l'essence de la vertu de mettre l'homme en rapport avec la félicité. Car, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. VII, text. 17), la vertu est la disposition de ce qui est parfait à ce qu'il y a de mieux. Or, la prudence est la droite raison des choses que l'on doit faire, et qui doivent conduire l'homme à la béatitude, tandis que la sagesse ne considère pas les actes humains qui doivent nous assurer le bonheur futur. Donc la prudence est une vertu plus grande que la sagesse.

3. Plus la connaissance paraît être grande et plus elle est parfaite. Or, nous pouvons avoir une connaissance plus parfaite des choses humaines auxquelles la science se rapporte que des choses divines qui sont l'objet de la sagesse, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. XIV, cap. 14). Car les choses divines sont incompréhensibles, suivant ces paroles de l'Ecriture (Job. XXXVI, 26) : *Dieu est grand, il passe toute notre science.* Donc la science est une vertu plus grande que la sagesse.

4. La connaissance des principes est plus noble que la connaissance des conséquences. Or, la sagesse tire ses conclusions de principes indémontrables qui appartiennent à l'intellect, comme le font d'ailleurs toutes les autres sciences. Donc l'intellect est une vertu plus grande que la sagesse.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 7) que la sagesse est en quelque sorte la tête de toutes les vertus intellectuelles.

CONCLUSION. — Puisque la sagesse considère la cause la plus élevée qui est Dieu et puisqu'elle juge, comme cause supérieure, de toutes les autres vertus intellectuelles

et qu'elle les ordonne toutes, on doit dire qu'entre les vertus intellectuelles elle est la plus grande de toutes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), la grandeur de la vertu se considère relativement à l'espèce d'après son objet. Or, l'objet de la sagesse l'emporte sur les objets de toutes les vertus intellectuelles. Car elle considère la cause la plus élevée qui est Dieu, comme le dit Aristote (*Met.* lib. I, cap. 1). Et, comme on juge de l'effet par la cause, et des causes inférieures par la cause supérieure, il s'ensuit que la sagesse juge de toutes les autres vertus intellectuelles, qu'il lui appartient de les ordonner, et qu'elle est en quelque sorte l'architecte qui indique la place que chacune d'elles doit occuper.

Il faut répondre au *premier* argument, que la prudence ayant pour objet les choses humaines, et la sagesse se rapportant à la cause la plus élevée, il est impossible que la prudence soit une vertu plus grande que la sagesse, à moins, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 7), que l'homme ne soit la plus grande des choses qui sont au monde. Il faut donc dire, comme on le voit (*loc. cit.*), que la prudence ne commande pas à la sagesse, mais que c'est plutôt le contraire. Car, comme le dit l'Apôtre (I. *Cor.* II, 15), *l'homme spirituel juge toutes choses, et n'est jugé par personne.* En effet la prudence ne peut s'immiscer dans les choses élevées qui sont l'objet des considérations de la sagesse. Son pouvoir s'étend seulement sur les choses qui conduisent à cette vertu, c'est-à-dire qu'elle indique comment les hommes doivent y parvenir. Ainsi la prudence ou la politique est la servante de la sagesse; elle mène à elle, elle lui prépare les voies, comme le serviteur au roi.

Il faut répondre au *second*, que la prudence considère les moyens par lesquels on parvient à la félicité; mais la sagesse considère l'objet même de la félicité, qui est l'objet intelligible le plus élevé. Et si la considération de la sagesse était parfaite relativement à son objet, nous trouverions la félicité parfaite dans l'acte même de cette vertu. Mais comme cet acte est imparfait en cette vie par rapport à son objet principal qui est Dieu, il s'ensuit que c'est un commencement ou une participation de la félicité future, et que par conséquent elle approche plus du bonheur que la prudence.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. I, text. 1), une connaissance est préférable à une autre, soit parce qu'elle traite de choses plus nobles, soit parce qu'elle est plus certaine. Si donc les sujets sont égaux en bonté et en noblesse, la vertu qui est la plus certaine est la plus grande. Mais celle qui est moins certaine et qui traite d'objets plus grands et plus relevés l'emporte sur celle qui est plus certaine et qui se rapporte à des choses inférieures. C'est ce qui fait dire à Aristote (*De cœlo*, lib. II, text. 60) que c'est une grande chose de pouvoir obtenir sur les corps célestes quelque connaissance, même à l'aide de raisonnements faibles et simplement probables. Et ailleurs il dit (*De part. animal.* lib. I, cap. 5) qu'on aime mieux connaître fort peu de chose sur un sujet très-relevé que de connaître à fond un sujet vulgaire et rebattu. Ainsi la sagesse, qui a pour objet la connaissance de Dieu, ne peut amener l'homme, surtout en cette vie, à la possession parfaite de cette connaissance; car il n'y a que Dieu qui la possède ainsi, comme le dit Aristote (*Met.* lib. I, cap. 2). Mais, toute restreinte que soit la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu au moyen de la sagesse, elle est préférable à toutes les autres (1).

(1) C'est ce que saint Augustin a parfaitement exprimé (*Conf.* lib. V) : *Beatus autem qui te*

Il faut répondre au *quatrième*, que la vérité et la connaissance des principes indémontrables dépend de la nature des termes. Car, du moment où l'on sait ce qu'est le tout et ce qu'est la partie, immédiatement on sait que le tout est toujours plus grand que la partie. Or, la connaissance de la nature de l'être et du non-être, du tout et de la partie et de toutes les autres conséquences de l'être, dont on fait autant de termes qui constituent des principes indémontrables, appartient à la sagesse; parce que l'être en général est l'effet propre de la cause la plus élevée qui est Dieu. C'est pourquoi la sagesse ne fait pas seulement usage des principes indémontrables qui sont l'objet de l'intellect, en en tirant des conclusions à la façon des autres sciences, mais elle les juge et les soutient contre ceux qui les nient. D'où il suit qu'elle est une vertu plus grande que l'intellect.

ARTICLE VI. — LA CHARITÉ EST-ELLE LA PLUS GRANDE DES VERTUS THÉOLOGALES?

1. Il semble que la charité ne soit pas la plus grande des vertus théologales. Car la foi résidant dans l'intellect, l'espérance et la charité dans la puissance appétitive, comme nous l'avons dit (quest. LXII, art. 3), il semble que la foi soit à l'espérance et à la charité ce que la vertu intellectuelle est à la vertu morale. Or, la vertu intellectuelle est plus grande que la vertu morale, comme nous l'avons prouvé (art. 3). Donc la foi est plus grande que l'espérance et la charité.

2. Ce qui s'ajoute à une chose paraît être plus grand qu'elle. Or, l'espérance, comme on le voit, s'ajoute à la charité, puisqu'elle présuppose l'amour, comme le dit saint Augustin (*Ench.* cap. 8), et qu'elle ajoute un mouvement qui nous porte vers l'objet aimé. Donc l'espérance est plus grande que la charité.

3. La cause l'emporte sur l'effet. Or, la foi et l'espérance sont cause de la charité. Car la glose dit (*interl. in Matth.* I) que la foi engendre l'espérance et l'espérance la charité. Donc la foi et l'espérance sont plus grandes que la charité.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (I. *Cor.* XIII, 13) : *Ces trois vertus, la foi, l'espérance et la charité, existent à présent, mais la charité est la plus excellente des trois.*

CONCLUSION. — La charité qui regarde Dieu plus prochainement que les autres vertus est la plus excellente des vertus théologales.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 3), la grandeur de la vertu se considère selon son espèce d'après l'objet. Les trois vertus théologales se rapportant à Dieu comme à leur objet propre, on ne peut pas dire que l'une soit plus grande que l'autre, parce qu'elle se rapporte à un objet plus grand, mais parce que l'une regarde cet objet plus prochainement que l'autre. En ce sens la charité est plus grande que les autres vertus. Car les autres vertus impliquent dans leur essence une certaine distance qui les sépare de leur objet. Ainsi la foi se rapporte à des choses qu'on ne voit pas et l'espérance à des choses qu'on ne possède pas; tandis que l'amour ou la charité a pour objet ce qu'on possède déjà. En effet l'objet aimé est d'une certaine manière dans le sujet qui l'aime, et celui qui aime est porté par son affection à s'unir à l'objet aimé. C'est pourquoi il est écrit (I. Joan. IV, 16) : *Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui.*

Il faut répondre au *premier* argument, que la foi et l'espérance ne sont pas à la charité ce qu'est la prudence à la vertu morale, et cela pour deux

scit, etiamsi omnes creaturas nesciat. Qui verò te et illas novit, non propter illas beatior est, sed propter te solum beatus.

raisons. La *première* c'est que les vertus théologales ont un objet supérieur à l'âme humaine, tandis que la prudence et les vertus morales se rapportent à ce qui est au-dessous de l'homme. Or, à l'égard des choses qui sont supérieures à l'homme l'amour est plus noble que la connaissance (1). Car la connaissance est parfaite selon que les choses connues sont dans le sujet qui les connaît, tandis que l'amour existe en proportion de l'attraction qui porte celui qui aime vers l'objet aimé. D'ailleurs ce qui est au-dessus de l'homme est plus noble en soi que dans l'homme, parce que chaque chose est dans l'être qui le reçoit conformément à sa nature, tandis qu'au contraire les choses qui sont au-dessous de l'homme sont plus nobles en lui qu'en elles-mêmes. La *seconde* raison, c'est que la prudence règle les mouvements appétitifs qui regardent les vertus morales, tandis que la foi ne règle pas le mouvement appétitif qui tend vers Dieu et qui appartient aux vertus théologales, mais elle en montre seulement l'objet. Ce mouvement appétitif surpasse la connaissance humaine, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Ephes.* III, 19) : *La charité du Christ surpasse toute science.*

Il faut répondre au *second*, que l'espérance présuppose l'amour de l'objet qu'on espère obtenir ; cet amour est ce qu'on appelle l'*amour de concupiscence.* Celui qui désire ainsi ce qui est bon s'aime plus lui-même que toute autre chose. Mais la charité implique un *amour d'amitié,* et on y parvient par l'espérance, comme nous l'avons dit (quest. LXII, art. 4).

Il faut répondre au *troisième*, que la cause qui perfectionne est supérieure à son effet, mais qu'il n'en est pas de même de la cause qui dispose. Car alors la chaleur du feu l'emporterait sur l'âme à laquelle elle dispose la matière ; ce qui est évidemment faux. Ainsi la foi engendre l'espérance et l'espérance la charité, en ce sens que l'une dispose à l'autre.

QUESTION LXVII.

DE LA DURÉE DES VERTUS APRÈS CETTE VIE.

Après avoir parlé de l'égalité des vertus, nous devons maintenant nous occuper de leur durée après cette vie. — A cet égard six questions se présentent : 1° Les vertus morales existent-elles encore après cette vie ? — 2° Les vertus intellectuelles existent-elles ? — 3° La foi subsiste-t-elle ? — 4° L'espérance subsiste-t-elle ? — 5° Reste-t-il quelque chose de la foi ou de l'espérance ? — 6° La charité subsiste-t-elle ?

ARTICLE I. — LES VERTUS MORALES EXISTENT-ELLES ENCORE APRÈS CETTE VIE (2) ?

1. Il semble que les vertus morales ne subsistent plus après cette vie. Car les hommes dans l'état de la gloire future seront semblables aux anges, comme il est dit (Matth. XXII). Or, il est ridicule d'admettre des vertus morales dans les anges, comme on le voit (*Eth.* lib. x, cap. 8). Donc il n'y aura plus de vertus morales dans les hommes après cette vie.

2. Les vertus morales perfectionnent l'homme dans la vie active. Or, la vie active ne subsiste plus après cette vie : car saint Grégoire dit (*Moral.*

(1) Par la connaissance nous changeons en nous d'une certaine manière les objets que nous connaissons, parce que nous ne pouvons les connaître que selon notre manière d'être qui est finie et bornée. Mais par l'amour nous n'attirons pas l'objet aimé en nous pour le subjectiviser de cette façon, nous nous portons au contraire vers lui, et c'est pour cette raison que quand il s'agit de Dieu et en général de tout ce qui est au-dessus de nous, notre amour l'emporte sur notre connaissance.

(2) Saint Paul a dit : *Certus sum, neque mors, neque vita... poterit nos separare à charitate Dei* (*Rom.* VIII). Et l'on trouve dans divers passages de l'Écriture la même chose à l'égard de chaque vertu en particulier.

lib. IV, cap. 18) : Les œuvres de la vie active passent avec le corps. Donc les vertus morales ne subsistent pas après cette vie.

3. La tempérance et la force qui sont des vertus morales se rapportent aux parties irraisonnables de l'âme, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 10). Or, les parties irraisonnables de l'âme se corrompent avec le corps, parce qu'elles sont les actes des organes corporels. Il semble donc que les vertus morales ne subsistent pas après cette vie.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (*Sap.* I, 15) que la *justice est perpétuelle et immortelle.*

CONCLUSION. — Quoique les vertus morales ne subsistent pas après cette vie quant à leur matière (car il n'y aura plus alors ni concupiscence, ni plaisirs sensuels, ni périls, etc.), cependant elles subsisteront dans les bienheureux quant à ce qu'il y a en elles de formel.

Il faut répondre que, d'après saint Augustin (*De Trin.* lib. XIV, cap. 9), Cicéron a supposé qu'après cette vie les quatre vertus cardinales n'existaient plus, mais que dans l'autre vie les hommes étaient heureux par la seule connaissance de cette nature qui est ce qu'il y a de mieux et de plus aimable, c'est-à-dire de la nature qui a tout créé. Mais l'illustre docteur n'est pas de ce sentiment. Il établit que ces quatre vertus existent dans la vie future, mais d'une autre manière que maintenant. Pour s'en convaincre jusqu'à l'évidence il faut remarquer que dans ces vertus il y a quelque chose de formel et quelque chose de matériel. Ce qu'il y a de matériel c'est l'inclination de la partie appétitive vers les passions ou les opérations selon un mode quelconque. Ce mode étant déterminé par la raison, il s'ensuit que ce qu'il y a de formel dans ces vertus, c'est l'ordre même que la raison établit. Il faut donc dire que les vertus morales ne subsistent pas dans la vie future quant à ce qu'il y a de matériel en elles. Car la concupiscence, les plaisirs de la table et des sens, la crainte et l'audace qui ont pour objet la mort et ses dangers, les partages et les échanges de ce qui est nécessaire aux besoins de la vie présente, aucune de ces choses ne peut avoir lieu dans la vie future. — Mais quant à ce qu'il y a de formel, elles subsisteront dans les bienheureux après cette vie et de la manière la plus parfaite; en ce sens que la raison de chacune de ces vertus sera parfaitement droite relativement aux choses qui se rapporteront alors à elle. La puissance appétitive sera mue entièrement selon l'ordre de la raison pour les choses qui appartiennent à cet état. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*loc. cit.*) que la prudence alors sera sans aucun péril d'erreur; la force sans la crainte d'aucune calamité; la tempérance sans rébellion du côté des passions, de telle sorte qu'il appartiendra à la prudence de ne préférer et de n'égaler aucun bien à Dieu, à la force de s'attacher à lui le plus fermement, à la tempérance de ne se délecter en rien de ce qui est défectueux et nuisible. Pour la justice c'est encore plus évident. La pratique de cette vertu consistera alors dans la soumission envers Dieu, parce que dès maintenant la justice exige que nous soyons soumis à ce qui est au-dessus de nous.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote parle en cet endroit des vertus relativement à ce qu'il y a de matériel en elles : ainsi il parle de la justice relativement aux échanges et aux partages; de la force relativement à ce qui est terrible et dangereux; de la tempérance relativement aux concupiscences mauvaises.

Il faut répondre de même au *second* argument. Car les choses qui appartiennent à la vie active sont ce qu'il y a de matériel dans les vertus.

Il faut répondre au *troisième*, qu'après cette vie il y a deux sortes d'états,

L'un avant la résurrection, quand les âmes seront séparées des corps : l'autre après, quand les âmes seront unies de nouveau à leurs corps. Dans ce dernier état les puissances irraisonnables existeront dans les organes du corps, comme elles y existent maintenant. Ainsi la force pourra exister dans l'irascible, la tempérance dans le concupiscible, mais de manière que ces deux puissances seront parfaitement disposées pour obéir à la raison. Dans l'état qui précède la résurrection les parties irraisonnables ne seront pas dans l'âme actuellement; elles seront seulement radicalement dans son essence, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXXVII, art. 8). Par conséquent les vertus morales n'y existeront pas non plus en acte ; elles n'y seront que radicalement, c'est-à-dire qu'elles subsisteront dans la raison et la volonté qui renferment les semences de ces vertus, comme nous l'avons vu (*ibid.*). Mais la justice qui réside dans la volonté subsistera en acte. C'est pourquoi il est dit d'elle spécialement qu'elle est perpétuelle et immortelle, soit par rapport au sujet parce que la volonté est incorruptible, soit à cause de la similitude de l'acte, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE II. — LES VERTUS INTELLECTUELLES SUBSISTENT-ELLES APRÈS CETTE VIE (1)?

1. Il semble que les vertus intellectuelles ne subsistent pas après cette vie. Car l'Apôtre dit (I. *Cor.* XIII, 8) que la *science sera détruite*, et la raison qu'il en donne c'est que *nous ne connaissons les choses qu'imparfaitement.* Or, comme la connaissance de la science est imparfaite, de même la connaissance des autres vertus intellectuelles l'est aussi, tant que dure cette vie. Donc toutes les vertus intellectuelles cesseront d'exister après la mort.

2. Aristote dit (*In prædic. cap. de qualit.*) que la science étant une habitude, elle est une qualité qui change difficilement. Car on ne la perd aisément que dans le cas de maladie ou de circonstance grave qui amène en nous un grand changement. Or, le corps humain ne subit aucun changement comparable à celui qui est l'effet de la mort. Donc la science et les autres vertus intellectuelles ne subsistent pas après cette vie.

3. Les vertus intellectuelles perfectionnent l'intellect pour qu'il accomplisse bien l'acte qui lui est propre. Or, son acte ne semble pas avoir lieu après cette vie, parce qu'ici-bas l'âme ne comprend rien sans image sensible, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 30). Après cette vie il n'y a plus d'images sensibles, puisque ces images n'existent que dans les organes corporels. Donc les vertus intellectuelles ne subsistent pas après cette vie.

Mais c'est le *contraire*. La connaissance des choses universelles et nécessaires est plus stable que celle des choses particulières et contingentes. Or, l'homme conserve après cette vie la connaissance des choses particulières et contingentes; par exemple, il sait ce qu'une personne fait et ce qu'elle a souffert, d'après ces paroles de l'Evangile (Luc. XVI, 25) : *Souvenez-vous que vous avez reçu des biens dans votre vie et que Lazare n'y a eu que des maux*. Donc à plus forte raison conserve-t-il la connaissance des choses universelles et nécessaires qui appartiennent à la science et aux autres vertus intellectuelles.

CONCLUSION. — Les vertus intellectuelles subsistent dans les hommes après cette

(1) Il est dit (*Eccl.* XXXIX) : *Collaudabunt multi sapientiam ejus et usque in æternum non delebitur.* Saint Jérôme expose le même sentiment (*Epist. ad Paulin.* cap. VII) : *Discamus in terris quorum scientia nobiscum perseveret in cœlo.*

vie selon ce qu'il y a en elles de formel, c'est-à-dire relativement aux espèces intelligibles conservées dans l'intellect, mais elles n'y subsistent pas quant à ce qu'elles ont de matériel, c'est-à-dire par rapport aux images sensibles.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXXIX, art. 6), il y a des philosophes (1) qui ont prétendu que les espèces intelligibles ne subsistent dans l'intellect possible que pendant le temps qu'il comprend en acte, et que quand on cesse de considérer actuellement les objets, ces espèces ne sont conservées que dans les puissances sensitives qui sont les actes des organes corporels, c'est-à-dire dans l'imagination et la mémoire. Et comme ces puissances sont détruites avec le corps, il s'ensuit que d'après ce système la science n'existera d'aucune manière après cette vie quand le corps s'en ira en corruption et qu'aucune autre vertu intellectuelle ne subsistera non plus. Mais cette opinion est contraire au sentiment d'Aristote qui dit (*De an.* lib. III, text. 8), que l'intellect possible est en acte, puisqu'il est chacune des choses qu'il sait, quoique cependant il soit en puissance relativement à la considération actuelle de ces mêmes choses. Cette opinion est aussi contraire à la raison. Car les espèces intelligibles sont reçues dans l'intellect possible d'une façon immuable, selon la manière d'être du sujet qui les reçoit. C'est pour ce motif qu'on appelle l'intellect possible le lieu des espèces, parce que c'est lui en quelque sorte qui conserve les espèces intelligibles. Mais les images sensibles au moyen desquelles l'homme comprend ici-bas, en mettant en rapport avec elles les espèces intelligibles, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXXXV, art. 1 et 2), sont détruites avec le corps. Ainsi par rapport à ces images sensibles qui sont ce qu'il y a de matériel dans les vertus intellectuelles, ces vertus sont détruites quand le corps l'est lui-même. Mais par rapport aux espèces intelligibles qui résident dans l'intellect possible, les vertus intellectuelles subsistent, et ces espèces sont ce qu'il y a en elles de formel. On peut donc dire qu'après cette vie les vertus intellectuelles subsistent relativement à ce qu'il y a de formel en elles, mais non relativement à ce qu'il y a de matériel, comme nous l'avons dit des vertus morales (art. préc.).

Il faut répondre au *premier* argument, que cette parole de l'Apôtre doit s'entendre de ce qu'il y a de matériel dans la science et du mode d'intelligence, parce qu'il n'y aura plus d'images sensibles après la destruction du corps, et que pour faire usage de la science on n'aura pas besoin d'avoir recours à ces images.

Il faut répondre au *second*, que la maladie altère l'habitude de la science quant à ce qu'il y a de matériel en elle, c'est-à-dire relativement aux images sensibles, mais non par rapport aux espèces intelligibles qui résident dans l'intellect possible.

Il faut répondre au *troisième*, qu'après la mort l'âme séparée du corps comprend d'une autre manière que par le moyen des images sensibles, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXXXIX, art. 1). Alors la science subsiste, mais elle n'opère pas selon le même mode, comme nous l'avons dit des vertus morales (art. préc.).

ARTICLE III. — LA FOI SUBSISTE-T-ELLE APRÈS CETTE VIE?

1. Il semble que la foi subsiste après cette vie. Car la foi est plus noble que la science. Or, la science subsiste après cette vie, comme nous l'avons prouvé (art. préc.). Donc la foi aussi.

2. Saint Paul dit (I. *Cor.* III, 2): *Personne ne peut poser un autre fondement*

(1) Ce sentiment était celui d'Avicenne que saint Thomas a déjà réfuté.

que celui qui a été posé, qui est Jésus-Christ, c'est-à-dire *la foi de Jésus-Christ.* Or, quand on enlève le fondement, ce qu'on a édifié dessus ne subsiste plus. Donc si la foi ne subsiste plus après cette vie, il n'y aura plus aucune autre vertu.

3. La connaissance de la foi et la connaissance de la gloire diffèrent comme le parfait et l'imparfait. Or, la connaissance imparfaite peut exister simultanément avec la connaissance parfaite; comme dans l'ange la connaissance vespertinale (*vespertina*) peut exister simultanément avec la connaissance matutinale (*matutina*) (1): et un homme peut avoir en même temps la science d'une conclusion au moyen du syllogisme démonstratif, et son opinion ou sa connaissance probable au moyen du syllogisme dialectique. Donc après cette vie la foi peut exister simultanément avec la connaissance de la gloire.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (II. *Cor.* v, 6): *Tant que nous habitons dans ce corps, nous sommes éloignés du Seigneur et hors de notre patrie, parce que c'est par la foi que nous marchons vers lui, et non par une claire vue.* Or, ceux qui sont dans la gloire ne sont pas éloignés de Dieu, mais ils lui sont présents. Donc la foi ne subsiste pas après cette vie dans la gloire.

CONCLUSION. — Puisque la foi est une vertu par laquelle on croit ce qu'on ne voit pas, tandis que les bienheureux voient ce qui fait l'objet de leur béatitude, il est absolument impossible qu'elle subsiste simultanément avec la béatitude dans le même sujet.

Il faut répondre que l'opposition est par elle-même la cause propre qui fait qu'une chose en exclut une autre, c'est-à-dire que dans toutes les choses qui sont opposées il y a toujours affirmation et négation. Or, dans certaines choses il y a opposition d'après leurs formes qui sont contraires; ainsi en fait de couleurs le blanc et le noir sont opposés. D'autres sont opposées selon le parfait et l'imparfait. Quand il s'agit des choses qui s'altèrent, le plus et le moins sont des contraires; par exemple, le plus chaud exclut le moins chaud, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. v, text. 19). Le parfait et l'imparfait étant opposés, il est impossible que la perfection et l'imperfection existent simultanément dans le même sujet sous le même rapport. En effet il est à remarquer que l'imperfection a quelquefois pour objet l'essence de la chose et qu'elle appartient à son espèce, comme le défaut de raison appartient à la nature du cheval et du bœuf. Le sujet qui reste le même numériquement ne pouvant pas être transporté d'une espèce dans une autre, il s'ensuit qu'en détruisant cette imperfection on détruit par là même l'espèce de la chose; ainsi l'animal ne serait plus ni un bœuf, ni un cheval, s'il était raisonnable. D'autres fois l'imperfection n'appartient pas à la nature de l'espèce, mais elle arrive à l'individu sous quelque autre rapport; par exemple, il arrive à un homme de n'avoir pas de raison, parce que l'usage de cette faculté est gêné en lui par le sommeil, l'ivresse ou toute autre cause semblable. — Il est évident qu'on peut écarter cette dernière espèce d'imperfection, et que la substance n'en reste pas moins (2). Or, il est clair que l'imperfection de la connaissance est de l'essence de la foi. Car elle entre dans sa définition, puisque d'après l'Apôtre (*Hebr.* xi, 1): *La foi est le fondement des choses que l'on doit espérer, et la pleine conviction de celles qu'on ne voit pas.* Et saint Augustin dit (*In Joan. Tract.* 40, *a med.*): Qu'est-ce que la foi? c'est croire ce que vous ne voyez pas. Quand la connaissance a pour objet des choses qui ne se montrent pas et qu'on ne voit pas, elle est imparfaite; par conséquent l'imperfection de la connaissance est de l'essence de

(1) Pour la signification de ces termes voyez notre tom. I, p. 505 et suiv.

(2) Parce que cette imperfection n'est qu'accidentelle.

la foi. D'où il est manifeste que la foi ne peut être une connaissance parfaite et rester numériquement (1) la même. Mais nous devons aller plus loin et examiner si elle peut exister simultanément avec la connaissance parfaite. Car rien n'empêche qu'une connaissance imparfaite n'existe quelquefois simultanément avec une connaissance parfaite. Il faut donc observer que la connaissance peut être imparfaite de trois manières : 1° par rapport à l'objet que l'on connaît ; 2° par rapport au moyen d'après lequel on le connaît ; 3° par rapport au sujet. Par rapport à l'objet qu'on connaît, la connaissance matutinale diffère dans les anges de la connaissance vespertinale, comme le parfait et l'imparfait, puisque la connaissance matutinale se rapporte aux choses selon qu'elles existent dans le verbe, et la connaissance vespertinale se rapporte aux mêmes choses selon qu'elles existent dans leur propre nature, ce qui est une manière d'être imparfaite relativement à la première. — Par rapport au moyen, la connaissance d'une conclusion par un moyen démonstratif diffère de cette connaissance par un moyen probable (2), comme le parfait diffère de l'imparfait. — Enfin par rapport au sujet, l'opinion, la foi et la science diffèrent selon le parfait et l'imparfait. Car il est dans la nature de l'opinion d'accepter une chose tout en craignant la vérité du contraire ; ce qui fait qu'on ne s'y attache pas fermement. Il est au contraire dans la nature de la science d'adhérer fermement à ce que l'on affirme et d'en avoir la vision intellectuelle, parce qu'on a alors une certitude qui procède de l'intelligence des principes. Quant à la foi elle tient le milieu entre ces deux choses. Elle est supérieure à l'opinion parce qu'elle implique une adhésion ferme, inébranlable, et elle est inférieure à la science parce qu'elle ne voit pas ce qu'elle affirme. — Or, il est clair que le parfait et l'imparfait ne peuvent pas simultanément exister sous un même rapport ; mais que les choses qui diffèrent comme le parfait et l'imparfait peuvent simultanément exister dans un autre sous quelque rapport identique. Ainsi la connaissance parfaite et la connaissance imparfaite relativement à l'objet ne peuvent exister d'aucune manière à l'égard du même objet, cependant elles peuvent se trouver dans le même moyen et le même sujet. Car rien n'empêche que le même homme ne connaisse simultanément, par un seul et même moyen, deux objets dont l'un est parfait et l'autre imparfait ; par exemple, qu'il en connaisse la santé et la maladie, le bien et le mal. De même il est impossible que la connaissance parfaite et la connaissance imparfaite, relativement au moyen, se réunissent dans un seul et même moyen ; mais rien n'empêche qu'elles n'aient l'une et l'autre le même objet et le même sujet qui leur soient communs. Car le même homme peut connaître la même conclusion par un moyen probable et par un moyen démonstratif. Il est également impossible que la connaissance parfaite et la connaissance imparfaite, par rapport au sujet, existent simultanément dans le même sujet. Or, la foi a dans son essence une imperfection qui se rapporte au sujet, puisqu'elle consiste en ce que celui qui croit ne voie pas ce qu'il croit ; tandis que la béatitude est au contraire essentiellement parfaite relativement au sujet, puisque les bienheureux voient ce qui fait l'objet de leur bonheur (3), comme nous l'avons dit (quest. III, art. 8). D'où il est manifeste qu'il est impossible que la foi subsiste simultanément avec la béatitude dans le même sujet.

Il faut répondre au *premier* argument, que la foi est plus noble que la

(1) C'est-à-dire substantiellement.

(2) L'un ne produit que l'opinion, tandis que l'autre produit la science.

(3) Comme le dit saint Paul (I. *Cor.* XIII) : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.*

science par rapport à l'objet, parce que son objet est la vérité première. Mais la science a un mode de connaissance plus parfait qui n'est pas incompatible, comme celui de la foi, avec la perfection de la béatitude ou la vision.

Il faut répondre au *second*, que la foi est le *fondement*, en raison de la connaissance qu'elle renferme. C'est pourquoi quand la connaissance sera perfectionnée (1), le fondement sera plus parfait.

La réponse au *troisième* argument est évidente d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE IV. — L'ESPÉRANCE SUBSISTE-T-ELLE APRÈS LA MORT DANS L'ÉTAT DE GLOIRE (2)?

1. Il semble que l'espérance subsiste après la mort dans l'état de gloire. Car l'espérance perfectionne l'appétit de l'homme d'une manière plus noble que les vertus morales. Or, ces vertus subsistent après cette vie, comme on le voit dans saint Augustin (*De Trin.* lib. xiv, cap. 9). Donc à plus forte raison l'espérance subsiste-t-elle.

2. La crainte est opposée à l'espérance. Or, la crainte subsiste après cette vie; les bienheureux ont pendant toute l'éternité une crainte filiale, et les damnés ont la crainte des châtiments. Donc pour la même raison l'espérance peut subsister.

3. Comme l'espérance a pour objet le bien futur, de même aussi le désir. Or, le désir du bien futur existe dans les bienheureux, et par rapport à la gloire du corps que les âmes des bienheureux désirent, comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. xii, cap. 35), et par rapport à la gloire de l'âme, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Eccles.* xxiv, 29) : *Ceux qui me mangent auront encore faim, et ceux qui me boivent auront encore soif.* Et saint Pierre dit (I. Pet. i, 12) : *Que les anges désirent pénétrer dans les secrets du ciel.* Il semble donc que l'espérance puisse exister dans les bienheureux après cette vie.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Rom.* viii, 24) : *Qui est-ce qui espère ce qu'il voit déjà?* Or, les bienheureux voient ce qui est l'objet de l'espérance, c'est-à-dire Dieu. Donc ils ne l'espèrent pas.

CONCLUSION. — Puisque l'espérance est une vertu par laquelle nous espérons ce que nous n'avons pas et que nous possédons dans la patrie tout ce que nous avons espéré, il est impossible que cette vertu subsiste après cette vie dans l'état de gloire.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), ce qui de sa nature implique l'imperfection du sujet ne peut subsister simultanément dans ce sujet, une fois qu'il a acquis la perfection opposée. Ainsi il est évident que le mouvement implique par sa nature l'imperfection du sujet; car c'est l'acte de ce qui existe en puissance, considéré comme tel. C'est pourquoi quand la puissance est passée à l'acte, le mouvement cesse. Car quand une chose est devenue blanche, on ne la blanchit plus. Or, l'espérance impliquant un certain mouvement vers ce qu'on ne possède pas, comme on le voit d'après ce que nous avons dit sur cette passion (quest. xl, art. 1 et 2), il s'ensuit que quand on a ce qu'on espère, c'est-à-dire la jouissance de Dieu, il n'y a plus possibilité d'espérer.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'espérance est plus noble que les vertus morales, relativement à son objet qui est Dieu. Mais les actes des

(1) Ce perfectionnement sera le résultat de la claire vision qui doit succéder à la foi.

(2) Cette question a été ainsi résolue par le pape Benoît XI *in extrav: Benedictus Deus : Visio hujusmodi, id est, divinæ essentiæ, ejusque fruitio actum fidei, et spei in eis,* scilicet beatis, *evacuat; prout fides et spes propriè theologicæ sunt virtutes.*

vertus morales ne répugnent pas à la perfection de la béatitude comme l'acte d'espérance, à moins qu'on ne les considère sous le rapport de la matière, c'est-à-dire tels qu'ils n'existent plus. Car la vertu morale ne perfectionne pas seulement l'appétit relativement à ce qu'on ne possède pas encore, mais elle le perfectionne aussi relativement à ce qu'on possède présentement.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a deux sortes de crainte, la crainte servile et la crainte filiale, comme nous le verrons (2ª, 2ª, quest. XIX, art. 2). La crainte servile est celle qu'on a du châtiment; elle ne peut exister dans la gloire, puisqu'il n'est pas possible alors qu'on soit puni. La crainte filiale produit deux actes: l'un est un acte de respect envers Dieu, et sous ce rapport elle subsiste; l'autre consiste à craindre qu'on en soit séparé, et relativement à ce dernier elle ne subsiste plus. Car la séparation de Dieu implique l'idée du mal, et il n'y a plus alors de mal à redouter, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Prov.* I, 33): *On jouira d'une abondance de bien sans craindre aucun mal*. La crainte étant opposée à l'espérance d'après l'opposition qu'il y a entre le bien et le mal, comme nous l'avons dit (quest. XL, art. 1), il s'ensuit que la crainte qui subsiste dans la gloire n'est pas contraire à cette vertu. Mais la crainte du châtiment peut exister plutôt dans les damnés que l'espérance de la gloire dans les bienheureux; parce que dans les damnés il y aura une succession de peines, et par conséquent il y a là l'idée de l'avenir qui peut être un objet de crainte. Au contraire, la gloire des saints est sans succession selon qu'ils participent à l'éternité dans laquelle il n'y a ni passé, ni avenir, mais seulement le présent. Cependant les damnés n'ont pas de crainte à proprement parler. Car, comme nous l'avons dit (quest. XLII, art. 2), la crainte n'est jamais sans quelque espoir de délivrance, ce qui ne peut point du tout exister chez les damnés. Par conséquent il n'y a pas en eux de crainte, à moins qu'on ne prenne ce mot dans sa signification générale et qu'on entende par là l'attente quelconque d'un mal futur.

Il faut répondre au *troisième*, que quant à la gloire de l'âme il ne peut y avoir de désir dans les bienheureux, relativement à l'avenir, pour la raison que nous avons donnée (quest. XXXIII, art. 2). On dit qu'il y a là faim et soif pour signifier qu'il n'y a pas de dégoût, et pour le même motif on dit que les anges désirent. Mais par rapport à la gloire du corps les âmes des saints peuvent avoir des désirs, mais elles n'ont pas d'espérance proprement dite, ni d'espérance, comme vertu théologale. Car l'objet de cette vertu ainsi considérée est Dieu, mais non le bien créé. Leur désir n'est pas non plus une espérance, prise en général, parce que l'objet de cette vertu morale est un objet difficile, ardu, comme nous l'avons dit (quest. XL, art. 1). Or, un bien dont nous possédons la cause inévitable, infaillible, n'est pas pour nous un bien ardu, difficile. Ainsi, on ne dit pas, à proprement parler, que celui qui a de l'argent espère avoir une chose qu'il est en son pouvoir d'acheter immédiatement. De même on ne dit pas, à proprement parler, que ceux qui ont la gloire de l'âme espèrent la gloire du corps, mais seulement qu'ils la désirent.

ARTICLE V. — RESTE-T-IL DANS LA GLOIRE QUELQUE CHOSE DE LA FOI OU DE L'ESPÉRANCE?

1. Il semble qu'il reste dans la gloire quelque chose de la foi ou de l'espérance. Car en écartant ce qui est propre, ce qui est général reste, comme il est dit (*De causis lib.* prop. 1). Ainsi en écartant le raisonnable, l'animal reste, et en écartant l'animal, l'être subsiste. Or, dans la foi il y a quelque

chose qui lui est commun avec la béatitude, c'est la connaissance; il y a aussi quelque chose qui lui est propre, ce sont les voiles énigmatiques qui la couvrent; car la foi est une connaissance énigmatique. Donc en écartant les voiles énigmatiques de la foi, la connaissance même de la foi subsiste encore.

2. La foi est une lumière spirituelle de l'âme, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Ephes.* I, 18) : *Que le Saint-Esprit éclaire les yeux de votre cœur pour connaître Dieu de plus en plus.* Mais cette lumière est imparfaite relativement à la lumière de la gloire dont il est dit (*Ps.* XXXV, 10) : *Nous verrons la lumière dans votre lumière.* Or, la lumière imparfaite subsiste après que la lumière parfaite est survenue. Car un flambeau ne s'éteint pas quand la clarté du soleil vient à briller. Il semble donc que la lumière de la foi subsiste avec la lumière de la gloire.

3. La substance de l'habitude n'est pas détruite par là même qu'on enlève la matière qui en est l'objet. Car l'homme peut conserver l'habitude de la libéralité, même après avoir perdu son argent, mais il ne peut plus en exercer les actes. Or, l'objet de la foi est la vérité première qu'on n'a pas vue. Donc le moyen par lequel on voit la vérité première étant détruit, l'habitude de la foi peut subsister encore.

Mais c'est le *contraire*. La foi est une habitude simple. Ce qui est simple est détruit tout entier ou subsiste tout entier. Puisque la foi ne subsiste pas totalement, mais est détruite, comme nous l'avons dit (art. 3), il semble qu'elle soit anéantie complétement.

CONCLUSION. — Dans la gloire il ne peut absolument rien rester de l'espérance, mais il reste quelque chose de la foi; ce qui en reste n'est pas la même chose qu'elle, numériquement ou spécifiquement; mais c'est la même chose quant au genre, puisque c'est la connaissance.

Il faut répondre qu'il y a des auteurs qui ont dit que l'espérance est totalement détruite; mais que la foi l'est en partie, c'est-à-dire par rapport aux voiles qui la couvrent, et qu'elle subsiste en partie, c'est-à-dire par rapport à la substance de la connaissance. Si on entend par là que la foi subsiste la même, non en nombre, mais en genre, cette opinion est très-exacte. Car la foi est du même genre que la vision dont on jouit dans le ciel, puisque c'est une connaissance. Mais l'espérance n'est pas du même genre que la béatitude. Elle est à la jouissance de la béatitude ce que le mouvement est au repos quand on est arrivé au terme. Au contraire si on veut dire que la connaissance qui appartient à la foi subsiste numériquement la même dans le ciel, c'est absolument impossible. Car, quand on écarte la différence d'une espèce quelconque, la substance du genre ne reste pas numériquement la même. Ainsi en écartant la différence constitutive de la blancheur, la substance de la couleur ne reste pas numériquement la même au point que la même couleur numériquement soit tantôt le blanc et tantôt le noir. Car le genre n'est pas à la différence ce que la matière est à la forme (1), de telle sorte que la substance du genre subsiste numériquement la même, quand on écarte la différence, comme la substance de la matière reste numériquement la même, quand on écarte la forme. Car le genre et la différence ne sont pas des parties de l'espèce: mais comme l'espèce signifie le tout, c'est à-dire ce qui est composé de matière et de forme dans les choses matérielles; ainsi la différence signifie un tout, et il en est de même du genre (2). Seulement le genre dénomme le tout d'après ce qui est sa matière, la diffé-

(1) Parce que la matière et la forme sont les parties d'un composé, tandis que le genre et la différence ne sont pas les parties d'une espèce.

(2) Le genre désigne un autre tout.

rence d'après ce qui est sa forme, et l'espèce d'après ce double caractère. Ainsi dans l'homme la nature sensitive se rapportant matériellement à la nature intellectuelle, on donne le nom d'animal à l'être qui possède la nature sensitive, le nom de raisonnable à celui qui a la nature intellectuelle, et le nom d'homme à celui qui possède l'une et l'autre. Par conséquent ces trois mots signifient le même tout, mais non d'après le même point de vue. D'où il est évident que la différence servant à déterminer le genre (1), du moment où elle est écartée, la substance du genre ne peut rester la même. Car l'animalité ne reste pas la même s'il y a une autre âme qui constitue l'animal. D'où il suit que la connaissance qui était d'abord énigmatique et qui devient ensuite une claire vision ne peut rester numériquement la même. Ainsi, il est évident que rien de ce qui subsiste de la foi dans le ciel ne reste le même, ni numériquement, ni spécifiquement, mais il reste seulement le même quant au genre.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'en écartant le raisonnable, l'animal ne reste pas le même numériquement, il reste seulement le même quant au genre, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que l'imperfection de la lumière du flambeau n'est pas en opposition avec la perfection de la lumière du soleil, parce qu'elles ne se rapportent pas au même sujet. Mais l'imperfection de la foi et la perfection de la gloire sont opposées l'une à l'autre et se rapportent au même sujet. Par conséquent elles ne peuvent pas exister simultanément, pas plus que la clarté de l'air avec son obscurité.

Il faut répondre au *troisième*, que celui qui perd son argent ne perd pas la possibilité d'en avoir; c'est pourquoi il est convenable qu'il conserve l'habitude de la libéralité. Mais dans l'état de gloire, l'objet de la foi qui consiste dans ce qu'on ne voit pas est détruit non-seulement en acte, mais il l'est encore relativement à la possibilité, à cause de la stabilité de la béatitude (2). C'est pourquoi cette habitude subsisterait inutilement.

ARTICLE VI. — LA CHARITÉ SUBSISTE-T-ELLE DANS LA GLOIRE APRÈS CETTE VIE (3).

1. Il semble que la charité ne subsiste pas dans la gloire après cette vie. Car, comme le dit l'Apôtre (I. *Cor.* XIII, 10) : *Quand ce qui est parfait sera arrivé, ce qui est imparfait sera détruit.* Or, la charité ici-bas est imparfaite. Donc elle sera détruite quand nous parviendrons à la perfection de la gloire.

2. Les habitudes et les actes se distinguent d'après leurs objets. Or, l'objet de l'amour est le bien perçu. Puisque la perception de la vie présente diffère de la perception de la vie future, il semble que la charité ne reste pas la même de part et d'autre.

3. Quand les choses sont de même nature, celle qui est imparfaite peut parvenir à égaler celle qui est parfaite par l'effet d'un accroissement continu. Or, la charité d'ici-bas ne peut jamais parvenir à égaler la charité

(1) La différence détermine le genre et le renferme dans un sujet, de telle sorte que la différence spécifique du sujet étant détruite, la substance du genre telle qu'elle était dans ce sujet ne persiste plus, et n'est plus déterminée, comme elle l'était auparavant, mais elle devient générale, vague et diffuse, de telle sorte qu'en cet état elle n'appartient pas plus à ce sujet qu'à un autre. (*De Marandé*).

(2) Les bienheureux ne peuvent plus retomber dans l'état présent où l'on ne voit les choses divines que par une lumière énigmatique.

(3) A cet égard le témoignage des saintes Ecritures est formel : *Sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt, charitas autem non excidit* (I. *Cor.* XIII.)

céleste, quel que soit son accroissement. Il semble donc que la charité d'ici-bas ne subsiste pas au ciel.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (I. *Cor*. XIII, 8) : *La charité n'est jamais détruite.*

CONCLUSION. — Puisque la charité est une vertu parfaite qui ne renferme aucune imperfection dans son essence, il n'y a pas de doute qu'elle subsiste dans la gloire.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 3), quand l'imperfection d'une chose n'est pas de l'essence de son espèce, rien n'empêche que ce qui était d'abord imparfait ne devienne ensuite parfait, tout en restant le même numériquement. C'est ainsi que l'homme se perfectionne en grandissant et que la blancheur gagne en éclat. Or, la charité étant l'amour, elle ne renferme dans son essence aucune imperfection, car elle peut avoir pour objet ce qu'on possède et ce qu'on ne possède pas, ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas. Par conséquent la charité n'est pas détruite par la perfection de la gloire, mais elle subsiste la même numériquement.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'imperfection de la charité est par rapport à elle un accident, parce que l'imperfection n'est pas de l'essence de l'amour. Or, en écartant ce qui est accidentel, la substance de la chose n'en existe pas moins (1). Par conséquent l'imperfection de la charité étant détruite, la charité n'est pas détruite elle-même.

Il faut répondre au *second*, que la charité n'a pas pour objet la connaissance elle-même ; car alors elle ne serait pas la même ici-bas que dans le ciel : mais elle a pour objet la chose connue, qui est la même, c'est-à-dire Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que la charité d'ici-bas ne peut s'accroître au point d'égaler la charité céleste, à cause de la différence qui résulte de sa cause. Car la vision est la cause de l'amour, comme on le voit (*Eth.* lib. IX, cap. 5). Et l'on aime Dieu d'autant plus parfaitement qu'on le connaît mieux.

QUESTION LXVIII.

DES DONS.

Après avoir parlé des vertus, nous avons maintenant à nous occuper des dons. — A ce sujet huit questions se présentent : 1° Les dons diffèrent-ils des vertus ? — 2° De la nécessité des dons. — 3° Les dons sont-ils des habitudes ? — 4° Quels sont les dons et combien y en a-t-il ? — 5° Les dons sont-ils unis entre eux ? — 6° Subsistent-ils dans le ciel ? — 7° Du rapport qu'ils ont entre eux. — 8° Du rapport qu'ils ont avec les vertus.

ARTICLE I. — LES DONS DIFFÈRENT-ILS DES VERTUS.

1. Il semble que les dons ne se distinguent pas des vertus. Car saint Grégoire dit à l'occasion de ces paroles de Job : *Nati sunt in septem filii*, etc. Sept fils nous naissent, quand par la conception d'une bonne pensée les sept vertus du Saint-Esprit sont produites en nous. Et il rapporte les paroles d'Isaïe (Is. XI, 2) : *Requiescet super eum spiritus intellectus*, où sont énumérés les sept dons du Saint-Esprit. Donc les sept dons du Saint-Esprit sont des vertus.

2. Saint Augustin dans son livre (*De quæst. Evangel.* lib. I, quæst. 8), à l'occasion de ces paroles de l'Evangile (Matth. XII) : *Tunc vadit et assumit septem alios spiritus*, dit qu'il y a sept vices contraires aux sept vertus de

(1) Loin d'être détruite, la chose n'en est alors que plus parfaite, puisque l'accident qui disparait lui était contraire.

l'Esprit-Saint, c'est-à-dire aux sept dons. Or, il y a sept vices contraires aux vertus prises dans un sens général. Donc les dons ne se distinguent pas des vertus en général.

3. Les choses dont la définition est la même sont aussi les mêmes. Or, la définition de la vertu convient aux dons. Car chaque don est une bonne qualité de l'esprit d'après laquelle on vit avec droiture. De même la définition du don convient aux vertus infuses. Car le don est une chose donnée qu'on ne peut rendre, d'après Aristote (*Top.* lib. IV, cap. 4, loc. 50). Donc les vertus et les dons ne se distinguent pas.

4. La plupart des choses qu'on met au nombre des dons sont des vertus. Car, comme nous l'avons dit (quest. LVII, art. 1 et 2), la sagesse, l'intelligence et la science sont des vertus intellectuelles ; le conseil appartient à la prudence ; la piété est une espèce de justice, et la force est une vertu morale. Il semble donc que les dons et les vertus ne se distinguent pas.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire (*Mor.* lib. I, cap. 22) distingue les sept dons qu'il dit être figurés par les sept fils de Job, des trois vertus théologales qu'il dit représentées par les trois filles de ce patriarche (*Mor.* lib. II, cap. 26). Il distingue aussi les sept dons des quatre vertus cardinales qu'il dit représentées par les quatre angles de la maison.

CONCLUSION. — Les vertus se distinguent des dons en ce que les dons sont des habitudes qui perfectionnent l'homme pour qu'il suive promptement l'inspiration et le mouvement de l'Esprit-Saint, tandis que les vertus sont des habitudes qui le perfectionnent pour qu'il suive promptement l'ordre et le mouvement de la raison.

Il faut répondre que si à l'égard du don et de la vertu nous ne parlons que d'après la nature de leur nom, il n'y a aucune opposition entre l'un et l'autre. Car la vertu désigne un principe qui perfectionne l'homme pour qu'il soit à même de bien agir, comme nous l'avons dit (quest. LV, art. 3 et 4), et le mot don indique un rapport avec la cause dont il émane. Or, rien n'empêche que ce qui vient d'un autre, comme le don, ne perfectionne celui qui le reçoit relativement à ses actions ; surtout quand on considère que nous avons dit (quest. LXIII, art. 3) qu'il y a des vertus qui sont infuses par Dieu en nous. Par conséquent sous ce rapport le don ne peut se distinguer de la vertu (1). C'est pourquoi il y a des auteurs qui ont prétendu qu'on ne devait pas distinguer les dons des vertus. Mais ils éprouvent une grave difficulté pour dire pourquoi il y a des vertus qui sont appelées des dons et pourquoi elles ne le sont pas toutes, et pourquoi il y a des qualités qu'on compte parmi les dons et qu'on ne compte pas parmi les vertus, par exemple la crainte. De là d'autres ont avancé qu'il fallait distinguer les dons des vertus. Mais ils n'ont pas déterminé convenablement la cause de cette distinction, qui doit être commune à toutes les vertus sans convenir d'aucune manière aux dons et réciproquement. Car les uns considérant que parmi les sept dons il y en a quatre qui appartiennent à la raison, qui sont, la *sagesse*, la *science*, l'*intelligence* et le *conseil*, et trois qui appartiennent à la puissance appétitive, savoir : la *force*, la *piété* et la *crainte*, ils ont supposé que les dons perfectionnaient le libre arbitre considéré comme une faculté de la raison, tandis que les vertus le perfectionnaient comme une faculté de la volonté. Ils s'appuyaient sur ce qu'il n'y a que deux vertus dans la raison ou l'intellect, la foi et la prudence et que les autres résident dans la puissance appétitive ou affective. Mais pour que cette distinction fût fondée, il faudrait que toutes les vertus fussent dans la puissance appétitive et tous les dons dans la raison (2). — D'autres,

(1) Pour éclaircir cette question saint Thomas considère les dons et les vertus dans leur nature générale, puis dans leur nature propre.

(2) Ce qui n'existe pas, puisque la foi et la pru-

s'arrêtant à ces paroles de saint Grégoire qui dit (*Moral.* lib. II, cap. 26) que « le don de l'Esprit-Saint qui forme dans l'esprit qui lui est soumis la prudence, la tempérance, la justice et la force, fortifie ce même esprit contre chaque tentation, au moyen de ses sept dons, » ont prétendu que les vertus ont pour but de régler l'homme dans ses actions, tandis que les dons ont pour objet de le faire résister aux tentations. Mais cette distinction n'est pas suffisante, parce que les vertus résistent aussi aux tentations qui nous portent aux péchés qui leur sont contraires. Car chaque chose résiste naturellement à son contraire, ce qui est surtout évident à l'égard de la charité dont il est dit (*Cantic.* VIII, 7) : *Les grandes eaux n'ont pu éteindre la charité.* — D'autres, voyant que l'Ecriture parle de ces dons tels qu'ils ont existé dans le Christ, comme on le voit dans Isaïe (Is. XI), ont dit que les vertus ont simplement pour objet de régler nos actions, mais que les dons ont pour but de nous rendre conformes au Christ, surtout par rapport à ce qu'il a souffert, parce que ces dons ont principalement brillé dans sa passion. Mais cette distinction ne paraît pas encore suffisante, parce que le Seigneur nous engage à lui ressembler spécialement par l'humilité et la douceur (1) (Matth. XI, 29) : *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur*, et par la charité (Joan. XV, 12) : *Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés.* Ce sont d'ailleurs ces vertus qui ont brillé avec le plus d'éclat dans la passion du Christ. C'est pourquoi pour distinguer les dons des vertus nous devons suivre la manière de parler de l'Ecriture qui ne nous les représente pas sous le nom de dons, mais plutôt sous le nom d'esprits. Car il est écrit (Is. XI, 2) : *L'esprit de sagesse et d'intelligence repose sur lui.* — Ces paroles nous font manifestement comprendre que ces sept dons sont énumérés en cet endroit comme étant produits par l'inspiration divine en nous. Or, l'inspiration indique un mouvement qui procède d'un principe extérieur. Car il est à remarquer que dans l'homme il y a deux principes moteurs, l'un *intérieur* qui est la raison, et l'autre *extérieur* qui est Dieu, comme nous l'avons dit (quest. IX, art. 4 et 6), et comme le dit aussi Aristote (*Magn. moral.* lib. VII, cap. 8). Or, il est évident que tout ce qui est mû doit être nécessairement proportionné au moteur ; et la perfection du mobile considéré comme tel est cette disposition qui le met en état d'être bien mû par son moteur. Ainsi donc plus le moteur est élevé, plus il est nécessaire que le mobile lui soit proportionné par une disposition plus parfaite. Par exemple, nous voyons qu'un disciple doit être plus parfaitement disposé pour recevoir d'un docteur un enseignement plus relevé. Il est manifeste que les vertus humaines perfectionnent l'homme selon qu'il est fait naturellement pour être mû par la raison à l'égard de ses actions intérieures ou extérieures. Il a donc besoin de perfections plus hautes qui le disposent à être mû divinement, et ce sont ces perfections qu'on appelle des dons, non-seulement parce qu'elles sont infuses par Dieu, mais parce qu'elles disposent l'homme à suivre promptement l'impulsion qu'il reçoit de l'inspiration divine, selon ces paroles du prophète (Is. L, 5) : *Le Seigneur m'a ouvert l'oreille, je ne l'ai point contredit, je ne me suis point retiré en arrière.* Et Aristote dit (*loc. cit.*) que pour ceux qui sont mus par l'action divine ils ne doivent pas prendre conseil de la raison humaine, mais suivre l'impulsion intérieure qu'ils éprouvent, parce qu'ils sont mus par un principe meilleur que la raison de l'homme. Et c'est ce que quelques auteurs expriment en disant que les dons perfectionnent

dence sont des vertus qui résident dans l'entendement et que parmi les dons les uns sont propres à la raison, les autres à l'appétit.

(1) Qui sont des vertus, non des dons.

l'homme par rapport à des actes plus élevés que les actes des vertus.

Il faut répondre au *premier* argument, que ces dons sont quelquefois appelés des vertus, d'après l'idée commune et générale qu'on attache à ce dernier mot, mais ils ont néanmoins quelque chose de plus élevé que cette idée générale, en ce sens que ce sont des vertus divines qui perfectionnent l'homme selon qu'il est mû par Dieu. C'est pour cela qu'Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 1) place au-dessus de la vertu commune une vertu héroïque ou divine qui fait de quelques hommes des êtres divins.

Il faut répondre au *second*, que les vices considérés comme opposés au bien que la raison approuve sont contraires aux vertus, et que quand on les considère comme opposés à l'impulsion que Dieu nous imprime, ils sont contraires aux dons. Car la même chose est contraire à Dieu et à la raison dont la lumière vient de Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que cette définition se rapporte à la vertu considérée d'une manière générale. Par conséquent si nous voulons restreindre cette définition aux vertus selon qu'elles sont distinctes des dons, nous dirons que ces mots *par laquelle on vit droitement* doivent s'entendre de la droiture de la vie considérée d'après sa conformité avec la règle de la raison. De même le don considéré comme distinct de la vertu infuse peut se définir une chose que Dieu nous accorde par rapport au mouvement qu'il nous imprime, parce qu'il porte l'homme à bien suivre ses impulsions.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on donne à la sagesse le nom de *vertu* intellectuelle, quand elle procède du jugement de la raison, mais on l'appelle *don*, quand elle opère par le mouvement et l'inspiration de Dieu. Et il en faut dire autant des autres.

ARTICLE II. — LES DONS SONT-ILS NÉCESSAIRES A L'HOMME POUR LE SALUT?

1. Il semble que les dons ne soient pas nécessaires à l'homme pour le salut. Car les dons se rapportent à une perfection supérieure à la perfection commune de la vertu. Or, il n'est pas nécessaire à l'homme pour être sauvé, qu'il acquière cette perfection qui est supérieure à l'état commun de la vertu, parce que cette perfection n'est pas de précepte, mais de conseil. Donc les dons ne sont pas nécessaires à l'homme pour être sauvé.

2. Pour le salut, il suffit que l'homme se conduise bien à l'égard des choses divines et des choses humaines. Or, les vertus théologales le règlent parfaitement à l'égard des choses divines et les vertus morales à l'égard des choses humaines. Donc les dons ne sont pas nécessaires à l'homme pour être sauvé.

3. Saint Grégoire dit (*Moral.* lib. II, cap. 26) que l'Esprit-Saint donne la sagesse pour remédier à la folie, l'intelligence à l'idiotisme, le conseil à la précipitation, la force à la crainte, la science à l'ignorance, la piété à la dureté, l'humilité à l'orgueil. Or, les vertus peuvent offrir un remède suffisant pour détruire tous ces vices. Donc les dons ne sont pas nécessaires à l'homme pour le salut.

Mais c'est le *contraire*. Parmi les dons, la sagesse paraît être au premier rang et la crainte au dernier. Or, ces deux choses sont nécessaires au salut. Car il est dit de la sagesse (*Sap.* VII, 28) : *Dieu n'aime que celui qui habite avec la sagesse.* Et il est dit de la crainte (*Eccles.* I, 28) : *Celui qui est sans la crainte ne pourra être justifié* (1). Donc les autres dons sont aussi des moyens nécessaires au salut.

(1) A l'égard de la crainte voyez ce que dit le concile de Trente (sess. XIV, can. 4).

CONCLUSION. — Les dons de l'Esprit-Saint sont nécessaires à l'homme afin que Dieu le meuve efficacement par ce moyen pour qu'il arrive à sa fin surnaturelle.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), les dons sont des perfections de l'homme qui le disposent à bien suivre l'impulsion qu'il reçoit de Dieu. Par conséquent à l'égard des choses pour lesquelles le mouvement de la raison ne suffit pas, mais qui exigent absolument l'impulsion de l'Esprit-Saint, un don est nécessaire. Or, Dieu perfectionne la raison de l'homme de deux manières : 1° il la perfectionne d'une perfection naturelle, c'est-à-dire selon la lumière naturelle de la raison; 2° il la perfectionne d'une perfection surnaturelle au moyen des vertus théologales, comme nous l'avons dit (quest. LXII, art. 1). Et quoique cette seconde perfection soit plus grande que la première, cependant l'homme possède la première d'une manière plus parfaite que la seconde. Car il possède la première, comme en ayant la pleine et entière possession et il ne possède la seconde qu'imparfaitement, puisque nous aimons Dieu et nous le connaissons d'une façon imparfaite. Or, il est évident que tout être qui possède parfaitement une nature, une forme ou une vertu quelconque peut par lui-même agir d'après elle, sans toutefois exclure l'action de Dieu qui agit intérieurement dans toute nature et dans toute volonté; tandis que l'être qui possède imparfaitement une nature, une forme ou une vertu quelconque ne peut agir par lui-même qu'autant qu'il est mû par un autre. Ainsi le soleil, parce qu'il est parfaitement lumineux, peut éclairer par lui-même, tandis que la lune où la lumière n'existe qu'imparfaite n'éclaire qu'autant qu'elle est éclairée. De même le médecin qui connaît parfaitement l'art de la médecine peut guérir par lui-même, tandis que son disciple qui n'est pas encore pleinement formé ne peut opérer par lui-même qu'autant qu'il l'instruit. Ainsi donc relativement aux choses qui sont soumises à la raison humaine, c'est-à-dire qui se rapportent à la fin naturelle de l'homme, il peut agir par le jugement ou les lumières de la raison. Si Dieu lui vient en aide sous ce rapport, au moyen de lumière particulière, c'est alors de sa part un surcroît de bonté. C'est ce qui faisait dire aux philosophes que celui qui avait les vertus morales acquises n'avait pas pour cela les vertus héroïques ou divines. — Mais relativement à la fin dernière surnaturelle vers laquelle la raison nous porte, selon la forme imparfaite qu'elle a reçue des vertus théologales, ce mouvement de la raison est insuffisant s'il n'est secondé de l'impulsion et de la motion de l'Esprit-Saint, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* VIII, 14) : *Ceux qui sont mus par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont ses enfants et ses héritiers.* Et dans les Psaumes il est dit (*Ps.* CXLII, 10) : *Votre bon esprit me conduira dans la terre des saints;* ce qui signifie qu'aucun des bienheureux ne peut parvenir à cet héritage céleste, s'il n'est mû et conduit par l'Esprit-Saint. C'est pourquoi pour arriver à cette fin il est nécessaire que l'homme ait un don de l'Esprit-Saint.

Il faut répondre au *premier* argument, que les dons surpassent la perfection commune des vertus, non quant au genre des œuvres, comme les conseils l'emportent sur les préceptes, mais quant à la manière d'agir, en ce sens que l'homme est mû par un principe plus élevé.

Il faut répondre au *second,* que les vertus théologales et morales ne perfectionnent pas tellement l'homme par rapport à sa fin dernière qu'il n'ait pas encore besoin d'être mû par une impulsion supérieure de l'Esprit-Saint, pour la raison que nous avons donnée (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième,* que la raison humaine ne connaît pas toutes choses, et tout ne lui est pas possible, soit qu'on la considère comme parfaite d'une perfection naturelle, soit qu'on la considère comme perfectionnée

par les vertus théologales. Par conséquent elle ne peut pas sous tous les rapports repousser la folie et les autres défauts dont il est fait mention dans ce passage. Mais celui dont la science et la puissance embrassent toutes choses nous met à l'abri par son impulsion de toute espèce de folie, d'ignorance, d'idiotisme, de dureté et de tous les autres vices semblables. C'est pourquoi les dons de l'Esprit-Saint qui nous mettent en état de bien suivre son impulsion sont considérés comme un remède contre ces défauts.

ARTICLE III. — LES DONS DE L'ESPRIT-SAINT SONT-ILS DES HABITUDES (1)?

1. Il semble que les dons de l'Esprit-Saint ne soient pas des habitudes. Car l'habitude est une qualité immanente dans l'homme, puisque c'est une qualité qui change difficilement, comme le dit Aristote (*In prædic. cap. De qualit.*). Or, le propre du Christ, c'est que les dons de l'Esprit-Saint reposent en lui, selon les paroles d'Isaïe et d'après celles de saint Jean (Joan. I, 33) : *Celui sur qui vous verrez descendre et demeurer le Saint-Esprit est celui qui baptise.* Saint Grégoire expliquant ce passage dit (*Mor.* lib. II, cap. 27) que l'Esprit-Saint vient dans tous les fidèles, mais qu'il n'y a que dans le Médiateur qu'il existe toujours et d'une façon singulière. Donc les dons de l'Esprit-Saint ne sont pas des habitudes.

2. Les dons de l'Esprit-Saint perfectionnent l'homme selon qu'il est mû par l'esprit de Dieu, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2). Or, selon que l'homme est conduit par l'esprit de Dieu, il est en quelque sorte un instrument par rapport à lui. Comme il n'est pas convenable qu'un instrument soit perfectionné par une habitude, mais par l'agent principal, il s'ensuit que les dons de l'Esprit-Saint ne sont pas des habitudes.

3. Comme les dons de l'Esprit-Saint proviennent de l'inspiration divine, de même le don de prophétie. Or, la prophétie n'est pas une habitude. Car l'esprit de prophétie n'existe pas toujours dans les prophètes, comme le dit saint Grégoire (*Sup. Ezech. Hom.* I). Donc les dons de l'Esprit-Saint ne sont pas des habitudes.

Mais c'est le *contraire.* Le Seigneur dit aux disciples en parlant de l'Esprit-Saint (Joan. XIV, 17) : *Il demeurera avec vous et il sera en vous.* Or, l'Esprit-Saint n'existe pas dans les hommes sans ses dons. Donc ses dons restent dans les hommes, et par conséquent ce ne sont pas seulement des actes, ou des passions, mais encore des habitudes permanentes.

CONCLUSION. — L'homme étant conduit par l'Esprit-Saint de telle sorte qu'il agisse lui-même autant qu'il appartient au libre arbitre, il est nécessaire que les dons de l'Esprit-Saint soient des habitudes qui le perfectionnent pour qu'il obéisse promptement à son inspiration.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), les dons sont des perfections de l'homme qui le disposent à bien suivre l'impulsion de l'Esprit-Saint. Or, il est manifeste, d'après ce que nous avons vu (quest. LXVIII, art. 1, et quest. LVI, art. 4), que les vertus morales perfectionnent la puissance appétitive selon qu'elle participe d'une certaine manière à la raison, c'est-à-dire suivant qu'elle est faite naturellement pour être mue par l'ordre de cette faculté. Ainsi donc les dons de l'Esprit-Saint sont aux hommes, comparativement à l'Esprit-Saint, ce que les vertus morales sont à la puissance appétitive, comparativement à la raison. Et comme les vertus morales sont des habitudes qui disposent les puissances appétitives à obéir promptement à la raison, il s'ensuit que les dons de l'Esprit-Saint sont des

(1) L'Apôtre dit à Timothée (II. *Tim.* I) : *Bonum depositum custodi per Spiritum sanctum qui habitat in nobis.*

habitudes qui perfectionnent l'homme pour qu'il obéisse promptement à l'Esprit-Saint.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Grégoire donne lui-même la solution de cette difficulté (*Mor.* lib. II, cap. 28), en disant que pour les dons sans lesquels on ne peut parvenir à la vie éternelle, l'Esprit-Saint demeure toujours dans tous les élus, mais qu'il n'en est pas de même des autres (1). Or, il y a sept dons qui sont nécessaires au salut, comme nous l'avons dit (art. 2). Donc par rapport à eux l'Esprit-Saint demeure toujours dans les saints.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement repose sur un instrument auquel il n'appartient pas de mouvoir, mais seulement d'être mû. Or, l'homme n'est pas un instrument de cette nature. Mais il est mû par l'Esprit-Saint de telle sorte qu'il agisse aussi lui-même, puisqu'il est doué du libre arbitre. Par conséquent il a besoin d'habitudes.

Il faut répondre au *troisième*, que la prophétie se rapporte aux dons qui regardent la manifestation de l'esprit, mais non aux dons nécessaires au salut. Par conséquent il n'y a pas de similitude.

ARTICLE IV. — LES SEPT DONS DE L'ESPRIT-SAINT SONT-ILS CONVENABLEMENT ÉNUMÉRÉS?

1. Il semble que les sept dons de l'Esprit Saint ne soient pas convenablement énumérés. Car dans cette énumération il y a quatre dons qui appartiennent aux vertus intellectuelles : ce sont la *sagesse*, l'*intelligence*, la *science*, et le *conseil* qui appartient à la prudence. Mais il n'y a rien qui se rapporte à l'art qui est la cinquième vertu intellectuelle. De même on admet un don qui appartient à la justice, et c'est la *piété* ; et un autre don qui appartient à la force et qui porte le même nom que cette vertu. Mais on n'indique pas de don qui se rapporte à la tempérance. Donc les dons sont insuffisamment énumérés.

2. La piété est une partie de la justice. Or, à l'égard de la force on n'établit pas de don qui soit une de ses parties, mais on reconnaît la force elle-même. Donc on n'aurait pas dû faire de la piété un don, mais prendre la justice elle-même.

3. Les vertus théologales surtout nous élèvent à Dieu. Donc puisque les dons perfectionnent l'homme selon qu'il est mû par Dieu, il semble qu'on aurait dû reconnaître quelques dons qui appartinssent aux vertus théologales.

4. Comme on craint Dieu, de même on l'aime, on espère en lui et on s'en délecte. Or, l'amour, l'espérance et la délectation sont des passions qu'on divise par opposition à la crainte. Donc comme on fait de la crainte un don, de même on aurait dû faire trois dons de ces trois autres passions.

5. La sagesse est jointe à l'intelligence qu'elle dirige, le conseil à la force, la science à la piété. Donc on aurait dû ajouter à la crainte un don qui la dirige, et par conséquent c'est à tort qu'on met les dons de l'Esprit-Saint au nombre de sept.

Mais l'autorité de l'Ecriture est là pour établir le contraire (Is. XI).

CONCLUSION. — Il y a sept dons de l'Esprit-Saint qui perfectionnent l'homme tant sous le rapport de la raison que sous le rapport de l'appétit pour la consommation des bonnes œuvres ; savoir les dons de sagesse, d'intelligence, de conseil, de force, de science, de piété et de crainte.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), les dons sont des habitudes qui perfectionnent l'homme pour qu'il suive promptement l'impulsion de l'Esprit-Saint, comme les vertus morales perfectionnent les puis-

(1) Tels que le don de prophétie, le don des miracles et tous ceux qui résultent des grâces gratuitement données.

sances appétitives pour qu'elles obéissent à la raison. Or, comme les puissances appétitives sont naturellement faites pour être mues par l'empire de la raison, de même toutes les forces humaines sont naturellement faites pour être mues par l'impulsion de Dieu comme par une puissance supérieure. C'est pourquoi comme les vertus sont dans toutes les facultés de l'homme qui peuvent être les principes des actes humains, de même les dons, c'est-à-dire qu'ils existent dans la raison et dans la puissance appétitive. Or, la raison est spéculative et pratique, et dans l'une et l'autre on considère la perception de la vérité qui appartient à l'invention et au jugement (1). Relativement à la perception de la vérité, la raison spéculative est perfectionnée par *l'intelligence* et la raison pratique par le *conseil*. Par rapport au jugement, la raison spéculative est perfectionnée par la *sagesse* et la raison pratique par la *science*. Quant à la puissance appétitive, elle est perfectionnée par la *piété* pour les choses qui se rapportent à autrui, par la *force* pour les choses qui se rapportent à soi-même quand il s'agit d'affronter des dangers, et par la *crainte* quand il faut lutter contre la concupiscence déréglée des jouissances, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Prov.* xv, 27) : *Par la crainte du Seigneur tout le monde s'éloigne du mal.* Et ailleurs (*Ps.* cxviii, 120) : *Percez mes chairs de votre crainte, car j'ai redouté vos jugements.* Ainsi il est évident que les dons s'étendent à toutes les choses auxquelles s'étendent les vertus intellectuelles et morales (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que les dons de l'Esprit-Saint perfectionnent l'homme à l'égard des choses qui ont rapport à la bonne conduite, ce qui n'est pas l'objet de l'art. Car l'art n'embrasse que les travaux extérieurs, puisqu'on le définit la droite raison, non des actions que l'on doit faire, mais des choses que l'on doit exécuter (*Eth.* lib. vi, cap. 4). Cependant on peut dire que relativement à l'infusion des dons, l'art appartient à l'Esprit-Saint qui est le moteur principal, et non aux hommes qui sont ses organes, puisqu'ils sont mus par lui. Quant au don de crainte il correspond d'une certaine manière à la tempérance. Car comme la vertu de tempérance, considérée dans sa propre essence, exige qu'on s'éloigne des délectations mauvaises à cause du bien que la raison approuve, de même il appartient au don de crainte qu'on renonce aux délectations mauvaises, à cause de la crainte de Dieu.

Il faut répondre au *second*, que la justice tire son nom de la droiture de la raison. C'est pourquoi le mot de vertu est plus convenable que celui de don. Mais le nom de piété implique le respect que nous avons pour notre père et pour notre patrie. Et comme Dieu est le père de toutes choses, son culte a reçu le nom de piété, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. x, cap. 1). C'est pourquoi il était convenable de donner ce nom au don par lequel on fait le bien pour honorer Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que l'esprit de l'homme n'est pas mû par l'Esprit-Saint s'il ne lui est uni d'une certaine manière ; comme l'instrument n'est pas mû par l'artisan s'il n'est en contact ou s'il n'est uni de quelque manière avec lui. Or, la première union de l'homme est celle qui s'opère par la foi, l'espérance et la charité. Par conséquent les dons présupposent ces vertus qui sont leurs racines, et ils leur appartiennent comme dérivant d'elles.

(1) C'est-à-dire la connaissance, qui est l'opération de l'entendement pratique et intellectuel, comprend deux choses : l'invention ou la découverte de la vérité et le jugement qu'on porte sur cette même vérité.

(2) Mais les dons perfectionnent ces mêmes puissances conformément à la raison divine, tandis que les vertus les perfectionnent conformément à la raison humaine.

Il faut répondre au *quatrième* argument, que l'amour, l'espérance et la délectation ont le bien pour objet. Or, le bien souverain est Dieu. De là on a transporté les noms de ces passions aux vertus théologales par lesquelles l'âme est unie à Dieu. La crainte, au contraire, a pour objet le mal qui ne convient à Dieu d'aucune manière. Par conséquent elle n'implique pas l'union avec Dieu, mais plutôt l'éloignement de certaines choses par respect pour Dieu. C'est pourquoi on n'appelle pas vertu théologale, mais don, ce qui nous éloigne du mal plus fortement que la vertu morale (1).

Il faut répondre au *cinquième*, que la sagesse dirige l'intelligence de l'homme et ses affections. C'est pour cela qu'on reconnaît deux dons qui correspondent à la sagesse comme au principe qui les dirige; du côté de l'intellect il y a le don d'intelligence et du côté de l'affection le don de crainte. Car le motif qui nous fait craindre Dieu est surtout pris de la considération de l'excellence divine que la sagesse contemple.

ARTICLE V. — LES DONS DE L'ESPRIT-SAINT SONT-ILS UNIS INDIVISIBLEMENT (2)?

1. Il semble que les dons de l'Esprit-Saint ne soient pas indivisiblement unis. Car l'Apôtre dit (I. *Cor.* XII, 8) : *L'un reçoit du Saint-Esprit le don de parler avec sagesse, un autre reçoit du même Esprit le don de parler avec science.* Or, on compte la sagesse et la science parmi les dons du Saint-Esprit. Donc les dons de l'Esprit-Saint sont donnés à différentes personnes et ne sont pas unis entre eux dans le même sujet.

2. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XIV, cap. 1) que beaucoup de fidèles ne sont pas remarquables par la science, quoiqu'ils le soient par la foi. Or, la foi est accompagnée de quelqu'un des dons, au moins du don de crainte. Il semble donc que les dons ne soient pas nécessairement unis dans le même sujet.

3. Saint Grégoire dit aussi (*Mor.* lib. I, cap. 15) : La sagesse est moindre si elle manque d'intelligence, et l'intelligence est absolument inutile si elle ne subsiste pas d'après la sagesse; le conseil ne sert de rien à celui qui n'a pas la force, et la force est complétement détruite si elle ne s'appuie pas sur le conseil; la science est nulle si elle n'est pas jointe à la piété, et la piété est absolument inutile si elle manque du discernement de la science; la crainte elle-même, si elle n'a pas ces vertus, ne peut mener à aucune bonne action. D'après ces paroles il semble qu'on puisse posséder un don sans l'autre. Donc les dons de l'Esprit-Saint ne sont pas indivisiblement unis.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire l'avance lui-même quand il dit : Dans le festin des enfants de Job il y a une chose à remarquer, c'est qu'ils se nourrissent réciproquement. Or, les enfants de Job dont il parle désignent les dons du Saint-Esprit. Donc les dons du Saint-Esprit sont unis indivisiblement par là même qu'ils se soutiennent mutuellement.

CONCLUSION. — Comme notre raison est perfectionnée par la prudence, de même l'Esprit-Saint habite en nous par la charité; d'où il est manifeste que les dons de l'Esprit-Saint sont indivisiblement unis dans la charité, comme les vertus morales le sont dans la prudence.

Il faut répondre que la véritable solution de cette question peut facilement se conclure de ce que nous avons dit précédemment. Car nous avons vu (art. 3) que comme les forces appétitives sont disposées par les vertus

(1) *Plus fortement*, parce que la vertu morale ne s'abstient du mal que par respect pour la raison humaine, tandis que le don nous porte à nous en abstenir par respect pour la raison divine.

(2) Cet article est le commentaire raisonné de ces paroles de saint Paul (*Col.* III) : *Super omnia charitatem habete quod est vinculum perfectionis.* Le mot *vinculum* trouve dans l'explication de saint Thomas son vrai sens littéral.

morales relativement à l'empire de la raison, de même toutes les facultés de l'âme sont disposées par les dons relativement au Saint-Esprit qui les meut. Or, le Saint-Esprit habite en nous par la charité, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* v, 5) : *La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné*, comme notre raison est perfectionnée par la prudence. Par conséquent, comme les vertus morales sont unies entre elles dans la prudence, de même les dons de l'Esprit-Saint sont unis entre eux dans la charité, de telle sorte que celui qui a la charité a tous les dons de l'Esprit-Saint et que sans elle on ne peut en avoir aucun.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on peut considérer la sagesse et la science comme des grâces gratuitement données (1), c'est-à-dire comme des grâces qui donnent à une personne une connaissance si abondante des choses divines et humaines qu'elle puisse instruire les fidèles et confondre leurs adversaires, et c'est en ce sens qu'il faut entendre ce que dit l'Apôtre de la sagesse et de la science. C'est pourquoi il se sert expressément du mot (*sermo sapientiæ et scientiæ*), parler avec sagesse et avec science. On peut aussi entendre par là les dons de l'Esprit-Saint. Alors la sagesse et la science ne sont rien autre chose que des perfections de l'esprit humain qui le préparent à suivre l'impulsion de l'Esprit-Saint dans la connaissance des choses divines et humaines. Il est évident que ces dons se trouvent dans tous ceux qui ont la charité.

Il faut répondre au *second*, que saint Augustin, expliquant le passage de l'Apôtre que nous venons de citer, parle en cet endroit de la science entendue dans le sens que nous avons nous-mêmes déterminé, c'est-à-dire comme une grâce gratuitement donnée; ce qui est manifeste d'après ce qu'il ajoute : Autre chose, dit-il, est de savoir ce que l'on doit croire pour arriver à la vie bienheureuse qui est éternelle, et autre chose est de savoir ce qu'il faut pour édifier les pieux fidèles et défendre la vérité contre les impies; et c'est là ce que l'Apôtre semble appeler, à proprement parler, du nom de science.

Il faut répondre au *troisième*, que comme on prouve la connexion des vertus cardinales parce que l'une est perfectionnée d'une certaine manière par l'autre, ainsi que nous l'avons dit (quest. LXV, art. 1), de même saint Grégoire veut prouver la connexion des dons, parce que l'un ne peut être parfait sans l'autre. C'est pourquoi il dit auparavant : chacune de ces vertus est absolument anéantie si l'une ne prête pas son appui à l'autre. Ce qui ne signifie pas qu'un don puisse exister sans l'autre, mais que l'intelligence sans la sagesse ne serait pas un don, comme la tempérance sans la justice ne serait pas une vertu.

ARTICLE VI. — LES DONS DU SAINT-ESPRIT SUBSISTENT-ILS DANS LE CIEL (2)?

1. Il semble que les dons du Saint-Esprit ne subsistent pas dans le ciel. Car saint Grégoire dit (*Mor.* lib. II, cap. 26) que l'Esprit-Saint éclaire l'âme de ses sept dons contre toutes les tentations. Or, dans le ciel il n'y aura plus de tentations, selon ces paroles d'Isaïe (XI, 9) : *Ils ne nuiront point, ils ne tueront point sur toute ma montagne sainte.* Donc les dons de l'Esprit-Saint n'existeront plus dans le ciel.

2. Les dons de l'Esprit-Saint sont des habitudes, comme nous l'avons dit

(1) Ces grâces se distinguent de la grâce sanctifiante parce qu'elles nous sont données pour sanctifier les autres, et elles n'impliquent pas nécessairement notre propre sanctification.

(2) Le Psalmiste a dit (*Ps.* XVIII) : *Timor Domini sanctus permanet in sæculum sæculi.* Saint Thomas explique comment on doit entendre cette parole non-seulement du don de crainte, mais encore de tous les autres dons.

(art. 3 huj. quæst.). Les habitudes sont inutiles là où l'on ne peut en produire les actes. Or, les actes de certains dons ne sont pas possibles dans le ciel. Car saint Grégoire dit (*Mor.* lib. I, cap. 15) que l'intelligence nous fait pénétrer ce que nous entendons dire, le conseil nous empêche d'agir avec précipitation, la force nous aguerrit contre tout ce qui nous est opposé, et la piété remplit les entrailles du cœur d'œuvres de miséricorde. Or, toutes ces choses sont incompatibles avec l'état de gloire. Donc ces dons n'existeront pas dans cet état.

3. Il y a des dons qui perfectionnent l'homme relativement à la vie contemplative, comme la *sagesse* et l'*intelligence;* d'autres le perfectionnent à l'égard de la vie active comme la *piété* et la *force*. Or, la vie active se termine avec cette vie, comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. VI, cap. 28). Donc tous les dons de l'Esprit-Saint n'existeront pas dans l'état de gloire.

Mais c'est le *contraire.* Saint Ambroise dit (*De Spiritu sancto,* lib. I, cap. 20) : La cité de Dieu, cette Jérusalem céleste, n'est pas arrosée par le cours d'un fleuve terrestre, mais l'Esprit-Saint qui procède de la source de vie, et dont la moindre émanation étanche la soif de nos âmes, paraît se répandre avec la plus grande abondance dans les esprits célestes par les canaux toujours remplis des sept vertus qui s'échappent de lui.

CONCLUSION. — Les dons de l'Esprit-Saint quant à la matière qui en fait maintenant l'objet, c'est-à-dire quant aux œuvres de la vie active, ne subsisteront plus dans le ciel ; mais ils y seront et de la manière la plus parfaite quant à leur essence ; parce qu'alors l'homme sera totalement soumis à Dieu et qu'il suivra très-parfaitement le mouvement de l'Esprit Saint.

Il faut répondre que nous pouvons parler des dons de deux manières : 1° quant à leur essence. De cette manière ils existeront très-parfaitement dans le ciel, comme on le voit par le passage de saint Ambroise que nous venons de citer. La raison en est que les dons de l'Esprit-Saint perfectionnent l'esprit humain pour qu'il suive ses mouvements, ce qui aura lieu principalement dans le ciel, quand Dieu *sera tout en tous,* comme le dit l'Apôtre (I. *Cor.* XV, 28), et que l'homme lui sera entièrement soumis. 2° On peut les considérer par rapport à la matière qui en fait l'objet. Ainsi leur action a maintenant pour objet une matière qu'elle n'aura pas dans l'état de gloire, et par conséquent sous ce rapport ils n'existeront pas dans le ciel. C'est d'ailleurs ce que nous avons dit des vertus cardinales (1) (quest. LXVII, art. 1).

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Grégoire parle en cet endroit des dons tels qu'ils existent dans l'état présent. Car c'est par eux que nous sommes protégés contre les mauvaises tentations. Mais dans l'état de gloire, comme tous ces maux seront terminés, les dons de l'Esprit-Saint ne nous perfectionneront plus que sous le rapport du bien.

Il faut répondre au *second,* que saint Grégoire met dans chaque don quelque chose qui passe avec la vie présente, et quelque chose qui doit rester dans l'éternité. Ainsi il dit que la sagesse fortifie l'esprit à l'égard de l'espérance et de la certitude des biens éternels : de ces deux choses l'espérance passe, mais la certitude reste. Il dit de l'intelligence, qu'en nourrissant le cœur elle lui fait pénétrer ce qu'il entend, et éclaire ses ténèbres ; l'audition passe, car il est écrit que l'homme *n'enseignera plus son frère* (Hier. XXXI, 34), mais l'illumination de l'esprit reste. Il dit du conseil qu'il nous empêche d'agir avec précipitation, ce qui est nécessaire dans la vie présente,

(1) Saint Thomas a prouvé également qu'elles subsisteraient perpétuellement dans ce qu'elles ont de formel et qu'elles perdraient seulement ce qu'elles ont de matériel.

mais il ajoute qu'il remplit l'esprit de raison, ce qui est nécessaire même dans la vie future. Il dit de la force qu'elle ne craint pas les choses qui lui sont opposées, ce qui est nécessaire pour notre existence actuelle, et il ajoute qu'elle alimente la confiance, ce qui subsistera dans toute l'éternité. Il ne dit qu'une chose de la science, c'est qu'elle remplit le vide de l'ignorance, ce qui a rapport à notre état d'aujourd'hui; mais comme il ajoute qu'elle le remplit dans les entrailles mêmes de l'esprit, on peut prendre ces paroles dans un sens figuré et les appliquer à cette plénitude de connaissance qui regarde notre état futur. Il dit de la piété qu'elle remplit les entrailles du cœur d'œuvres de miséricorde, ce qui textuellement n'a rapport qu'à la vie présente. Mais cette affection profonde pour le prochain, que le mot d'*entrailles* désigne, appartient aussi à la vie future où la piété n'aura pas à produire des œuvres de miséricorde, mais des sentiments de réciproque congratulation. Il dit de la crainte qu'elle presse l'esprit pour qu'il ne s'enorgueillisse pas du présent, ce qui appartient à notre état actuel, et il ajoute qu'elle alimente l'espérance à l'égard des biens futurs, ce qui a encore rapport à la vie présente quant à l'espérance. Mais on peut aussi l'appliquer à l'état futur quant à l'affermissement de l'esprit dans les choses qu'il a espérées ici-bas, et obtenues au delà du tombeau.

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement s'appuie sur les dons considérés quant à leur matière. Car ils n'auront plus alors pour matière les œuvres de la vie active, mais leurs actes auront tous pour objet ce qui a rapport à la vie contemplative qui est la vie bienheureuse.

ARTICLE VII. — LA DIGNITÉ DES DONS EST-ELLE SELON L'ORDRE SUIVI PAR ISAÏE DANS LEUR ÉNUMÉRATION (Is. XI) (1)?

1. Il semble que la dignité des dons ne se considère pas selon l'ordre suivi par le prophète Isaïe (Is. XI). Car il semble que ce que Dieu exige principalement de l'homme soit ce qu'il y a de plus éminent dans les dons. Or, Dieu exige surtout de l'homme la crainte. Car il est dit (*Deut.* X, 12): *Et maintenant, Israël, qu'est-ce que le Seigneur votre Dieu demande de vous, sinon que vous craigniez le Seigneur votre Dieu?* Et ailleurs (*Mal.* I, 6): *Si je suis le Seigneur, où est ma crainte?* Il semble donc que la crainte qu'Isaïe place en dernier lieu ne soit pas le plus infime, mais le plus grand des dons.

2. La piété semble être une sorte de bien universel, car l'Apôtre dit (I. *Tim.* IV, 8) que *la piété est utile à tout.* Or, le bien universel est préférable aux biens particuliers. Donc la piété, qui est le pénultième des dons, semble être le plus important.

3. La science perfectionne le jugement de l'homme, tandis que le conseil appartient à la recherche du vrai. Or, le jugement l'emporte sur cette recherche. Donc la science est un don préférable au conseil, quoiqu'elle soit placée après.

4. La force appartient à la puissance appétitive et la science à la raison. Or, la raison est plus noble que la puissance appétitive. Donc la science est un don plus noble que la force, quoique celle-ci soit placée en premier lieu. On ne doit donc pas juger de la dignité des dons d'après l'ordre de leur énumération.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De serm. Dom. in mont.* lib. I, cap. 4): Il me semble que l'opération septiforme du Saint-Esprit dont parle

(1) L'ordre établi par le prophète est celui-ci: la sagesse, l'intelligence, le conseil, la force, la science, la piété et la crainte.

Isaïe soit en rapport avec les degrés et les sentences que rapporte saint Matthieu (v). Mais il y a dans l'ordre une différence. Isaïe commence son énumération par ce qu'il y a de plus élevé, et saint Matthieu au contraire par ce qu'il y a de plus infime.

CONCLUSION. — La dignité des dons correspond à l'ordre établi par Isaïe, mais il faut les considérer en partie d'une manière absolue, et c'est ainsi que la sagesse et l'intelligence l'emportent sur tous les autres, et en partie par rapport à leur matière, et c'est de cette façon que le conseil et la force sont placés avant la science et la piété.

Il faut répondre que la dignité des dons peut se considérer de deux manières : 1° d'une manière absolue, c'est-à-dire par rapport à leurs actes propres, selon qu'ils procèdent de leurs principes ; 2° d'une manière relative, c'est-à-dire par rapport à leur matière. Si on la considère d'une manière absolue, on peut raisonner des dons comme des vertus, parce qu'ils perfectionnent l'homme à l'égard de tous les actes des puissances de l'âme, comme le font les vertus, ainsi que nous l'avons dit (art. 3). Par conséquent comme les vertus intellectuelles l'emportent sur les vertus morales et comme les vertus intellectuelles contemplatives sont supérieures aux vertus actives, par exemple, la sagesse à l'intelligence, la science à la prudence et à l'art ; de telle sorte que la sagesse soit à l'intelligence et l'intelligence à la science ce que la prudence et la discrétion sont au bon conseil ; de même dans les dons, la sagesse et l'intelligence, la science et le conseil sont préférables à la piété, à la force et à la crainte, et parmi ces derniers la piété l'emporte sur la force et la force sur la crainte, de la même manière que la justice est au-dessus de la force, et la force au-dessus de la tempérance (1). Mais quant à la matière, la force et le conseil l'emportent sur la science et la piété, parce que la force et le conseil ont pour objet ce qui est ardu, difficile, tandis que la piété et la science se rapportent au bien en général. Ainsi donc la dignité des dons correspond à l'ordre de l'énumération faite par Isaïe ; mais il faut les considérer en partie d'une manière absolue, et c'est ainsi que la sagesse et l'intelligence l'emportent sur tous les autres, et en partie relativement à leur matière, et c'est de la sorte que le conseil et la force sont avant la science et la piété.

Il faut répondre au *premier* argument, que la crainte est surtout exigée comme le commencement de la perfection produite par les dons, parce que *la crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse*. Mais il ne résulte pas de là que ce don soit plus noble que les autres. Car selon l'ordre de génération il faut que l'on s'éloigne du mal, ce qui est l'effet de la crainte, comme on le voit (*Prov.* XVI), avant de faire le bien, ce qui est l'effet des autres dons (2).

Il faut répondre au *second*, que saint Paul ne compare pas en cet endroit la piété à tous les dons de Dieu, mais seulement aux exercices du corps dont il dit précédemment qu'ils sont peu utiles.

Il faut répondre au *troisième*, que quoiqu'on préfère la science au conseil par rapport au jugement (3), cependant le conseil lui est préférable par rapport à la matière. Car le conseil n'a pour objet que ce qui est difficile, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 3), tandis que la science s'applique à tout.

Il faut répondre au *quatrième*, que les dons qui dirigent appartenant à la

(1) A ce point de vue il faudrait ainsi ranger les sept dons : la sagesse, l'intelligence, la science et le conseil, la piété, la force et la crainte.

(2) Aux deux points de vue indiqués par saint Thomas la crainte est le dernier des dons.

(3) Parce qu'on ne peut bien conseiller qu'autant qu'on a la science.

raison sont plus nobles que ceux qui exécutent, si on les considère par rapport aux actes, selon qu'ils procèdent des puissances qui les produisent. Car la raison l'emporte sur la puissance appétitive, comme le sujet qui règle sur l'objet qui est réglé. Mais relativement à la matière, le conseil est joint à la force, comme la puissance qui dirige à celle qui exécute, et la science est jointe à la piété au même titre, parce que le conseil et la force ont pour objet ce qui est difficile, tandis que la science et la piété se rapportent à ce qui est bien en général. C'est pourquoi sous le rapport de la matière on met le conseil simultanément avec la force avant la science et la piété.

ARTICLE VIII. — LES VERTUS SONT-ELLES PRÉFÉRABLES AUX DONS?

1. Il semble que les vertus soient préférables aux dons. Car saint Augustin dit en parlant de la charité (*De Trin.* lib. xv, cap. 18) : Il n'y a rien de plus excellent que ce don de Dieu : il n'y a que lui qui sépare les enfants du royaume éternel des enfants de la perdition éternelle ; l'Esprit Saint nous fait d'autres présents, mais sans la charité ils ne servent de rien. Or, la charité est une vertu. Donc la vertu vaut mieux que les dons de l'Esprit-Saint.

2. Les choses qui sont naturellement les premières semblent être les meilleures. Or, les vertus sont antérieures aux dons de l'Esprit-Saint. Car saint Grégoire a dit (*Mor.* lib. ii, cap. 26) que le don de l'Esprit-Saint forme avant toutes choses dans l'âme qui lui est soumise la justice, la prudence, la force et la tempérance, qu'il remplit ensuite cette âme de ses sept dons de manière qu'il oppose la sagesse à la folie, l'intelligence à l'idiotisme, le conseil à la précipitation, la force à la frayeur, la science à l'ignorance, la piété à la dureté et la crainte à l'orgueil. Donc les vertus sont préférables aux dons.

3. Personne ne peut mal user des vertus, comme le dit saint Augustin (*De lib. arbit.* lib. ii, cap. 19). Mais on peut faire mauvais usage des dons : car saint Grégoire dit (*Mor.* lib. i, cap. 18), que nous immolons l'hostie de notre prière de peur que la sagesse ne nous élève ; que l'intelligence dans sa marche rapide ne nous égare ; que le conseil en se multipliant ne produise la confusion ; que la force en excitant notre confiance ne précipite nos jugements ; que la science en nous instruisant sans embraser notre amour ne nous enfle ; que la piété en s'écartant de la droiture ne devienne vicieuse, et que la crainte en allant au delà des justes limites ne nous jette dans l'abîme du désespoir. Donc les vertus sont plus nobles que les dons de l'Esprit-Saint.

Mais c'est le *contraire*. Les dons nous sont accordés comme un secours qui supplée à l'insuffisance des vertus, comme on le voit d'après les paroles de saint Grégoire (arg. 2). Par conséquent ils perfectionnent ce que les vertus ne peuvent perfectionner et sont par là même préférables.

CONCLUSION. — Quoique toutes les vertus théologales soient préférables à tous les dons, puisque c'est par elles que l'homme est uni à l'Esprit-Saint qui le meut ; cependant les dons sont préférables à toutes les autres vertus parce qu'ils perfectionnent les facultés de l'âme par rapport à l'Esprit-Saint qui leur donne l'impulsion.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. lvii, lviii et lxii), les vertus se divisent en trois genres, les vertus théologales, les vertus intellectuelles et les vertus morales. Les vertus théologales sont celles qui unissent l'âme de l'homme avec Dieu ; les vertus intellectuelles perfectionnent la raison, et les vertus morales les puissances appétitives pour qu'elles lui obéissent. Quant aux dons de l'Esprit-Saint ils disposent toutes les forces de l'âme à se soumettre à l'impulsion divine. Ainsi les dons paraissent être aux vertus théologales qui unissent l'homme à l'Esprit-Saint

son moteur, ce que les vertus morales sont aux vertus intellectuelles qui perfectionnent la raison, le principe moteur des vertus morales elles-mêmes. Par conséquent comme les vertus intellectuelles l'emportent sur les vertus morales et les dirigent; de même les vertus théologales sont préférables aux dons de l'Esprit-Saint et les règlent. De là saint Grégoire dit (*Mor.* lib. I, cap. 12) que les sept fils, c'est-à-dire les sept dons, ne parviennent à la perfection du nombre dix qu'autant qu'ils font toutes leurs actions dans la foi, l'espérance et la charité. — Mais si nous comparons les dons aux autres vertus intellectuelles ou morales, ils leur sont préférables parce que les dons perfectionnent les facultés de l'âme par rapport au Saint-Esprit qui les meut, tandis que les vertus perfectionnent ou la raison elle-même ou les autres puissances qui en relèvent. Or, il est évident que pour être mis en rapport avec un moteur plus élevé il faut dans le mobile une disposition plus parfaite, et que par conséquent les dons l'emportent sur les vertus.

Il faut répondre au *premier* argument, que la charité est une vertu théologale dont nous reconnaissons la supériorité sur les dons (1).

Il faut répondre au *second*, qu'une chose est avant une autre de deux manières: 1° Elle peut être avant elle sous le rapport de la perfection et de la dignité; c'est ainsi que l'amour de Dieu est avant l'amour du prochain. En ce sens les dons sont avant les vertus intellectuelles et morales et après les vertus théologales. 2° Elle peut être avant sous le rapport de la génération ou de la disposition. C'est ainsi que l'amour du prochain précède l'amour de Dieu relativement à l'acte. De cette manière les vertus morales et intellectuelles précèdent les dons : parce que du moment où l'homme est en règle vis-à-vis de sa propre raison, il est par là même bien disposé pour ce qui regarde ses rapports avec Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que la sagesse, l'intelligence et les autres perfections semblables sont des dons de l'Esprit-Saint, quand on les considère comme les effets de la charité *qui n'agit jamais mal*, comme le dit l'Apôtre (I. *Cor.* XIII, 4). C'est pourquoi personne ne fait mauvais usage de la sagesse, de l'intelligence et des autres perfections semblables, considérées comme des dons de l'Esprit-Saint. Mais l'un aide l'autre à ne pas s'écarter de la perfection de la charité, et c'est ce qu'a voulu dire saint Grégoire.

QUESTION LXIX.

DES BÉATITUDES.

Après avoir parlé des dons nous avons à nous occuper des béatitudes, et à ce sujet quatre questions se présentent : 1° Les béatitudes se distinguent-elles des dons et des vertus? — 2° Les récompenses des béatitudes appartiennent-elles à cette vie? — 3° Du nombre des béatitudes. — 4° De la convenance des récompenses qui leur sont attribuées.

ARTICLE I. — LES BÉATITUDES SE DISTINGUENT-ELLES DES VERTUS ET DES DONS?

1. Il semble que les béatitudes ne se distinguent pas des vertus et des dons. Car saint Augustin attribue (*De serm. Dom. in mont.* lib. I, cap. 4) les béatitudes énumérées dans l'évangile saint Matthieu (Matth. V) aux dons de l'Esprit-Saint. Saint Ambroise (*Sup. Luc.* cap. 6) attribue les quatre béati-

(1) Cette supériorité de la charité est reconnue dans une foule d'endroits dans l'Écriture : *In hoc cognoscent omnes quod discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem* (Joan. XIII).

tudes dont parle saint Luc aux quatre vertus cardinales. Donc les béatitudes ne se distinguent pas des vertus et des dons.

2. Il n'y a que deux sortes de règle qui dirigent la volonté humaine, la raison et la loi éternelle, comme nous l'avons dit (quest. XIX, art. 3 et 4). Or, les vertus perfectionnent l'homme par rapport à la raison, et les dons de l'Esprit-Saint par rapport à la loi éternelle, comme nous l'avons vu (quest. LXVIII, art. 1). Donc indépendamment des vertus et des dons il ne peut pas y avoir autre chose qui appartienne à la droiture de la volonté. Donc les béatitudes n'en sont pas distinctes.

3. Dans l'énumération des béatitudes on met la douceur, la justice et la miséricorde, qu'on appelle aussi des vertus. Donc les béatitudes ne se distinguent pas des dons et des vertus.

Mais c'est le *contraire*. Parmi les béatitudes il y en a qui ne sont ni des vertus, ni des dons, comme la pauvreté, les larmes et la paix. Donc les béatitudes diffèrent des vertus et des dons.

CONCLUSION. — Les béatitudes se distinguent des vertus et des dons comme les actes se distinguent des habitudes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. II et III), la béatitude est la fin dernière de la vie humaine. Car on dit quelqu'un déjà en possession de sa fin, à cause de l'espérance qu'il a de l'obtenir. Ainsi Aristote dit (*Eth.* lib. I, cap. 9) que si l'on appelle heureux les enfants, c'est à cause de l'espérance qu'ils font concevoir, et l'Apôtre dit également (*Rom.* VIII, 24) : *C'est l'espérance qui nous sauve.* Or, l'espérance que l'on a d'arriver à une fin provient de ce que l'on est mû convenablement à l'égard de cette fin, et qu'on s'en approche ; ce qui a lieu au moyen d'une action quelconque. Ce qui nous meut vers la béatitude et ce qui nous en approche étant les opérations des vertus et surtout les opérations des dons par rapport à la béatitude éternelle que la raison ne peut atteindre par elle-même, mais qui exige l'impulsion de l'Esprit-Saint que les dons nous mettent à même de suivre, il en résulte que les béatitudes se distinguent des vertus et des dons, non comme les habitudes se distinguent entre elles, mais comme les actes se distinguent des habitudes (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin et saint Ambroise attribuent les béatitudes aux dons et aux vertus, comme on attribue les actes aux habitudes. Mais les dons l'emportent sur les vertus cardinales, ainsi que nous l'avons dit (quest. LXVIII, art. 8). C'est pour cela que saint Ambroise expliquant les béatitudes proposées à la foule, les attribue aux vertus cardinales, tandis que saint Augustin expliquant les béatitudes proposées aux disciples qui doivent être plus parfaits, les attribue aux dons de l'Esprit-Saint.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement prouve qu'il n'y a pas d'autres habitudes que les vertus et les dons (2) pour régler la vie humaine.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on prend la douceur pour l'acte de la mansuétude, et on doit en dire autant de la justice et de la miséricorde. Quoiqu'elles paraissent être des vertus, néanmoins on les attribue aux dons, parce que les dons perfectionnent l'homme sous les mêmes rapports que les vertus (3), comme nous l'avons dit (quest. LXVIII, art. 4).

(1) Ainsi les béatitudes dont il est parlé dans l'Évangile sont les actes des dons et des vertus par lesquels nous nous approchons de notre fin dernière et qui nous font espérer la béatitude souveraine.

(2) Les vertus sont des habitudes destinées à nous conduire selon la raison humaine, et les dons sont des habitudes destinées à nous conduire selon la raison divine.

(3) La seule différence c'est que les uns sont surnaturels et les autres naturelles.

ARTICLE II. — LES RÉCOMPENSES QU'ON ATTRIBUE AUX BÉATITUDES APPARTIENNENT-ELLES A CETTE VIE?

1. Il semble que les récompenses qu'on attribue aux béatitudes n'appartiennent pas à cette vie. Car on dit de quelqu'un qu'il est heureux en raison de l'espérance qu'il a des récompenses, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, l'objet de l'espérance est la béatitude future. Donc ces récompenses appartiennent à l'autre vie.

2. Saint Luc (VI) met certaines peines en opposition avec les béatitudes quand il dit : *Malheur à vous qui êtes rassasiés, parce que vous aurez faim. Malheur à vous qui riez maintenant, parce que vous pleurerez et vous gémirez.* Or, ces peines ne s'entendent pas de cette vie, puisque souvent les hommes ne sont pas punis ici-bas, d'après ces paroles de l'Ecriture (Job, XXI, 13) : *Ils passent leurs jours au milieu des biens.* Donc les récompenses des béatitudes n'appartiennent pas à cette vie.

3. Le royaume des cieux qu'on désigne comme la récompense de la pauvreté est la béatitude céleste, d'après saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIX, cap. 4 et 20). Or, nous ne serons pleinement satisfaits que dans l'autre vie, suivant ces paroles du Psalmiste (*Ps.* XVI, 15) : *Je serai satisfait quand votre gloire m'apparaîtra.* La vision de Dieu et la manifestation de la filiation divine appartiennent aussi à la vie future, d'après ces paroles de saint Jean (I. Joan. III, 2) : *Nous sommes déjà enfants de Dieu, mais ce que nous serons un jour ne paraît pas encore. Nous savons que lorsque Jésus-Christ se montrera dans sa gloire nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est.* Donc ces récompenses appartiennent à la vie future.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De serm. Dom. in monte*, lib. I, cap. 4) que ces choses peuvent avoir leur accomplissement en cette vie, comme nous croyons qu'elles l'ont eu dans les apôtres. Car on ne peut exprimer d'aucune manière la transformation absolue qui nous est promise après cette vie, et qui doit nous rendre semblables aux anges.

CONCLUSION. — Toutes les choses qu'on place parmi les béatitudes, comme récompenses, peuvent être ou la béatitude parfaite elle-même, et alors elles appartiennent à la vie future, ou un commencement de béatitude, et alors elles regardent la vie présente.

Il faut répondre qu'à l'égard de ces récompenses les interprètes de l'Ecriture Sainte ont donné diverses explications. Il y en a qui disent avec saint Ambroise (*Sup. Luc.* cap. 6) qu'elles appartiennent à la béatitude future; mais saint Augustin (*loc. cit.*) les applique à la vie présente, tandis que saint Chrysostome (*Hom.* XV *in Matth.*) prétend qu'il y en a qui se rapportent à la vie présente et d'autres à la vie future. Pour rendre la solution de cette question évidente, il faut observer que l'espérance de la béatitude future peut exister pour deux motifs : 1° parce que nous y sommes préparés ou disposés, ce qui est l'effet du mérite; 2° par suite d'un commencement imparfait de béatitude qui existe dans les saints dès ici-bas. Car l'espérance que donne un arbre quand il est couvert de feuilles est autre que celle qu'il fait concevoir quand les fruits commencent à paraître. Par conséquent dans les béatitudes ce qui est considéré comme mérite est une préparation ou une disposition à la béatitude parfaite ou commencée (1), tandis que ce qui est regardé comme récompense peut être ou la béatitude parfaite elle-même, et alors ces choses se rapportent à la vie future, ou un commencement de béatitude comme on le voit dans les saints, et dans ce cas les récompenses appartiennent à la

(1) Ces dispositions n'existent que dans cette vie, parce que dans l'autre elles ne peuvent avoir d'objet.

vie présente. Car quand quelqu'un commence à progresser dans les actes qui émanent des vertus et des dons, on peut attendre de lui qu'il parviendra au couronnement de sa carrière et à la perfection céleste.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'espérance a pour objet la béatitude future, comme sa fin dernière : elle peut aussi avoir pour objet le secours de la grâce, comme le moyen qui mène à la fin, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* xxxvii, 6) : *Mon cœur a espéré en Dieu et j'ai été secouru.*

Il faut répondre au *second*, que les méchants, quoiqu'ils ne subissent pas toujours en cette vie des peines temporelles, en subissent néanmoins de spirituelles. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Conf.* lib. i, cap. 12) : Vous l'avez ordonné, Seigneur, et c'est une loi que l'esprit déréglé est à lui-même sa peine. Et Aristote dit en parlant des méchants (*Eth.* lib. ix, cap. 4) : que leur âme est un théâtre de dissensions et qu'elle est tirée tantôt d'un côté, tantôt de l'autre. D'où il conclut que puisque le vice rend malheureux, on doit l'éviter de toutes ses forces. De même les bons, quoiqu'ils ne possèdent pas toujours en cette vie des récompenses corporelles, néanmoins ils ne sont jamais privés des récompenses spirituelles, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. xix, 19, et Marc. x, 30) : *Vous recevrez le centuple, même dans ce siecle.*

Il faut répondre au *troisième*, que toutes ces récompenses seront parfaitement consommées dans la vie future, mais en attendant elles sont commencées d'une certaine manière ici-bas. Car par le royaume des cieux, comme le dit saint Augustin (*loc. cit.*), on peut entendre le commencement de la sagesse parfaite, parce que l'esprit céleste commence à régner dans ceux qui sont entrés dans cette voie. La possession de la terre indique l'affection droite de l'âme dont les désirs sont satisfaits par la stabilité de l'héritage perpétuel que la terre désigne. Les fidèles sont consolés ici-bas en participant à l'Esprit-Saint qu'on appelle le *Paraclet* ou le consolateur. Ils y sont rassasiés par cette nourriture dont parle le Seigneur, quand il dit : *Ma nourriture est de faire la volonté de mon Père* (Joan. iv, 34). Sur cette terre les hommes sont l'objet de la miséricorde de Dieu ; leur regard étant purifié par le don de l'intellect, ils peuvent voir Dieu d'une certaine manière. De même ceux qui pacifient les mouvements de leur nature rebelle en approchant de la ressemblance divine reçoivent le nom d'enfants de Dieu. Mais toutes ces récompenses seront plus parfaites dans l'autre vie (1).

ARTICLE III. — LES BÉATITUDES SONT-ELLES CONVENABLEMENT ÉNUMÉRÉES (2)?

1. Il semble que les béatitudes ne soient pas convenablement énumérées. Car on les attribue aux dons, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 1). Or, parmi les dons il y en a qui appartiennent à la vie contemplative comme la *sagesse* et l'*intelligence*, tandis qu'on ne place aucune béatitude dans l'acte de la contemplation, mais qu'on les fait toutes se rapporter à la vie active. Donc les béatitudes énumérées ne sont pas suffisantes.

2. La vie active comprend non-seulement les dons qui exécutent, mais encore ceux qui dirigent, comme la science et le conseil. Or, parmi les béatitudes il n'y en a point qui se rapportent directement à l'acte de la science ou du conseil. Donc les béatitudes énumérées ne sont pas suffisantes.

3. Parmi les dons qui exécutent, la crainte paraît appartenir à la pauvreté et la piété à la béatitude de la miséricorde. Mais il n'y a pas de béatitude

(1) Le juste a cette espérance, et il en résulte pour lui une joie vive et abondante. C'est même pour ce motif qu'on donne le nom de béatitude aux actes qui émanent des vertus et des dons.

(2) Cet article est une belle démonstration de ces paroles de l'Ecriture : *Recti sunt omnes sermones mei* (*Prov.* viii).

qui appartienne directement à la force. Donc les béatitudes énumérées ne sont pas suffisantes.

4. Dans l'Ecriture sainte il est fait mention d'une multitude d'autres béatitudes. Ainsi Job dit (Job, v, 17) : *Bienheureux l'homme que Dieu corrige.* Le Psalmiste dit (*Ps.* I, 1) : *Bienheureux l'homme qui ne s'est pas arrêté dans le conseil des impies.* On lit dans les Proverbes (III, 13) : *Bienheureux l'homme qui a découvert la sagesse.* Donc les béatitudes ne sont pas suffisamment énumérées.

5. Il semble au contraire qu'on en compte un trop grand nombre. Car il y a sept dons de l'Esprit-Saint, et l'on compte huit béatitudes.

6. Saint Luc n'en énumère que quatre (Luc, VI). Il est donc superflu d'en compter sept ou huit, comme on le voit en saint Matthieu (Matth. V).

CONCLUSION. — Saint Matthieu énumère dans un ordre convenable les béatitudes qui correspondent aux actes des vertus et aux dons.

Il faut répondre que ces béatitudes sont très-convenablement énumérées. Pour s'en convaincre il faut observer que l'on a distingué trois sortes de béatitude. Les uns ont placé la béatitude dans les plaisirs des sens, les autres dans la vie active et d'autres enfin dans la vie contemplative. Ces trois sortes de béatitude se rapportent de différentes manières à la béatitude future, dont l'espérance nous fait appeler bienheureux ici-bas. En effet la béatitude voluptueuse étant fausse et contraire à la raison est un obstacle à la béatitude future; la béatitude de la vie active est au contraire une disposition à son égard, et la béatitude contemplative, quand elle est parfaite, est la béatitude future par essence, et si elle est imparfaite elle en est le commencement. C'est pourquoi le Seigneur a mis en premier lieu les béatitudes qui écartent les obstacles que produit la béatitude voluptueuse. Car la vie voluptueuse consiste en deux choses. D'abord dans l'affluence des biens extérieurs, soit qu'il s'agisse des richesses, soit qu'il s'agisse des honneurs. L'homme est éloigné de ces sortes de biens par la vertu qui lui apprend à en user modérément, et par les dons qui en le rendant plus parfait le portent à mépriser complétement tous ces avantages. C'est pourquoi la première béatitude est celle-ci (Matth. V) : *Bienheureux les pauvres d'esprit :* ce qu'on peut entendre du mépris des richesses ou du mépris des honneurs qui est l'effet de l'humilité. En second lieu la vie voluptueuse consiste à suivre ses propres passions, celles de l'irascible et du concupiscible. La vertu empêche l'homme de suivre les passions de l'irascible, et modère ce qu'elles ont d'extrême conformément à la règle de la raison ; tandis que le don qui est plus parfait rend l'homme capable de les dominer complétement selon la volonté divine (1). C'est pourquoi la seconde béatitude est celle-ci : *Bienheureux ceux qui sont doux.* La vertu nous éloigne des passions de l'appétit concupiscible en nous apprenant à en user modérément, et le don nous porte à les mettre complétement de côté, s'il est nécessaire, et même à prendre un deuil volontaire, s'il le faut. Aussi la troisième béatitude est celle-ci : *Bienheureux ceux qui pleurent.* — La vie active consiste surtout dans les choses que nous accordons au prochain, soit à titre de dette, soit à titre de bienfait spontané. Sous le premier rapport la vertu nous dispose à ne pas refuser au prochain ce que nous lui devons, ce qui est l'effet de la justice, et le don nous porte à faire la même chose avec une affection surabondante, au point que nous remplissons les œuvres de justice avec l'ardeur de désir qu'éprouve pour la nour-

(1) On voit par tous ces exemples la différence de perfection qu'il y a entre les dons et les vertus.

riture et la boisson celui qui a faim et celui qui a soif. C'est pour ce motif que la quatrième béatitude dit : *Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice.* A l'égard des dons spontanés, la vertu nous engage à donner à ceux auxquels la raison nous dit de le faire, par exemple à nos amis et aux personnes avec lesquelles nous sommes unis, et ceci est l'effet de la libéralité. Mais le don que l'on fait pour Dieu ne considère que la nécessité de ceux auxquels on donne gratuitement. C'est pourquoi il est dit (Luc. xiv, 12) : *Quand vous faites un dîner ou un festin n'y appelez pas vos amis, ni vos frères... mais invitez les pauvres, les infirmes...* Ce qui est à proprement parler une œuvre de miséricorde. C'est ce qui fait que dans la cinquième béatitude il est dit : *Bienheureux ceux qui sont miséricordieux.* — La vie contemplative comprend la béatitude finale elle-même ou son commencement. C'est pourquoi on ne met pas ces choses au nombre des béatitudes à titre de mérites, mais à titre de récompenses. Au contraire on y range, à titre de mérites, les effets de la vie active qui disposent l'homme à la vie contemplative. Or, les effets de la vie active qui relativement aux vertus et aux dons perfectionnent l'homme en lui-même, c'est la pureté de cœur, c'est-à-dire ce qui empêche l'âme de l'homme d'être souillée par les passions. De là cette sixième béatitude : *Bienheureux ceux qui ont le cœur pur.* A l'égard des vertus et des dons qui perfectionnent l'homme dans les rapports qu'il a avec ses semblables, l'effet de la vie active est la paix, d'après ces paroles du prophète (Is. xxxii, 17) : *L'œuvre de la justice est la paix.* C'est pourquoi la septième béatitude est celle-ci : *Bienheureux ceux qui sont pacifiques.*

Il faut répondre au *premier* argument, que les actes des dons qui appartiennent à la vie active sont mis au rang des mérites, tandis que les actes des dons qui appartiennent à la vie contemplative sont les récompenses, pour la raison que nous venons de donner (*in corp. art.*). Quant à la vision de Dieu, elle correspond au don de l'intelligence, et la ressemblance avec lui, qui est l'effet de la filiation adoptive, appartient au don de sagesse.

Il faut répondre au *second*, qu'à l'égard de ce qui concerne la vie active, on ne cherche pas la connaissance pour elle-même, mais pour l'action, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. ii, cap. 2). C'est pourquoi la béatitude impliquant une fin dernière, on ne compte pas parmi les béatitudes les actes propres des dons qui nous dirigent dans la vie active, comme conseiller est l'acte du conseil et juger celui de la science. Mais on leur attribue plutôt les opérations que ces dons dirigent ; ainsi on attribue à la science les larmes et au conseil la compassion.

Il faut répondre au *troisième*, qu'en attribuant les béatitudes aux dons il y a deux choses qu'on peut considérer. La première c'est la conformité de la matière. En ce sens on peut attribuer les cinq premières béatitudes à la science et au conseil comme aux principes qui les dirigent, mais parmi les dons qui exécutent, elles se distribuent de telle sorte que la faim et la soif de la justice ainsi que la miséricorde appartiennent à la piété qui perfectionne l'homme à l'égard de ce qui se rapporte au prochain, tandis que la douceur appartient à la force. Car à l'occasion de ces paroles : *Bienheureux les pauvres*, saint Ambroise dit (*Sup. Luc.* cap. 6) qu'il appartient à la force de vaincre la colère et de comprimer l'indignation ; puisque la force a pour objet les passions de l'irascible. Mais la pauvreté et les larmes se rapportent au don de crainte, qui éloigne l'homme des convoitises et des plaisirs du monde. D'un autre côté nous pouvons dans les béatitudes considérer leurs motifs. Sous ce rapport leur répartition doit se faire d'une autre manière. En effet le respect qu'on a pour Dieu et qui appartient à la piété nous porte

surtout à la mansuétude. La science qui nous fait connaître nos défauts et la vanité des choses mondaines nous excite surtout à pleurer, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Eccles.* I, 18) : *Celui qui ajoute à la science, ajoute à ses peines.* La force de l'âme nous rend principalement avide des œuvres de justice, et ce qui excite surtout notre compassion c'est le conseil de Dieu, d'après ces paroles de Daniel (Dan. IV, 24) : *Que mon conseil plaise au roi; rachetez vos péchés par des aumônes et vos iniquités par des actes de miséricorde envers les pauvres.* C'est ce dernier mode d'attribution que suit saint Augustin (*De serm. Dom. in monte,* lib. I, cap. 4).

Il faut répondre au *quatrième*, que toutes les béatitudes dont il est fait mention dans l'Ecriture doivent nécessairement se rapporter à celles que nous venons d'énumérer, soit par rapport aux mérites, soit par rapport aux récompenses; parce que toutes doivent nécessairement appartenir de quelque manière à la vie active ou contemplative. Ainsi ces paroles : *Bienheureux l'homme que Dieu châtie*, se rapportent à la béatitude des larmes. Quand on dit : *Bienheureux l'homme qui ne s'est pas arrêté dans le conseil des impies*, il s'agit alors de la pureté de cœur. Et si l'on dit : *Heureux celui qui a trouvé la sagesse*, ceci regarde la récompense de la septième béatitude. Il en est de même de tous les autres passages que l'on peut citer.

Il faut répondre au *cinquième*, que la huitième béatitude est une confirmation et une preuve de toutes les précédentes. Car par là même qu'une personne est affermie dans l'esprit de pauvreté, dans la douceur et dans les autres béatitudes qui suivent, il en résulte qu'aucune persécution ne peut la détacher de ces biens. Ainsi, la huitième béatitude rentre en quelque sorte dans les sept autres.

Il faut répondre au *sixième*, que saint Luc rapporte le discours que Notre-Seigneur a adressé à la foule. C'est pourquoi il ne renferme que les béatitudes proportionnées à la portée de la multitude qui ne connaît que la béatitude voluptueuse, et la béatitude temporelle et terrestre (1). Ainsi, le Seigneur exclut par ces quatre béatitudes les quatre choses qui paraissent constituer le bonheur terrestre et sensuel. En effet, la première de ces quatre choses est l'abondance des biens extérieurs qu'il exclut par ces mots : *Bienheureux les pauvres.* La seconde, c'est que l'homme soit à l'aise par rapport à la nourriture, la boisson et toutes les autres choses qui regardent le corps; et c'est ce qu'il exclut en disant : *Bienheureux ceux qui ont faim.* La troisième, c'est que l'homme possède la joie du cœur, et c'est ce qu'il exclut par ces paroles : *Bienheureux ceux qui pleurent.* La quatrième est la faveur extérieure des hommes, et c'est ce qu'il exclut par cette dernière béatitude : *Vous serez bienheureux quand les hommes vous haïront.* Comme le dit saint Ambroise (*loc. cit.*) : la pauvreté appartient à la tempérance qui ne cherche pas les plaisirs sensuels; la faim à la justice, parce que celui qui a faim compatit, et quand on est compatissant on donne avec libéralité; les larmes à la prudence qui pleure sur tout ce qui est périssable; la haine des hommes que l'on supporte à la force.

ARTICLE IV. — LES RÉCOMPENSES DES BÉATITUDES SONT-ELLES CONVENABLEMENT ÉNUMÉRÉES (2)?

1. Il semble que les récompenses des béatitudes ne soient pas convenablement énumérées. Car le royaume des cieux ou la vie éternelle comprend

(1) Cette explication ingénieuse a été donnée par la plupart des Pères.

(2) Cet article et les précédents sont un des plus beaux commentaires que l'on puisse faire sur les passages de l'Evangile qui se rapportent aux béatitudes. L'orateur sacré pourrait en tirer le plus grand profit.

ous les biens. Par conséquent, du moment où l'on a obtenu le royaume des :ieux on n'a pas besoin d'autres récompenses.

2. Le royaume des cieux est désigné comme récompense dans la première béatitude et la huitième. Donc, pour la même raison, on aurait dû le mettre lans toutes les autres.

3. Dans les béatitudes on suit une progression ascendante, comme le remarque saint Augustin (*De serm. Dom. in mont.* lib. I, cap. 4). A l'égard les récompenses on suit au contraire une progression descendante, car la possession de la terre est moins que le royaume des cieux. Donc les récompenses ne sont pas convenablement désignées.

Mais c'est le *contraire*. Car l'autorité de Notre-Seigneur est ici formelle.

CONCLUSION. — Dans l'énumération des récompenses des béatitudes, l'évangéliste ayant observé la convenance relativement aux mérites auxquels elles sont accordées, on doit reconnaître qu'elles ont été parfaitement exprimées.

Il faut répondre que ces récompenses sont très-convenablement désignées, si l'on considère les béatitudes sous les trois points de vue que nous avons déterminés (art. préc.). En effet, les trois premières béatitudes se considèrent d'après l'éloignement de l'homme pour ce qui constitue la vie voluptueuse, quand il cherche l'objet naturel de son désir, non pas en Dieu où il doit le chercher, mais dans les choses temporelles et spirituelles. C'est pourquoi les récompenses de ces trois béatitudes sont prises dans l'ordre des choses que l'on recherche dans la béatitude terrestre. Car les hommes cherchent dans les choses extérieures, c'est-à-dire dans les richesses et les honneurs, une certaine supériorité et une certaine abondance. Le royaume des cieux implique ces deux espèces de bien, puisque par là l'homme arrive à cette supériorité et à cette abondance de biens qui sont en Dieu, et c'est pour ce motif que le Seigneur a promis le royaume des cieux aux pauvres d'esprit. Les hommes féroces et cruels cherchent par leurs procès et leurs guerres à acquérir la sécurité pour eux-mêmes en détruisant leurs ennemis, et c'est pour cela que le Seigneur a promis à ceux qui sont doux la possession tranquille et calme de la terre des vivants, ce qui indique la solidité des biens éternels. Les hommes cherchent dans les convoitises et les plaisirs de ce monde à se consoler des peines de la vie présente, et c'est pour cette raison que le Seigneur promet cette consolation à ceux qui pleurent. — Il y a deux autres béatitudes qui appartiennent aux œuvres de la vie active. Ces œuvres sont celles des vertus qui règlent les rapports de l'homme avec son prochain; il y en a qui s'écartent de ces actions par suite de l'amour désordonné qu'ils ont pour leurs propres intérêts, et c'est pour cela que le Seigneur attribue ces récompenses aux béatitudes pour lesquelles les hommes renoncent à ces avantages. Car il y en a qui s'écartent de la justice et qui, au lieu de payer ce qu'ils doivent, ravissent plutôt ce qui appartient à autrui pour se gorger des biens temporels. C'est ce qui fait que le Seigneur a promis à ceux qui ont faim de la justice de les rassasier. D'autres ne font pas d'œuvres de miséricorde, afin de ne pas se mêler aux misères d'autrui. C'est pour cette raison que le Seigneur promet aux miséricordieux la miséricorde qui doit les délivrer de toute espèce de misère. — Les deux dernières béatitudes appartiennent à la félicité contemplative ou à la béatitude; et c'est pour ce motif que les récompenses sont accordées d'après les dispositions qui sont l'effet du mérite. Car la pureté de l'œil nous dispose à voir les choses clairement, et c'est ce qui fait qu'on promet la vision de Dieu à ceux qui ont le cœur pur. Quand l'homme établit la paix en lui-même ou dans les autres, il est évident qu'il est l'imitateur de Dieu qui est le Dieu de

l'unité, et c'est pour cela qu'on lui accorde pour récompense la gloire de la filiation divine, qui consiste dans l'union parfaite avec Dieu au moyen d'une sagesse consommée.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Chrysostome (*Hom.* xv *in Matth.*), toutes ces récompenses sont en réalité une seule et même chose, puisqu'elles reviennent toutes à la béatitude éternelle que l'entendement humain ne perçoit pas. C'est pourquoi il a fallu la décrire au moyen de divers biens qui nous sont connus, tout en observant la convenance relativement aux mérites auxquels ces récompenses sont attribuées.

Il faut répondre au *second*, que comme la huitième béatitude est la confirmation de toutes les autres on y attache les récompenses de toutes les béatitudes réunies, et c'est pour cette raison qu'on revient au point de départ, pour faire comprendre qu'on lui attribue conséquemment toutes les récompenses. — Ou bien on peut dire avec saint Ambroise (*Sup. illud Luc.* vi, *Beati pauperes*) qu'on promet aux pauvres d'esprit le royaume des cieux, quant à la gloire de l'âme; tandis qu'à ceux qui souffrent persécution on le leur promet, quant à la gloire du corps.

Il faut répondre au *troisième*, que les récompenses s'ajoutent l'une à l'autre par addition. Car posséder la terre du royaume des cieux c'est plus que de l'avoir simplement, puisque nous avons beaucoup de choses que nous ne possédons pas fermement et pacifiquement. Etre consolé dans le royaume, c'est plus que de l'avoir et de le posséder, puisqu'il y a beaucoup de choses que nous possédons avec douleur. Etre rassasié c'est plus que d'être consolé, puisque la satiété implique une abondance de consolation. La miséricorde l'emporte sur la satiété, puisque l'homme reçoit alors plus qu'il n'a mérité ou qu'il n'a pu désirer. C'est encore mieux de voir Dieu, comme celui qui est dans le palais du roi est plus grand s'il ne se borne pas à y manger, mais s'il voit la face du roi. Enfin le fils du roi est celui qui occupe la dignité la plus élevée.

QUESTION LXX.

DES FRUITS DE L'ESPRIT-SAINT (1).

Après avoir parlé des dons et des béatitudes, nous avons à parler des fruits de l'Esprit-Saint. — A ce sujet quatre questions se présentent : 1° Les fruits de l'Esprit-Saint sont-ils des actes? — 2° Diffèrent-ils des béatitudes? — 3° De leur nombre. — 4° De l'opposition qu'il y a entre eux et les œuvres de la chair.

ARTICLE I. — LES FRUITS DE L'ESPRIT-SAINT DÉSIGNÉS PAR SAINT PAUL (*Gal.* v) SONT-ILS DES ACTES?

1. Il semble que les fruits de l'Esprit-Saint désignés par saint Paul (*Gal.* v) ne soient pas des actes. En effet, ce qui produit un fruit ne doit pas être considéré comme un fruit, car on irait ainsi indéfiniment. Or, nos actes produisent des fruits, puisqu'il est écrit (*Sap.* iii, 15) : *Le fruit des bons travaux est glorieux*, et saint Jean dit (Joan. vi, 37) : *Celui qui moissonne reçoit une récompense et amasse des fruits pour la vie éternelle.* Donc on ne donne pas à nos actes le nom de fruits.

2. Comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. x, cap. 10) : Nous jouissons des

(1) Dans cette question saint Thomas commente en général ce que dit l'Ecriture sur les fruits de l'Esprit-Saint, et il s'attache tout particulièrement à un passage de saint Paul qui se trouve dans son Epître aux Galates.

choses que nous connaissons dans lesquelles la volonté se repose avec complaisance. Or, notre volonté ne doit pas se reposer dans nos actes pour eux-mêmes. Donc on ne doit pas dire que nos actes sont des fruits.

3. Parmi les fruits de l'Esprit-Saint l'Apôtre énumère des vertus, telles que la charité, la mansuétude, la foi et la chasteté. Or, les vertus ne sont pas des actes, mais des habitudes, comme nous l'avons dit (quest. LV, art. 1). Donc les fruits ne sont pas des actes.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (Matth. XII, 33) : *L'arbre se connaît par ses fruits*, c'est-à-dire, selon l'interprétation des saints docteurs, l'homme se connaît par ses œuvres. Donc les actes humains reçoivent le nom de fruits.

CONCLUSION. — Les fruits de l'Esprit-Saint, selon qu'ils procèdent de l'homme non d'après la faculté de sa raison, mais d'après une puissance supérieure qui est la vertu de l'Esprit-Saint, peuvent être appelés des actes humains.

Il faut répondre que le mot *fruit* est transporté métaphoriquement des choses corporelles aux choses spirituelles. Or, parmi les choses corporelles on donne ce nom au produit de la plante quand il est parvenu à sa perfection, et qu'il a en lui-même une certaine douceur. Un fruit peut se rapporter à deux choses, à l'arbre qui le produit et à l'homme qui le détache de l'arbre. D'après cela, en appliquant ce mot aux choses spirituelles, on peut le prendre en deux sens : 1° on peut appeler le fruit de l'homme, par analogie à l'arbre, ce que l'homme produit; 2° on peut entendre par là ce qu'il acquiert. Tout ce que l'homme acquiert ne mérite pas toutefois le nom de fruit, il n'y a que ce qui est son dernier terme, ce qui cause sa délectation. Car quand l'homme a un champ et un arbre, on ne donne pas à ces possessions le nom de fruit, on le réserve à ce qui est le but suprême de ses espérances, c'est-à-dire à ce que l'homme se propose de recueillir de son champ et de son arbre. Et d'après cela le fruit de l'homme est sa fin dernière dont il doit jouir. Or, si on appelle fruit ce que l'homme produit, il s'ensuit que les actes humains sont des fruits. Car l'opération est l'acte second de celui qui opère, et elle est une cause de délectation si elle est en rapport avec le sujet qui la produit. Ainsi donc si l'opération de l'homme procède de lui conformément à sa raison, on dit alors qu'elle est un fruit de la raison, mais si elle procède de l'homme d'après une vertu plus haute, qui est la vertu de l'Esprit-Saint, on dit qu'elle est le fruit de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire le produit d'une semence divine. Car saint Jean dit (Joan. III, 9) : *Quiconque est né de Dieu ne fait pas le péché, parce que la semence divine reste en lui.*

Il faut répondre au *premier* argument, que le fruit ayant la nature en quelque sorte du dernier terme ou de la fin, rien n'empêche qu'un fruit n'en produise un autre, comme une fin se rapporte à une autre fin. Par conséquent nos œuvres considérées comme les effets de l'Esprit-Saint qui opère en nous sont des fruits, mais selon qu'elles se rapportent à la vie éternelle ce sont plutôt des fleurs. De là il est écrit (*Eccl.* XXIV, 23) : *Mes fleurs produiront des fruits d'honneur et de gloire.*

Il faut répondre au *second*, que quand on dit que la volonté se délecte dans une chose pour elle-même, on peut entendre cela de deux manières. 1° Le mot *pour* peut indiquer la cause finale, et en ce sens l'homme ne se délecte que dans sa fin dernière. 2° Ce mot peut indiquer la cause formelle, et de cette manière un individu peut se délecter dans tout ce qui lui est agréable par sa forme. Ainsi il est évident qu'un malade se réjouit dans la santé pour elle-même comme dans sa fin, tandis qu'il prend plaisir à une médecine agréable, non comme à sa fin, mais comme à une chose qui a un bon goût; à l'égard d'une médecine mauvaise à

prendre il ne l'aime pas pour elle-même, mais seulement pour l'avantage qu'il en espère. Il faut donc dire que l'homme doit se délecter en Dieu pour lui-même comme dans sa fin dernière, mais il ne se délecte pas dans les actes vertueux pour ce motif, il n'y trouve de plaisir qu'à cause de l'agrément qu'offrent toutes ces actions par suite de leur doiture et de leur honnêteté. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise (*De Paradis.* cap. 13, et *De Isaac*, cap. 5) qu'on appelle fruits les œuvres des vertus, parce qu'elles remplissent d'une joie pure et franche ceux qui les possèdent.

Il faut répondre au *troisième,* que les noms des vertus se prennent quelquefois pour les actes des vertus elles-mêmes. Ainsi saint Augustin dit (*Tract.* XL *in Joan. post med. et De doct. christ.* lib. III, cap. 10) que la foi consiste à croire ce qu'on ne voit pas, et que la charité est le mouvement de l'âme qui nous fait aimer Dieu et le prochain. C'est de cette manière que l'on prend les noms des vertus pour désigner les fruits.

ARTICLE II. — LES FRUITS DIFFÈRENT-ILS DES BÉATITUDES?

1. Il semble que les fruits ne diffèrent pas des béatitudes. Car on attribue les béatitudes aux dons, comme nous l'avons dit (quest. LXIX, art. 3). Or, les dons perfectionnent l'homme selon qu'il est mû par l'Esprit-Saint. Donc les béatitudes sont les fruits de l'Esprit-Saint.

2. Ce que les fruits de la vie éternelle sont à la béatitude future, qui a pour objet la réalité, les fruits de la vie présente le sont à la béatitude actuelle, qui consiste dans l'espérance. Or, le fruit de la vie éternelle est la béatitude future elle-même. Donc les fruits de la vie présente sont aussi des béatitudes.

3. Il est dans la nature du fruit d'être une chose agréable qui vient en dernier lieu. Or, ces caractères appartiennent à l'essence de la béatitude, comme nous l'avons dit (quest. III, art. 1, et quest. XI, art. 3). Donc le fruit est de la même nature que la béatitude, par conséquent on ne doit pas distinguer l'un de l'autre.

Mais c'est le *contraire.* Les choses qui sont de différentes espèces sont aussi différentes entre elles. Or, on divise en deux parties distinctes les fruits et les béatitudes, comme on le voit par l'énumération des uns et des autres. Donc les fruits diffèrent des béatitudes.

CONCLUSION. — Puisque toutes les actions vertueuses dans lesquelles l'homme se délecte peuvent être appelées des fruits, tandis qu'il n'en est pas de même des béatitudes, à moins qu'elles ne soient parfaites, il est évident que les fruits diffèrent des béatitudes.

Il faut répondre que l'essence de la béatitude requiert plus de choses que l'essence du fruit. Car pour le fruit il suffit que la chose soit dernière et agréable, tandis que pour la béatitude il faut de plus qu'elle soit parfaite et excellente. Par conséquent toutes les béatitudes peuvent être appelées des fruits, mais non réciproquement. Car on donne le nom de fruit à toutes les actions vertueuses dans lesquelles l'homme se délecte, tandis qu'on ne donne le nom de béatitudes qu'aux œuvres parfaites, qui en raison de leur perfection sont attribuées aux dons plutôt qu'aux vertus, comme nous l'avons dit (quest. LXIX, art. 1 et 3).

Il faut répondre au *premier* argument, que cette raison prouve que les béatitudes sont des fruits, mais elle ne prouve pas que tous les fruits sont des béatitudes.

Il faut répondre au *second,* que le fruit de la vie éternelle est absolument le fruit dernier et parfait; c'est pourquoi on ne le distingue nullement de la béatitude future. Mais les fruits de la vie présente ne sont pas absolument

les derniers fruits et des fruits parfaits; c'est ce qui fait que tous les fruits ne sont pas des béatitudes.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il faut quelque chose de plus pour l'essence de la béatitude que pour celle du fruit, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE III. — LES FRUITS SONT-ILS CONVENABLEMENT ÉNUMÉRÉS PAR L'APÔTRE (1)?

1. Il semble que l'Apôtre dans son Epître aux Galates (v) ait énuméré à tort douze fruits. Car ailleurs il dit que la vie présente ne produit qu'un fruit (*Rom.* VI, 22) : *Le fruit que vous retirez est votre propre sanctification.* Et le prophète avait dit (Is. XXVII, 9) : *Tout votre fruit ici-bas consiste dans la destruction du péché.* On ne doit donc pas admettre douze fruits.

2. Le fruit est ce qui est produit par une semence spirituelle, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, le Seigneur (Matth. XIII) distingue trois sortes de fruits qui naissent de la semence spirituelle dans une bonne terre : le *centième*, le *soixantième* et le *trentième*. Donc on ne doit pas en reconnaître douze.

3. Le fruit par sa nature est quelque chose qui vient en dernier lieu et qui est agréable. Or, on ne trouve pas ces qualités dans tous les fruits que l'Apôtre énumère. Car la patience et la longanimité paraissent se rapporter aux choses qui nous attristent, et la foi n'est pas ce qui vient en dernier lieu, il semble que ce soit plutôt le premier fondement, par conséquent ce qui existe tout d'abord. Donc il était inutile de placer ces vertus au nombre des fruits.

4. Mais c'est le *contraire*. Il semble que cette énumération soit insuffisante et incomplète. Car nous avons dit (art. préc.) qu'on peut donner le nom de fruits à toutes les béatitudes. Or, elles ne figurent pas toutes dans cette enumération, puisqu'on ne voit rien qui se rapporte à la sagesse et aux actes de beaucoup d'autres vertus. Donc il semble que les fruits ne soient pas complétement énumérés.

CONCLUSION. — C'est avec raison que l'Apôtre a compté douze fruits de l'Esprit-Saint, selon ses diverses processions en nous.

Il faut répondre que c'est avec raison que l'Apôtre a compté douze fruits (2) et que c'est à ces douze fruits qu'on peut appliquer ces paroles de l'Apocalypse : *Des deux côtés du fleuve l'arbre de vie portait douze fruits.* (*Ap.* cap. ult. 2). En effet, comme on appelle fruit ce qui procède d'un principe tel qu'une semence ou une racine, il faut considérer la distinction de ces fruits d'après les diverses processions de l'Esprit-Saint en nous. Cette procession a trois buts différents : le premier c'est d'ordonner l'âme humaine en elle-même, le second c'est de l'ordonner par rapport à ce qui est au même niveau qu'elle, et le troisième c'est de l'ordonner par rapport à ce qui est au-dessous d'elle. Or, l'âme est bien ordonnée en elle-même quand elle se comporte sagement dans les biens et dans les maux. La première disposition de l'âme à l'égard des biens est l'effet de l'amour, qui est l'affection première et la racine de toutes les affections, comme nous l'avons dit (quest. XXV, art. 1 et 2). C'est pour cela que parmi les fruits de l'Esprit-Saint on met au premier rang la *charité* dans laquelle l'Esprit-Saint se donne spécialement, comme dans sa propre ressemblance, puisqu'il est lui-même amour. D'où l'Apôtre dit (*Rom.* V, 5) : *La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné.* L'amour de la

(1) Cet article est le commentaire raisonné de la dernière partie du chapitre V de l'Epître de saint Paul aux Galates.

(2) Les douze fruits énumérés par l'Apôtre sont : la charité, la joie, la paix, la patience, la longanimité, la bonté, la bienfaisance, la douceur, la bonne foi, la modestie, la continence, et la chasteté (*Gal.* V, 22).

charité produit nécessairement la *joie;* car celui qui aime se réjouit de son union avec l'objet aimé, et comme la charité a toujours présent Dieu qu'elle aime, d'après ces paroles de saint Jean (I. Joan. IV, 16) : *Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui,* il résulte que la joie est la conséquence de la charité. Mais la perfection de la joie est la *paix* sous deux rapports : 1° à l'égard du repos que l'on goûte quand on est à l'abri des causes extérieures de trouble. Car on ne peut jouir parfaitement du bien que l'on aime, si l'on est troublé par d'autres choses dans sa jouissance. D'ailleurs celui dont le cœur se repose parfaitement et avec calme dans un objet, ne peut être inquiété par aucun autre, parce qu'il considère toutes les autres choses comme rien. Aussi il est écrit (*Ps.* CXVIII, 165) : *Ceux qui aiment votre loi jouissent d'une grande paix, et il n'y a point pour eux de scandale;* c'est-à-dire que les choses extérieures ne les empêchent pas de jouir de Dieu. 2° Par rapport à tous les désirs flottants et incertains qu'elle apaise. Car on ne jouit pas d'une chose parfaitement quand on trouve cette chose insuffisante. Par conséquent la paix implique ces deux choses, c'est que les choses extérieures ne nous troublent pas et que nos désirs se reposent dans un seul et même objet. C'est pourquoi après la charité et la joie on met en troisième lieu la *paix*. L'âme se comporte bien dans les maux de deux manières : 1° quand les maux dont elle est menacée ne la troublent pas, ce qui est l'effet de la *patience;* 2° quand elle ne se trouble pas du retard des biens qu'elle attend, ce qui se rapporte à la *longanimité*. Car la privation d'un bien est une chose mauvaise, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. V, cap. 3). — Par rapport à ce qui est égal à l'homme, c'est-à-dire par rapport à son prochain, l'âme humaine est bien disposée : 1° quand elle a la volonté de faire le bien, ce qui regarde la *bonté;* 2° quand elle exécute ce dessein, ce qui résulte de la *bénignité* ou de la bienfaisance. Car on appelle bienfaisants ceux que le feu de la charité rend très-ardents à être utiles au prochain; 3° quand on supporte avec égalité d'âme les maux que le prochain nous fait, et c'est ce qui se rapporte à la *mansuétude* qui comprime la colère; 4° quand on ne se borne pas à ne faire aucun tort au prochain par colère, mais quand on ne lui nuit ni par fraude, ni par ruse, et c'est ce qui regarde la *bonne foi,* si on entend par là la fidélité. Mais si on désigne par ce mot la vertu qui nous fait croire en Dieu, alors l'homme est par là même mis en rapport avec ce qui est au dessus de lui, de telle sorte qu'il soumet à Dieu son intelligence et par conséquent tout ce qui lui appartient. — Quant à ce qui est au-dessous de lui, l'homme est bien disposé relativement aux actions extérieures par la *modestie* qui observe une certaine retenue dans toutes ses paroles et tous ses actes, et relativement aux convoitises intérieures par la *continence* et la *chasteté,* soit qu'on distingue ces deux choses parce que la chasteté éloigne l'homme des plaisirs défendus et la continence des plaisirs permis; soit qu'on les distingue parce que celui qui est continent subit les mouvements de la concupiscence sans se laisser entraîner, tandis que celui qui est chaste ne les éprouve, ni ne s'en laisse dominer.

Il faut répondre au *premier* argument, que la sanctification est produite par toutes les vertus qui effacent les péchés. L'Apôtre les désigne en cet endroit par le nom de *fruit* qu'il emploie au singulier à cause de l'unité du genre, qui se divise en plusieurs espèces, ce qui fait qu'on distingue plusieurs fruits.

Il faut répondre au *second,* que les mots de *centième, soixantième* et *trentième* ne désignent pas des actes vertueux de différentes espèces, mais seulement les divers degrés de perfection de la même vertu. Ainsi on dit que

la continence conjugale est représentée par le *trentième* fruit, celle des veuves par le *soixantième* et celle des vierges par le *centième*. Les Pères distinguent encore ces trois sortes de fruits qu'indique l'Evangile d'après les trois degrés de la vertu, et ils établissent ces trois degrés parce qu'en toute chose la perfection peut se considérer dans son principe, son milieu et sa fin.

Il faut répondre au *troisième*, que l'assurance qu'on a de n'être pas troublé dans son chagrin est quelque chose d'agréable, et que la foi, bien qu'on la considère comme un fondement, est cependant une dernière fin et une chose agréable parce qu'elle implique la certitude. Aussi la glose (*interl.*) en expliquant ce passage de l'Apôtre dit : La *foi*, c'est-à-dire *la certitude des choses invisibles*.

Il faut répondre au *quatrième*, que, d'après saint Augustin (*Sup. epist. ad Gal.* cap. 5), l'Apôtre n'a pas eu précisément pour but de nous apprendre combien il y a d'œuvres charnelles et de fruits spirituels; mais il a voulu nous montrer de quelle manière il fallait éviter les unes et rechercher les autres. Par conséquent il pourrait se faire qu'il y eût plus ou moins de fruits qu'il n'en a énumérés. Cependant tous les actes des dons et des vertus peuvent rentrer sous un certain rapport dans ceux-ci, en ce sens que toutes les vertus et tous les dons doivent nécessairement ordonner l'esprit de l'une des manières que nous avons déterminées. Ainsi les actes de la sagesse et de tous les autres dons qui se rapportent au bien rentrent dans la charité, la joie et la paix. Mais l'Apôtre a énoncé de préférence ces derniers effets parce qu'ils impliquent plus directement la jouissance des biens ou l'exclusion des maux, ce qui semble de l'essence même du fruit.

ARTICLE IV. — LES FRUITS DE L'ESPRIT-SAINT SONT-ILS CONTRAIRES AUX ŒUVRES DE LA CHAIR (1)?

1. Il semble que les fruits de l'Esprit-Saint ne soient pas contraires aux œuvres de la chair que l'Apôtre énumère (*Gal.* v). Car les contraires appartiennent au même genre. Or, les œuvres de la chair ne reçoivent pas le nom de fruits. Donc les fruits de l'Esprit-Saint ne leur sont pas contraires.

2. Il n'y a qu'une chose qui soit contraire à une autre. Or, l'Apôtre énumère plus d'œuvres de la chair que de fruits de l'esprit. Donc les fruits de l'esprit et les œuvres de la chair ne sont pas contraires.

3. Parmi les fruits de l'esprit, l'Apôtre place d'abord la *charité*, la *joie* et la *paix* auxquelles ne correspondent pas les œuvres de la chair qu'il met en premier lieu et qui sont : la *fornication*, l'*impureté* et l'*impudicité*. Donc les fruits de l'esprit ne sont pas contraires aux œuvres de la chair.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Gal.* v, 17) que *la chair a des désirs contraires à l'esprit et que l'esprit en a de contraires à la chair*.

CONCLUSION. — Les fruits de l'Esprit-Saint sont en général contraires aux œuvres de la chair, quoiqu'il en soit autrement d'après leur nature propre; néanmoins les œuvres de la chair peuvent être rapportées à chacun des fruits de l'Esprit-Saint.

Il faut répondre qu'on peut considérer de deux manières les œuvres de la chair et les fruits de l'Esprit-Saint. 1° On peut les considérer d'une manière générale, et en ce sens les fruits de l'Esprit-Saint sont contraires à ceux de la chair. Car l'Esprit-Saint porte l'esprit de l'homme vers ce qui est conforme ou plutôt vers ce qui est supérieur à la raison, tandis que l'appétit de la chair ou l'appétit sensitif l'attire vers les biens sensibles qui sont au-des-

(1) Il ne s'agit pas ici de l'appétit considéré en lui-même, car l'Apôtre dit lui-même (*Eph.* v) : *Nemo unquam carnem suam odio habuit, sed fovet et nutrit eam.* Il s'agit seulement de l'appétit sensitif qui porte l'homme vers les choses sensibles, contrairement à la raison qui l'élève au-dessus. C'est cette opposition qui constitue leur lutte : *Colluctatio spiritus adversus carnem.*

sous de lui. Ainsi comme dans l'ordre naturel le mouvement d'en haut est contraire au mouvement d'en bas, de même dans la vie humaine les œuvres de la chair sont contraires aux fruits de l'esprit. 2° On peut considérer en particulier et d'après leur propre nature chacun des fruits spirituels et chacune des œuvres charnelles que l'Apôtre énumère; sous ce rapport il n'est pas nécessaire que l'un soit opposé à l'autre, parce que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'Apôtre n'a pas eu l'intention d'énumérer toutes les œuvres spirituelles, ni toutes les œuvres charnelles. Cependant saint Augustin (*loc. cit.*), dans l'explication qu'il donne de ce passage de saint Paul, établit entre les fruits et les œuvres un certain rapprochement, et il oppose à chaque œuvre charnelle un des fruits de l'Esprit-Saint. Ainsi à la *fornication* qui est l'amour ou le désir de satisfaire ses passions sensuelles en dehors du mariage, il oppose la *charité* qui unit l'âme à Dieu en qui réside la vraie chasteté; à *l'impureté* qui est la conséquence de tous les désordres de la fornication il oppose la *joie* de la tranquillité qui résulte de la charité. Il fait contraster avec la *paix* la *servitude des idoles*, par laquelle on fait la guerre contre l'Evangile de Dieu. Aux *vengeances*, aux *inimitiés*, aux *disputes*, aux *animosités*, aux *jalousies*, et aux *dissensions*, il oppose la *longanimité* qui nous fait supporter les maux des hommes avec lesquels nous vivons; la *bienfaisance* qui nous porte à les soigner, et la *bonté* qui est cause que nous leur pardonnons. Aux *hérésies* il oppose la *foi;* à la *jalousie* la *douceur;* à l'*amour excessif du boire et du manger* la *continence*.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce qui procède d'un arbre contrairement à sa nature n'est pas un fruit, mais c'est plutôt une corruption. Et comme les œuvres des vertus sont de même nature que la raison, tandis que les œuvres des vices lui sont contraires, il s'ensuit que les actions vertueuses reçoivent le nom de fruits, mais qu'il n'en est pas de même des actions vicieuses.

Il faut répondre au *second*, que le bien ne se fait que d'une seule façon (1), tandis que le mal peut se faire de beaucoup de manières (2), comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). C'est ce qui fait qu'il y a plusieurs vices opposés à une même vertu. Par conséquent il n'est pas étonnant que l'on compte plus d'actions charnelles que de fruits spirituels.

La réponse au *troisième* argument est par là même évidente.

QUESTION LXXI.

DES VICES ET DES PÉCHÉS CONSIDÉRÉS EN EUX-MÊMES.

Après avoir parlé des vertus nous avons à nous occuper des vices et des péchés. — A ce sujet il y a six choses à considérer : Il faut examiner 1° les vices et les péchés en eux-mêmes; 2° leur distinction; 3° le rapport qu'ils ont entre eux; 4° le sujet du péché; 5° sa cause; 6° son effet. — Touchant le vice et le péché considérés en eux-mêmes six questions se présentent : 1° Le vice est-il contraire à la vertu ? — 2° Le vice est-il contre nature ? — 3° Ce qu'il y a de pire est-ce le vice ou l'acte vicieux ? — 4° L'acte vicieux peut-il exister simultanément avec la vertu ? — 5° Dans tout péché y a-t-il un acte ? — 6° De la définition du péché que donne saint Augustin dans son livre contre Fauste (*Cont. Faust.* lib. XXII) quand il dit : *que le péché est une parole, une action ou un désir contraire à la loi éternelle.*

(1) Parce que le bien n'existe qu'autant qu'il est conforme à la règle.

(2) Car il y a bien des manières de s'écarter de la droite voie.

ARTICLE I. — LE VICE EST-IL CONTRAIRE A LA VERTU (1)?

1. Il semble que le vice ne soit pas contraire à la vertu. Car il n'y a qu'une chose qui soit contraire à une autre, comme le prouve Aristote (*Met.* lib. x, text. 17). Or, le péché et la malice sont contraires à la vertu. Donc le vice ne lui est pas contraire, puisque l'on donne le nom de vice à la mauvaise disposition des membres corporels ou de toute autre chose.

2. La vertu désigne une certaine perfection de la puissance, tandis que le vice n'indique rien qui appartienne à la puissance. Donc le vice n'est pas contraire à la vertu.

3. Cicéron dit (*De Tusc. quæst.* lib. iv) que la vertu est comme la santé de l'âme. Or, la peine ou la maladie est opposée à la santé plus que le vice. Donc le vice n'est pas contraire à la vertu.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De perf. just.* cap. 2) que le vice est une qualité qui rend l'âme mauvaise, tandis que la vertu est une qualité qui rend bon celui qui la possède, comme nous l'avons prouvé (quest. LV, art. 3 et 4). Donc le vice est contraire à la vertu.

CONCLUSION. — Le péché est contraire à la vertu selon qu'elle se rapporte au bien; la malice lui est opposée si on la considère comme une certaine bonté, mais le vice lui est contraire selon sa propre essence.

Il faut répondre que nous pouvons considérer deux choses à l'égard de la vertu, l'essence même de la vertu et l'objet auquel elle se rapporte. L'essence de la vertu peut se considérer directement, et on peut considérer ce qui en est la conséquence. La vertu implique directement une certaine disposition dans celui qui se conduit conformément à sa nature. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Phys.* lib. vii, text. 17) que la vertu est la disposition de l'être parfait à ce qu'il y a de mieux, et par le mot parfait on entend l'être disposé conformément à sa nature (2). Si on considère la vertu dans ce qui en est la conséquence, il résulte de là que c'est une certaine bonté. Car la bonté d'une chose consiste en ce qu'elle est bien disposée selon le mode de sa nature. De plus l'objet auquel la vertu se rapporte est l'acte bon (3), comme nous l'avons prouvé (quest. LV, art. 3, et quest. LVI, art. 3). D'après cela il y a trois choses qui sont opposées à la vertu. La première est le *péché*, qui lui est opposé relativement à l'objet auquel elle se rapporte; car on donne le nom de péché proprement dit à tout acte désordonné, comme un acte de vertu est un acte bien ordonné et bien réglé. En second lieu, la *malice* lui est opposée relativement à la conséquence qui découle de son essence et qui est la bonté. Mais si on la considère directement dans ce qui est de son essence, le *vice* lui est contraire. Car le vice d'une chose quelle qu'elle soit paraît provenir de ce qu'elle n'est pas disposée comme il convient à sa nature. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De lib. arb.* lib. iii, cap. 4) : Appelez vice tout ce que vous voyez qui manque à la perfection de la nature.

Il faut répondre au *premier* argument, que ces trois choses ne sont pas contraires à la vertu sous le même rapport; le péché lui est contraire quand on la considère comme la puissance productive du bien; la malice quand on la prend pour la bonté, mais le vice lui est contraire à proprement parler, c'est-à-dire quand on la considère comme vertu.

(1) Il est dit dans l'Ecriture (Is. v) : *Væ, qui dicitis malum bonum et bonum malum : qui ponitis lucem tenebras et tenebras lucem.*

(2) Dans l'homme cette perfection n'est pas autre chose que la conformité de ses actions avec la droite raison, parce que sa nature est celle d'un être raisonnable.

(3) L'acte n'est bon dans cette circonstance qu'autant qu'il est raisonnable.

Il faut répondre au *second*, que la vertu n'implique pas seulement la perfection de la puissance qui est le principe de l'action; mais elle implique encore une bonne disposition de la part de celui qui est vertueux; parce que tout être agit selon qu'il est en acte. Il est donc nécessaire que l'être qui doit faire le bien soit convenablement disposé en soi. C'est ainsi que le vice est contraire à la vertu.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit Cicéron (*Tusc. quæst.* lib. IV), les maladies et les indispositions (*ægrotatio*) sont des parties du vice. Car dans le corps on appelle *maladie* (*morbus*) la corruption du corps entier, comme la fièvre ou toute autre chose semblable; on donne le nom d'*indisposition* (*ægrotatio*) à la maladie quand elle est accompagnée d'un certain affaiblissement, et enfin on se sert du mot *vice* quand les parties du corps ne s'accordent pas entre elles. Quoique dans le corps la maladie existe quelquefois sans l'indisposition, puisqu'on peut souffrir intérieurement sans être pour cela empêché de vaquer extérieurement à ses travaux ordinaires, cependant à l'égard de l'esprit, comme Cicéron le remarque lui-même, on ne peut séparer ces deux choses que par la pensée. En effet quand on est intérieurement mal disposé et qu'on a une affection déréglée, il est nécessaire que l'on soit moins apte à faire ce qui est de devoir. Car on connaît l'arbre par ses fruits, c'est-à-dire l'homme par ses œuvres, comme le dit l'Evangile (Matth. XII). Or, d'après Cicéron lui-même, le vice de l'âme est une habitude ou une affection qui varie pendant toute la vie et qui est toujours en désaccord avec elle-même : ce qui existe sans maladie ou sans indisposition, quand, par exemple, quelqu'un pèche par faiblesse ou par passion. Par conséquent le mot *vice* a plus d'extension que les mots *maladie* ou *indisposition;* comme la *vertu* se prend dans un sens plus étendu que la *santé*, car la santé est aussi appelée une vertu (*Phys.* lib. VII, text. 17). C'est pourquoi il est plus convenable d'opposer le vice à la vertu que l'indisposition ou la maladie.

ARTICLE II. — LE VICE EST-IL CONTRE NATURE (1)?

1. Il semble que le vice ne soit pas contre nature. Car le vice est contraire à la vertu, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, les vertus ne sont pas produites en nous par la nature, mais elles y sont produites par infusion ou par la réitération accoutumée des mêmes actes, comme nous l'avons vu (quest. LXIII, art. 2 et 3). Donc les vices ne sont pas contre nature.

2. Les choses qui sont contre nature ne peuvent passer en habitudes; ainsi on ne peut habituer la pierre à s'élever en l'air, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 1 *in princ.*). Or, il y a des hommes qui ont l'habitude du vice. Donc le vice n'est pas contre nature.

3. Ce qui est contre nature ne se rencontre pas dans le plus grand nombre de ceux qui possèdent cette nature. Or, on trouve des vices dans la plupart des hommes. Car, comme le dit l'Evangile (Matth. VII, 13) : *Elle est large la voie qui mène à la perdition, et il y en a beaucoup qui la prennent.* Donc le vice n'est pas contre nature.

4. Le péché est au vice ce que l'acte est à l'habitude, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.). Or, saint Augustin définit le péché une parole, une action, ou un désir contraire à la loi de Dieu (*Cont. Faustum*, lib. XXII, cap. 27). Puisque la loi de Dieu est au-dessus de la nature, on doit donc dire que le vice est contraire à la loi plutôt que contraire à la nature.

(1) Il ne s'agit pas ici d'une contrariété absolue, comme si le vice répugnait aux principes essentiels de la nature humaine, mais il s'agit seulement de la disconvenance qui se trouve entre le vice et la nature d'un être raisonnable.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De Lib. arb.* lib. III, cap. 13) : Tout vice, par là même que c'est un vice, est contre nature.

CONCLUSION. — L'homme étant constitué dans son espèce parce qu'il a une âme raisonnable, le vice est contraire à la nature humaine, puisqu'il sort de l'ordre rationnel.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le vice est contraire à la vertu. Or, la vertu d'une chose consistant en ce qu'elle est bien disposée conformément à sa nature, ainsi que nous l'avons vu (*ibid.*), il faut donc que l'on appelle vicieuse toute chose qui a des dispositions contraires à sa nature, et que par conséquent on parte de là pour la blâmer ; car le mot latin *vituperatio* qui signifie blâme paraît tiré du mot *vice* (*vitium*), comme le dit saint Augustin (*De Lib. arb.* lib. III, cap. 14). Mais il est à remarquer que la nature d'une chose consiste principalement dans la forme qui détermine son espèce. Et comme ce qui constitue l'espèce de l'homme c'est son âme raisonnable, il s'ensuit que ce qui est contraire à l'ordre de la raison est, à proprement parler, contraire à la nature humaine, considérée comme telle, tandis que ce qui est conforme à la raison est conforme à la nature même de l'homme. D'ailleurs le bien de l'homme, d'après saint Denis (*De div. nom.* cap. 4), consiste dans la conformité de l'homme avec la raison, et le mal de l'homme provient de son opposition avec la raison. Par conséquent la vertu humaine qui constitue la bonté de l'homme et de ses œuvres est conforme à la nature de l'homme selon qu'elle est conforme à la raison, et le vice est contraire à cette même nature selon qu'il est contraire à la raison.

Il faut répondre au *premier* argument, que les vertus, quoiqu'elles ne soient pas produites par la nature dans leur état de perfection, cependant nous portent à ce qui est conforme à la nature, c'est-à-dire conforme à la raison (1). Car Cicéron dit (*Rhet.* lib. II *De invent.*) que la vertu est une sorte d'habitude naturelle conforme à la raison. C'est dans ce sens qu'on dit que la vertu est conforme à la nature et que par opposition on entend que le vice lui est contraire.

Il faut répondre au *second*, qu'Aristote parle en cet endroit des choses qui sont contre nature, selon qu'elles sont opposées aux effets qui en procèdent (2), mais il n'en parle pas selon qu'elles sont opposées à celles qui lui sont conformes (3), dans le sens qu'on dit que les vertus sont conformes à la nature, parce qu'elles nous portent à faire des actes qui sont en harmonie avec elle.

Il faut répondre au *troisième*, que dans l'homme il y a deux sortes de nature, la nature raisonnable et la nature sensitive. L'homme étant conduit par les opérations des sens à la raison, il arrive qu'il y en a plus qui suivent les penchants de la nature sensitive qu'il n'y en a qui suivent l'ordre de la raison. Car il y en a plus qui commencent une chose qu'il n'y en a qui la mènent à sa perfection. Or, les vices et les péchés dans l'homme proviennent de ce qu'il suit le penchant de sa nature sensitive contrairement à l'ordre de la raison.

Il faut répondre au *quatrième*, que tout ce qui est contraire à la nature d'un objet d'art, est aussi contraire à la nature de l'art d'après lequel cet objet a été produit. Or, la loi éternelle est à l'ordre de la raison humaine ce

(1) L'homme est naturellement corruptible par rapport à la matière dont il est composé, mais il ne l'est pas par rapport à la forme, qui est l'âme raisonnable ; il ne se corrompt qu'en agissant contre elle.

(2) Comme le mouvement d'une pierre qu'on jette en l'air.

(3) Il ne parle pas des êtres libres qui peuvent résister à l'inclination de leur nature.

que l'art est à l'objet que l'artisan produit. Par conséquent le vice et le péché sont contraires à la loi éternelle pour la même raison qu'ils sont contraires à l'ordre de la raison humaine. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De Lib. arb.* lib. III, cap. 6) que tous les êtres tiennent de Dieu ce qu'ils sont naturellement et qu'ils sont vicieux en raison de ce qu'ils s'éloignent de l'art d'après lequel ils ont été faits.

ARTICLE III. — LE VICE EST-IL PIRE QUE L'ACTE VICIEUX (1)?

1. Il semble que le vice, qui est une habitude mauvaise, soit pire que le péché qui est un acte mauvais. Car comme le bien est meilleur à mesure qu'il a plus de durée, de même le mal devient pire selon qu'il dure plus longtemps. Or, une habitude vicieuse a plus de durée qu'un acte vicieux qui ne fait que passer. Donc une habitude vicieuse est pire qu'un mauvais acte.

2. On doit fuir plusieurs maux avec plus d'empressement qu'un seul. Or, une habitude mauvaise est virtuellement cause d'une multitude d'actes mauvais aussi. Donc une habitude vicieuse est pire qu'un acte vicieux.

3. La cause l'emporte sur l'effet. Or, l'habitude complète l'acte en bonté aussi bien qu'en malice. Donc l'habitude l'emporte sur l'acte en bonté et en malice.

Mais c'est le *contraire*. On punit avec justice quelqu'un pour un acte vicieux, mais non pour une habitude vicieuse quand elle ne passe pas à l'acte. Donc l'acte vicieux est pire que l'habitude.

CONCLUSION. — Puisqu'on dit qu'une habitude est bonne ou mauvaise en raison de la bonté ou de la malice de l'acte, c'est-à-dire selon qu'elle porte à un acte bon ou mauvais, il s'ensuit qu'absolument parlant les actes mauvais sont pires que les mauvaises habitudes.

Il faut répondre que l'habitude tient le milieu entre la puissance et l'acte. Or, il est évident qu'en bien comme en mal l'acte l'emporte sur la puissance, comme le dit Aristote (*Met.* lib. IX, text. 19); car il est mieux de bien agir que de pouvoir bien agir; de même il est plus blâmable de mal agir que de pouvoir le faire. D'où il résulte qu'en bonté et en malice l'habitude tient le milieu entre la puissance et l'acte, de telle sorte que comme l'habitude bonne ou mauvaise l'emporte en bonté ou en malice sur la puissance, de même elle est inférieure à l'acte. Ce qui est d'ailleurs manifeste, parce qu'on ne dit d'une habitude qu'elle est bonne ou mauvaise qu'autant qu'elle nous porte à un bon ou à un mauvais acte. D'où il suit que c'est la bonté ou la malice de l'acte qui décide de la bonté ou de la malice de l'habitude. Par conséquent l'acte l'emporte en bonté ou en malice sur l'habitude, parce que ce qui décide du caractère d'une chose possède ce caractère plus éminemment qu'elle.

Il faut répondre au *premier* argument, que rien n'empêche qu'une chose ne soit absolument supérieure à une autre et qu'elle lui soit inférieure sous un rapport. Car on juge qu'une chose est absolument supérieure à une autre quand on les considère toutes deux dans ce qui leur est essentiel, et on dit qu'elle lui est supérieure sous un rapport quand on les considère dans ce qui leur est accidentel. Or, nous avons prouvé (*in corp. art.*) d'après la nature même de l'acte et de l'habitude que l'acte l'emporte en bonté et en malice sur l'habitude. Mais si l'habitude a plus de durée que l'acte, ceci provient de ce que l'un et l'autre se trouvent dans une nature qui ne peut toujours agir, et dont l'action consiste dans un mouvement transitoire ou passager. Ainsi l'acte l'emporte d'une manière absolue en

(1) L'Ecriture indique que l'acte est pire que l'habitude par ces paroles (*Eccles.* XXXI) : *Qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit.*

bonté et en malice, tandis que l'habitude l'emporte sous un rapport (1).

Il faut répondre au *second*, que l'habitude ne suppose pas absolument plusieurs actes, elle ne les suppose que sous un rapport, c'est-à-dire virtuellement. Par conséquent on ne peut pas conclure de là que l'habitude l'emporte absolument (2) sur l'acte en bonté et en malice.

Il faut répondre au *troisième*, que l'habitude est la cause de l'acte en ce sens qu'elle en est la cause efficiente, mais l'acte est la cause de l'habitude à titre de cause finale, puisque c'est lui qui détermine sa bonté et sa malice. C'est pourquoi l'acte l'emporte sur l'habitude en bonté et en malice.

ARTICLE IV. — LE PÉCHÉ PEUT-IL EXISTER SIMULTANÉMENT AVEC LA VERTU?

1. Il semble qu'un acte vicieux ou le péché ne puisse pas exister simultanément avec la vertu. Car les contraires ne peuvent exister simultanément dans le même sujet. Or, le péché est en un sens contraire à la vertu, comme nous l'avons dit (art. 1). Donc le péché ne peut exister simultanément avec elle.

2. Le péché est pire que le vice, c'est-à-dire l'acte mauvais est pire qu'une habitude mauvaise. Or, le vice ne peut exister simultanément avec la vertu dans le même sujet. Donc le péché ne peut pas exister non plus.

3. Comme le péché existe dans les choses volontaires, de même il se rencontre dans les choses naturelles, ainsi que le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 82). Or, le péché n'a jamais lieu dans l'ordre de la nature que par suite d'une corruption quelconque de la vertu naturelle ; ainsi les monstres résultent de la corruption de l'un des principes qui concourent à les produire, selon la remarque d'Aristote (*Phys.* lib. II). Donc dans les choses volontaires le péché n'a lieu que par suite de la corruption de la vertu de l'âme. Par conséquent le péché et la vertu ne peuvent exister dans le même sujet.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. II, cap. 2 et 3) que la vertu est engendrée et corrompue par les contraires. Or, un acte vertueux ne produit pas la vertu, comme nous l'avons vu (quest. LI, art. 3). Donc un acte vicieux ou un péché ne la détruit pas non plus ; par conséquent le péché et la vertu peuvent exister simultanément dans le même sujet.

CONCLUSION. — Le péché mortel ne peut pas exister simultanément avec les vertus infuses comme avec les vertus acquises, mais le péché véniel peut exister avec les unes et les autres.

Il faut répondre que le péché est à la vertu ce que l'acte mauvais est à une mauvaise habitude. Or, l'habitude n'est pas dans l'âme ce que la forme est dans les choses naturelles. Car la forme naturelle produit nécessairement une action qui est d'accord avec elle. Par conséquent une forme naturelle ne peut exister simultanément avec l'acte d'une forme qui lui est contraire. Ainsi l'action du refroidissement est incompatible avec la chaleur, et le feu est également incompatible avec le mouvement de haut en bas, à moins qu'il ne soit soumis à l'action violente d'un principe extérieur. Mais l'habitude n'opère pas dans l'âme nécessairement ; l'homme en fait usage quand il veut. Ainsi l'homme peut avoir en lui-même une habitude et ne pas s'en servir ; il peut même faire un acte qui lui soit contraire. Par conséquent l'homme vertueux peut faire un péché. Or, le péché comparé à la vertu elle-même considérée comme une habitude ne peut la corrompre, si on ne le commet qu'une fois. Car comme il ne suffit pas d'un acte pour produire une habitude, de même ce n'est pas assez d'un acte pour la corrom-

(1) L'habitude l'emporte accidentellement sur l'acte, non-seulement parce qu'elle a plus de durée, mais encore parce qu'un vice est la cause d'une foule de péchés.

(2) On peut en conclure seulement qu'elle l'emporte accidentellement.

pre, comme nous l'avons dit (quest. LXIII, art. 2 ad 2). Mais si on compare le péché à la cause des vertus, il peut se faire qu'il y ait des vertus qu'un seul péché détruise. Car tout péché mortel est contraire à la charité qui est la racine de toutes les vertus infuses, en tant que vertus (1). C'est pourquoi la charité étant détruite par un seul péché mortel, toutes les vertus infuses, en tant que vertus, sont aussi par là même détruites. Ce qui est vrai également de la foi et de l'espérance dont le péché mortel dégrade les habitudes et qui cessent ainsi d'être des vertus. Mais le péché véniel qui n'est pas contraire à la charité ne la détruit pas, et par conséquent il ne détruit pas non plus les autres vertus. Quant aux vertus acquises, elles ne sont pas détruites par l'acte d'un seul péché quel qu'il soit. Ainsi le péché mortel ne peut pas exister simultanément avec les vertus infuses, mais il est compatible avec les vertus acquises; tandis que le péché véniel peut simultanément exister avec les vertus infuses et les vertus acquises (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que le péché n'est pas contraire à la vertu considérée en elle-même, mais il est contraire à ses actes. C'est pourquoi le péché est incompatible avec l'acte de la vertu, tandis qu'il ne l'est pas avec l'habitude.

Il faut répondre au *second*, que le vice est directement contraire à la vertu, comme le péché l'est à l'acte vertueux; c'est pourquoi le vice exclut la vertu comme le péché exclut l'acte vertueux.

Il faut répondre au *troisième*, que les vertus naturelles agissent nécessairement (3). C'est pour cette raison que tant que la vertu existe dans son intégrité, le péché ne peut jamais avoir lieu actuellement. Mais les vertus de l'âme ne produisent pas leurs actes nécessairement; par conséquent il n'y a pas de parité.

ARTICLE V. — DANS TOUT PÉCHÉ Y A-T-IL UN ACTE?

1. Il semble que dans tout péché il y ait un acte. Car le péché est au vice ce que le mérite est à la vertu. Or, il ne peut pas y avoir de mérite sans un acte quelconque. Donc il ne peut pas non plus y avoir de péché.

2. Saint Augustin dit (*De lib. arb.* lib. III, cap. 18, et *De ver. Relig.* cap. 14) que tout péché est tellement volontaire que quand il n'a pas ce caractère ce n'est pas un péché. Or, une chose ne peut être volontaire que par l'acte de la volonté. Donc dans tout péché il y a un acte.

3. Si le péché existait sans un acte quelconque, il s'ensuivrait que l'on pécherait par là même qu'on cesserait de faire ce que l'on doit faire. Or, il y a des individus qui cessent continuellement de faire ce qu'ils doivent; ce sont ceux qui ne remplissent jamais leur devoir. Il résulterait de là que ces individus pécheraient continuellement, ce qui est faux. Donc il n'y a pas de péché sans acte.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jacques dit (Jac. IV, 17) : *Celui qui sait le bien qu'il doit faire, s'il ne le fait pas, pèche*. Or, l'abstention n'implique pas d'acte. Donc le péché peut exister sans acte.

CONCLUSION. — Puisque le péché d'omission résulte quelquefois par accident et sans intention de la cause ou de l'occasion qui se présente, et qu'on ne doit pas juger des choses d'après ce qui se rapporte à elles accidentellement, on peut dire avec plus de vérité que le péché peut exister absolument sans acte.

Il faut répondre que cette question se rapporte principalement au péché

(1) *Si hoc egero, mors mihi est* (*Deut.* XIII).

(2) Quoique d'ailleurs il ne leur soit pas conforme et qu'il les affaiblisse.

(3) La pierre se porte nécessairement vers le centre de la terre.

d'omission sur lequel les sentiments sont partagés. Car il y en a qui disent que dans tout péché d'omission il y a un acte intérieur ou extérieur. Par exemple, l'acte est intérieur lorsque quelqu'un ne veut pas aller à l'église quand il est tenu d'y aller; et il est extérieur lorsqu'au moment où une personne est tenue d'aller à l'église elle se livre à des occupations qui l'empêchent d'y aller; ce qui semble revenir au même. Car celui qui veut faire une chose qui est incompatible avec une autre, veut conséquemment s'abstenir de cette dernière, à moins qu'il ne remarque pas qu'en voulant l'une il est dans l'impossibilité de faire l'autre, et dans ce cas il pourrait pécher par ignorance. D'autres prétendent que pour le péché d'omission il n'est pas nécessaire qu'il y ait un acte; car ce péché consiste uniquement à ne pas faire ce qu'on est tenu de faire. — Ces deux sentiments sont vrais sous certain rapport. Car si dans le péché d'omission on ne comprend que ce qui appartient absolument à l'essence du péché, alors tantôt ce péché est accompagné d'un acte intérieur, comme quand on veut ne pas aller à l'église, tantôt il n'est accompagné ni d'acte intérieur, ni d'acte extérieur, comme quand à l'heure où l'on est tenu d'aller à l'église, on ne pense ni à y aller, ni à n'y pas aller (1). Mais si dans le péché d'omission on comprend les causes ou les occasions qui le font commettre, il est nécessaire qu'il y ait dans ce péché un acte quelconque. Car il n'y a péché d'omission que quand quelqu'un omet ce qu'il peut faire et ne pas faire. Et pour que quelqu'un soit porté à ne pas faire ce qu'il peut faire et ne pas faire, cela ne provient que d'une cause ou d'une occasion antérieure ou concomitante. Si cette cause n'est pas au pouvoir de l'homme, l'omission n'est pas un péché, comme quand quelqu'un par suite d'une infirmité manque d'aller à l'église. Si la cause ou l'occasion de l'omission est dépendante de la volonté, l'omission est un péché. Alors il faut toujours que cette cause, en tant que volontaire, produise un acte, ne serait-ce qu'un acte intérieur de la volonté. Cet acte se rapporte quelquefois directement à l'omission elle-même, par exemple quand on ne veut pas aller à l'église pour s'en éviter la peine. Dans ce cas cet acte appartient par lui-même à l'omission. Car la volition de toute espèce de péché appartient par elle-même au péché, par là même que le volontaire est de l'essence du péché. D'autres fois l'acte de la volonté se porte directement vers un autre objet qui empêche l'homme d'accomplir son devoir, soit que la chose vers laquelle la volonté se porte se trouve jointe à l'omission (2), comme quand on veut jouer au moment où l'on devrait aller à l'église; soit qu'elle ait été antérieure (3), comme quand on veut veiller longtemps le soir, d'où il arrive qu'on ne va pas à l'église à l'heure des matines. Dans ce cas l'acte intérieur se rapporte accidentellement à l'omission; parce que l'omission en résulte, sans qu'il y ait eu intention, comme on le voit (*Phys.* lib. II, text. 49, 50 et seq.). D'où il est manifeste qu'alors le péché d'omission est accompagné ou précédé d'un acte quelconque qui ne se rapporte cependant à lui qu'accidentellement. Mais comme on doit juger des choses d'a-

(1) Il peut y avoir néanmoins péché dans cette circonstance, parce que cette omission peut provenir d'un oubli ou d'une négligence coupable. Mais alors on comprend nécessairement dans le péché d'omission la cause ou l'occasion qui l'a fait commettre. C'est pourquoi on peut dire, à proprement parler, qu'il n'y a pas de péché d'omission sans un acte de la volonté.

(2) Alors elle est concomitante. Dans ce cas l'acte qui empêche l'accomplissement du précepte, bien qu'il soit honnête en lui-même, devient mauvais parce qu'il n'est pas fait dans les circonstances voulues.

(3) Cet acte est également coupable si l'on a prévu qu'en prolongeant sa veillée on manquerait à la messe. Mais les actes qui accompagnent l'omission sans y contribuer ne deviennent pas répréhensibles, s'ils ne sont pas naturellement mauvais, et l'omission n'en est ni plus ni moins grave.

près ce qu'elles sont par elles-mêmes et non d'après ce qu'elles sont par accident, il est plus vrai de dire qu'il y a des péchés qui peuvent exister absolument sans acte; autrement les actes et les occasions circonstancielles appartiendraient à l'essence des autres péchés actuels.

Il faut répondre au *premier* argument, que le bien requiert plus de choses que le mal, parce que le bien provient d'une cause totale et entière, tandis que le mal résulte de chaque défaut en particulier, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). C'est pourquoi il peut y avoir péché soit qu'on fasse ce qu'on ne doit pas, soit que l'on ne fasse pas ce que l'on doit. Mais il ne peut y avoir de mérite qu'autant qu'on fait volontairement ce qu'on doit. C'est pour cette raison que le mérite ne peut pas exister sans l'acte, tandis que le péché peut exister sans cela.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit qu'une chose est volontaire non-seulement parce qu'elle appartient à l'acte de la volonté, mais parce qu'il est en notre pouvoir de la faire ou de ne pas la faire, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 5). Par conséquent le non-vouloir peut être appelé volontaire, parce qu'il est au pouvoir de l'homme de vouloir et de ne pas vouloir.

Il faut répondre au *troisième*, que le péché d'omission est contraire au précepte affirmatif qui oblige toujours, mais non pas à toujours (1). C'est pourquoi en cessant d'agir on ne pèche que pour le temps où le précepte affirmatif oblige.

ARTICLE VI. — EST-IL CONVENABLE DE DÉFINIR LE PÉCHÉ, UNE PAROLE, UNE ACTION, OU UN DÉSIR CONTRAIRE A LA LOI ÉTERNELLE (2)?

1. Il semble qu'on définisse mal le péché quand on dit que *c'est une parole, une action ou un désir contraire à la loi éternelle.* Car ces trois mots : *parole, action, désir,* impliquent un acte quelconque, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc cette définition n'embrasse pas toute espèce de péché.

2. Saint Augustin dit (*Lib. de duabus anim.* cap. 11 et cap. 12) : Le péché est la volonté de retenir ou d'acquérir ce que la justice défend. Or, la volonté est comprise dans la concupiscence, selon que la concupiscence prise dans un sens large renferme toute espèce d'appétit. Donc il aurait suffi de dire : le péché est un désir contraire à la loi éternelle, et il ne fallait pas ajouter que c'est une parole ou une action.

3. Le péché consiste, à proprement parler, à se détourner de sa fin. Car le bien et le mal se considèrent principalement par rapport à la fin, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. I, art. 3, et quest. XVIII, art. 4 et 6). De là saint Augustin (*De lib. arb.* lib. I, cap. ult.) définit le péché par rapport à la fin en disant que pécher n'est rien autre chose que de négliger les biens éternels pour rechercher les biens temporels. Et ailleurs (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 30) il dit que toute la méchanceté de l'homme consiste à user des choses dont il doit jouir et à jouir de celles dont il doit user. Or, dans la définition précédente il n'est fait aucune mention de l'éloignement de l'homme par rapport à sa fin légitime. Donc cette définition est incomplète.

(1) *Obligat semper, non ad semper,* porte le texte, c'est-à-dire que le précepte affirmatif ne nous permet jamais de faire le contraire de ce qu'il commande (*obligat semper*), mais il ne nous oblige pas de le pratiquer à toute heure (*non obligat ad semper*). Il n'est obligatoire que pour des temps déterminés.

(2) Saint Ambroise définit le péché une transgression de la loi de Dieu (*De Par.* cap. VIII); la définition de saint Augustin revient à celle-là, mais elle exprime mieux ce qu'il y a de matériel dans le péché.

4. On dit qu'une chose est défendue parce qu'elle est contraire à la loi. Or, tous les péchés ne sont pas mauvais, parce qu'ils sont défendus, mais il y en a qui sont défendus, parce qu'ils sont mauvais. Donc dans la définition générale du péché il ne fallait pas mettre qu'il est *contraire à la loi de Dieu.*

5. Le péché signifie un mauvais acte de l'homme, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1 huj. quæst.). Or, le mal de l'homme c'est ce qui est contraire à la raison, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Donc on aurait dû dire que le péché est contraire à la raison plutôt que contraire à la loi éternelle.

Mais c'est le *contraire.* Cette définition est celle de saint Augustin (*Cont. Faust.* lib. XXII, cap. 27), et l'autorité de ce père suffit pour l'établir.

CONCLUSION. — Le péché n'étant rien autre chose qu'un acte humain mauvais, saint Augustin l'a bien défini en disant que c'est une parole, une action ou un désir contraire à la loi éternelle.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), le péché n'est rien autre chose qu'un acte humain mauvais. Or, un acte est humain parce qu'il est volontaire, comme nous l'avons prouvé (quest. I, art. 1), soit qu'il soit volontaire parce qu'il émane de la volonté, comme vouloir ou choisir; soit qu'il soit commandé par la volonté, comme les actes extérieurs tels que la parole ou l'action. L'acte humain est mauvais par là même qu'il n'a pas la mesure qu'il devrait avoir. Or, la mesure d'une chose se considère toujours par rapport à une règle, et du moment où elle s'écarte de cette règle elle est vicieuse. Il y a pour la volonté humaine deux sortes de règles : l'une qui est prochaine et de même nature qu'elle, c'est la raison humaine; l'autre qui lui est supérieure et qu'on appelle la loi éternelle, qui est en quelque sorte la raison divine. C'est pour ce motif que dans la définition du péché saint Augustin fait entrer deux choses: l'une qui appartient à la substance de l'acte humain qui est ce qu'il y a de matériel dans le péché, et il la désigne par ces mots : *parole, action,* ou *désir* (1); l'autre qui se rapporte à l'essence même du mal et qui est en quelque sorte ce qu'il y a de formel dans le péché, et c'est ce qu'il indique en ajoutant : *contraire à la loi éternelle.*

Il faut répondre au *premier* argument, que l'affirmation et la négation se ramènent au même genre, comme en Dieu l'*engendré* et le *non-engendré* à la relation, d'après ce que dit saint Augustin (*De Trin.* lib. V, cap. 6 et 7). C'est pourquoi il faut prendre pour une même chose ce qu'on dit et ce qu'on ne dit pas, ce qu'on fait et ce qu'on ne fait pas (2).

Il faut répondre au *second,* que la première cause du péché consiste dans la volonté qui commande tous les actes volontaires, les seuls qui puissent être des péchés. C'est pourquoi saint Augustin définit quelquefois le péché exclusivement d'après la volonté. Mais comme les actes extérieurs appartiennent à la substance du péché, puisqu'ils sont mauvais en eux-mêmes, comme nous l'avons dit (*in corp. art.* et quest. XX), il a été nécessaire de mettre dans la définition du péché quelque chose qui appartînt aux actes extérieurs (3).

Il faut répondre au *troisième,* que la loi éternelle ordonne principalement et avant tout l'homme à l'égard de sa fin, et par conséquent elle le dispose

(1) Ces trois mots correspondent aux trois sortes de péchés qu'on appelle *peccata cordis, oris* et *operis,* pensées, paroles et œuvres.

(2) Les péchés d'omission sont donc par là même compris dans cette définition. Il en est de même du péché originel si on le considère comme un acte que nous avons produit par la volonté d'un autre qui nous est propre d'une certaine manière.

(3) C'était aussi utile pour écarter l'opinion de ceux qui supposaient que les actes extérieurs n'étaient pas des péchés. Les juifs croyaient le contraire et ne regardaient pas comme coupables les actes intérieurs. Mais Jésus-Christ a lui-même

bien relativement aux moyens. C'est pourquoi en disant : *contraire à la loi éternelle;* ces mots indiquent l'éloignement de l'homme pour sa fin et tous les autres déréglements que le péché implique.

Il faut répondre au *quatrième,* que quand on dit que tout péché n'est pas un mal parce qu'il est défendu, on entend cela de la défense portée par le droit positif. Mais si on le rapporte au droit naturel qui est contenu primitivement dans la loi éternelle et secondairement dans le jugement naturel de la raison humaine, alors tout péché est mal parce qu'il est défendu; car par là même que c'est une chose déréglée il répugne au droit naturel (1).

Il faut répondre au *cinquième,* que les théologiens considèrent surtout le péché comme une offense contre Dieu, tandis que les philosophes le considèrent au point de vue de la morale comme contraire à la raison. C'est pourquoi il est mieux de dire avec saint Augustin que le péché est contraire à la loi éternelle que de dire qu'il est contraire à la raison; surtout quand on observe que la loi éternelle est notre guide à l'égard de beaucoup de choses qui surpassent la raison humaine, par exemple à l'égard de tout ce qui est de foi.

QUESTION LXXII.

DE LA DISTINCTION DES PÉCHÉS.

Après avoir parlé des vices et des péchés considérés en eux-mêmes, nous avons à nous occuper de leur distinction. — A cet égard neuf questions se présentent : 1° Les péchés se distinguent-ils spécifiquement d'après leurs objets? — 2° De la distinction des péchés spirituels et des péchés charnels. — 3° Distingue-t-on les péchés d'après leurs causes? — 4° Les distingue-t-on d'après les êtres contre lesquels on les commet? — 5° Les distingue-t-on d'après la diversité de la peine? — 6° Distingue-t-on les péchés d'omission des péchés de commission? — 7° Les distingue-t-on d'après les différentes sources d'où ils procèdent? — 8° Les distingue-t-on d'après l'excès et le défaut? — 9° Les distingue-t-on d'après la diversité des circonstances?

ARTICLE I. — LES PÉCHÉS DIFFÈRENT-ILS SPÉCIFIQUEMENT D'APRÈS LEURS OBJETS (2)?

1. Il semble que les péchés ne diffèrent pas spécifiquement d'après leurs objets. Car on dit que les actes humains sont bons ou mauvais principalement en raison de leur rapport avec la fin, comme nous l'avons prouvé (quest. I, art. 3, et quest. XVIII, art. 4 et 6). Par conséquent, puisque le péché n'est rien autre chose qu'un acte humain mauvais, ainsi que nous l'avons dit (quest. préc. art. 1), il semble que les péchés doivent se distinguer spécifiquement d'après leurs fins plutôt que d'après leurs objets.

2. Le mal étant une privation se distingue spécifiquement selon les différentes espèces des contraires. Or, le péché est un mal dans le genre des actes humains. Donc les péchés se distinguent spécifiquement plutôt d'après leurs contraires que d'après leurs objets.

3. Si les péchés différaient spécifiquement d'après leurs objets, il serait impossible que la même espèce de péché se rapportât à des objets divers. Or, on trouve des péchés de cette nature, car l'orgueil réside dans les choses

condamné ces deux erreurs (Matth. V) : *Omnis qui irascitur fratri suo reus est judicio. Omnis qui viderit mulierem,* etc.

(1) Il n'y a donc pas de péché purement philosophique, c'est-à-dire qui n'attaque que la raison sans offenser Dieu.

(2) Le sentiment que saint Thomas expose ici est soutenu par tous les thomistes et par plusieurs autres théologiens; mais il y en a d'autres qui tirent cette distinction spécifique de la distinction des vertus ou des préceptes auxquels les péchés sont opposés.

spirituelles aussi bien que dans les choses corporelles, comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. xxxiv, cap. 18), et l'avarice porte également sur des choses de divers genres. Donc les péchés ne se distinguent pas spécifiquement d'après leurs objets.

Mais c'est le *contraire*. Le péché est une parole, une action ou un désir contraire à la loi de Dieu. Or, les paroles, les actions ou les désirs se distinguent spécifiquement d'après la diversité des objets, puisque c'est par les objets qu'on distingue les actes, comme nous l'avons dit (quest. xviii, art. 2). Donc les péchés se distinguent spécifiquement d'après les objets.

CONCLUSION. — Puisque les actes humains volontaires sur lesquels repose la distinction spécifique des péchés se distinguent spécifiquement au moyen des objets, les péchés doivent nécessairement se distinguer de la même manière.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 6), l'essence du péché exige deux choses, un acte volontaire et son déréglement qui provient de ce qu'il s'écarte de la loi de Dieu. La première de ces deux choses se rapporte directement au pécheur qui a l'intention de produire tel acte volontaire à l'égard d'une matière déterminée, mais la seconde, c'est-à-dire le dérèglement de l'acte, ne se rapporte qu'accidentellement à l'intention de celui qui fait le péché. Car, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4), personne n'a l'intention de mal faire quand il agit. Or, il est évident que chaque chose tire son espèce de ce qu'elle est par elle-même, mais non de ce qu'elle est par accident; parce que ce qui est accidentel se trouve en dehors de la nature de l'espèce. C'est pourquoi les péchés se distinguent spécifiquement plutôt de la part des actes volontaires que de la part de ce qu'il y a en eux de déréglé. Et comme les actes volontaires se distinguent spécifiquement d'après leurs objets, ainsi que nous l'avons prouvé (quest. xviii, art. 2), il s'ensuit que les péchés se distinguent aussi, à proprement parler, de la même manière.

Il faut répondre au *premier* argument, que la fin a principalement la nature du bien; c'est pourquoi elle se rapporte à l'acte de la volonté qui est ce qu'il y a de primordial dans toute espèce de péché, comme son objet; par conséquent, que les péchés diffèrent d'après leurs objets ou d'après leurs fins, cela revient au même.

Il faut répondre au *second*, que le péché n'est pas une pure privation, mais c'est un acte qui manque de l'ordre qu'il devrait avoir. C'est ce qui fait qu'on distingue spécifiquement les péchés plutôt d'après l'opposition de leurs objets, quoiqu'en les distinguant d'après les vertus opposées cela revienne au même; car les vertus se distinguent aussi spécifiquement d'après leurs objets (1), comme nous l'avons dit (quest. lx, art. 5).

Il faut répondre au *troisième*, que rien n'empêche que dans des choses diverses qui diffèrent d'espèce ou de genre on ne trouve qu'un seul objet formel d'où le péché tire son espèce. Ainsi l'orgueil cherche à exceller à l'égard de différentes choses, et l'avarice recherche l'abondance des biens qui servent aux divers usages de la vie (2).

ARTICLE II. — EST-IL CONVENABLE DE DISTINGUER LES PÉCHÉS SPIRITUELS DES PÉCHÉS CHARNELS (3)?

1. Il semble qu'on distingue à tort les péchés spirituels des péchés

(1) On voit que les théologiens sont tous d'accord au fond et que leur division porte plus sur la forme que sur le fond.

(2) Le même péché peut avoir pour objet des matières différentes, mais il donne à toutes le même caractère. Ainsi l'orgueilleux fait tout et s'occupe de tout au même point de vue. Il en est de même de l'avare.

(3) L'Écriture indique cette distinction (I. Joan. ii) : *Omne quod est in mundo, aut concupis-*

charnels. Car l'Apôtre dit (*Gal.* v, 19) : *Il est aisé de connaître les œuvres de la chair; ce sont : la fornication, l'impureté, l'impudicité, la haine, l'idolâtrie, les empoisonnements, les inimitiés*, etc. D'où il semble qu'il appelle œuvres de la chair tous les genres de péché. Or, on appelle péchés charnels ces mêmes œuvres. Donc on ne doit pas les distinguer des péchés spirituels.

2. On pèche selon qu'on suit les voies de la chair, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* viii, 13) : *Si vous vivez selon la chair vous mourrez; mais si vous mortifiez par l'esprit les œuvres de la chair, vous vivrez.* Or, vivre selon la chair ou marcher selon ses voies paraît être de l'essence du péché charnel. Donc tous les péchés sont charnels, et il n'y a pas lieu de distinguer les péchés charnels des péchés spirituels.

3. La partie supérieure de l'âme qui est l'intelligence ou la raison prend le nom d'*esprit*, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Eph.* iv, 23) : *Renouvelez-vous dans l'esprit de votre âme.* Le mot *esprit* signifie ici *raison*, comme le dit la glose (*interl. et ord.*). Or, tout péché que l'on commet selon la chair procède de la raison par le consentement, parce que c'est à la raison supérieure à consentir à l'acte du péché, comme nous le verrons (quest. lxxiv, art. 7). Donc les mêmes péchés sont tout à la fois charnels et spirituels, et on ne doit pas par conséquent les distinguer les uns des autres.

4. S'il y a des péchés qui soient spécialement charnels, il semble qu'on doive surtout entendre par là les péchés que l'on commet contre son propre corps. Or, comme le dit l'Apôtre (I. *Cor.* vi, 18) : *Quelque autre péché que l'homme commette, il est hors du corps ; mais celui qui fait la fornication pèche contre son propre corps.* Donc il n'y aurait que la fornication qui serait un péché charnel, quoique cependant le même apôtre (*Eph.* v) place aussi l'avarice au nombre de ces sortes de péchés.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. xxxi, cap. 17) que parmi les sept péchés capitaux il y en a cinq qui sont spirituels et deux qui sont charnels.

CONCLUSION. — Puisque les péchés tirent leur espèce de leurs objets ou de leurs fins, il est convenable qu'on appelle spirituels les péchés qui se consomment dans la délectation corporelle.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), les péchés tirent leur espèce de leurs objets. Or, tout péché consiste dans le désir d'un bien changeant qu'on recherche d'une manière déréglée, et par conséquent dans lequel on se délecte au delà des bornes une fois qu'on le possède. Or, il y a deux sortes de délectation, comme nous l'avons vu (quest. xxxi, art. 3). Il y a une délectation de l'âme qui réside uniquement dans la perception de la chose que l'on ambitionne. On peut aussi lui donner le nom de délectation spirituelle, comme quand on se délecte de la louange des hommes ou de quelque autre chose semblable. Il y a une autre délectation corporelle ou naturelle qui réside dans le contact des sens et qu'on peut aussi appeler une délectation charnelle. Ainsi donc les péchés qui se consomment dans la délectation spirituelle portent le nom de péchés spirituels, et ceux qui se consomment dans la délectation charnelle portent le nom de péchés charnels. Telle est la gourmandise qui a pour terme le plaisir qu'on trouve dans le boire et le manger, et telle est la luxure qui a pour objet les plaisirs des sens. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (II. *Cor.* vii, 1) : *Purifions-nous de toutes les souillures de la chair et de l'esprit.*

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit la glose (*ord.*

centia carnis est, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ. (II. *Cor.* vii) : *Mundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus.*

ex XIV *de civ. Dei,* cap. 11), l'Apôtre appelle ces vices des œuvres de la chair, non parce qu'ils se consomment dans les plaisirs des sens, mais le mot *chair* désigne ici l'homme qui, quand il vit d'après lui-même, vit selon la chair, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei,* lib. XIV, cap. 3). La raison en est que tous les défauts de la raison humaine ont en quelque sorte leur principe dans les sens charnels.

La réponse au *second* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *troisième,* que dans les péchés charnels il y a un acte spirituel, c'est-à-dire un acte de raison, mais la délectation de la chair est la fin de ces péchés, et c'est de là qu'ils tirent leurs noms.

Il faut répondre au *quatrième,* que, comme le dit la glose (*ordin.*), l'âme est l'esclave du corps spécialement dans le péché de fornication, au point que l'homme ne peut pas en ce moment penser à autre chose. Mais la délectation de la gourmandise, bien qu'elle soit charnelle, n'absorbe pas ainsi la raison. — Ou bien on peut dire que ce péché est une injure faite au corps puisqu'il le souille honteusement; et c'est pour ce motif qu'on dit que l'homme ne pèche spécialement contre son corps que par ce péché. L'avarice qu'on place au nombre des péchés charnels se prend pour l'adultère qui est une usurpation injuste de l'épouse d'autrui. — Ou enfin on peut encore répondre que l'objet dans lequel l'avare se délecte est corporel, et sous ce rapport on range ce vice parmi les péchés charnels. Mais la délectation elle-même appartient à l'esprit et non à la chair, et c'est pour cette raison que saint Grégoire dit (*Mor.* lib. XXXI, cap. 17) que l'avarice est un péché spirituel.

ARTICLE III. — LES PÉCHÉS SE DISTINGUENT-ILS SPÉCIFIQUEMENT D'APRÈS LEURS CAUSES?

1. Il semble que les péchés se distinguent spécifiquement d'après leurs causes. Car une chose tire son espèce de la même source que son être. Or, les péchés tirent leur être de leurs causes. Donc ils tirent de là leur espèce, et par conséquent ils diffèrent spécifiquement selon la diversité de leurs causes.

2. La cause matérielle semble être de toutes les causes celle qui se rapporte le moins à l'espèce. Or, l'objet est à l'égard du péché comme sa cause matérielle. Donc puisque les péchés se distinguent spécifiquement d'après leurs objets, il semble qu'ils se distinguent spécifiquement à plus forte raison d'après leurs autres causes.

3. Saint Augustin à l'occasion de ces paroles du Psalmiste (*Ps.* LXXIX, 17): *Cette vigne a été toute brûlée par le feu et renversée*, dit que tout péché provient de la crainte qui produit une fausse humilité ou de l'amour qui excite une flamme impure; et il est écrit (I. Joan. II, 16) *que tout ce qui est dans le monde est concupiscence de la chair*, *ou concupiscence des yeux*, *ou orgueil de la vie.* Or, on dit qu'une chose est dans le monde à cause du péché, en ce sens que par le mot de monde on désigne ceux qui l'aiment, selon l'observation de saint Augustin (*Sup. Joan. Tract.* II *int. med. et fin.*). Saint Grégoire distingue aussi tous les péchés d'après les sept péchés capitaux (*Mor.* lib. XXXI, cap. 17). Toutes ces distinctions se rapportant aux causes des péchés, il semble donc que les péchés diffèrent spécifiquement d'après la diversité de leurs causes.

Mais c'est le *contraire.* D'après cela tous les péchés seraient de la même espèce, puisqu'ils résultent tous d'une seule et même cause. Car il est écrit (*Eccl.* X, 15) : *Que l'orgueil est le commencement de tout péché.* Et saint Paul dit (I. *ad Tim.* cap. 10) que la *cupidité est la racine de tous les maux.* Or, il est évident qu'il y a différentes espèces de péchés. Donc les péchés

ne se distinguent pas spécifiquement d'après la diversité de leurs causes.

CONCLUSION. — Les péchés se distinguent spécifiquement, non d'après leurs différentes causes actives ou motrices, mais d'après les fins diverses que se proposent ceux qui pèchent, et la volonté est mue par ces fins comme par ses objets.

Il faut répondre que, puisqu'il y a quatre genres de causes, elles s'attribuent de différentes manières aux divers sujets. Car la cause formelle et la cause matérielle se rapportent proprement à la substance de la chose ; c'est ce qui fait que les substances se distinguent en genre et en espèce d'après leur forme et leur matière. L'agent et la fin (1) regardent directement le mouvement et l'opération. C'est pour cela que les mouvements et les opérations se distinguent spécifiquement d'après ces sortes de causes. Mais ils se distinguent encore de différentes manières. Car les principes actifs naturels sont toujours déterminés aux mêmes actes ; c'est ce qui fait que la diversité d'espèce dans les actes naturels se considère non-seulement d'après les objets qui sont leurs fins ou leurs termes, mais encore d'après leurs principes actifs. Ainsi échauffer, refroidir sont des actions spécifiquement distinctes en raison du froid et du chaud. Mais dans les actes volontaires, tels que sont les actes des péchés, les principes actifs ne se rapportent pas nécessairement à un seul et même acte. C'est pourquoi du même principe actif ou du même moteur il peut sortir différentes espèces de péché. Ainsi la crainte qui produit une fausse humilité peut faire qu'un homme vole, qu'il tue, qu'il abandonne le troupeau qui lui a été confié ; et ces mêmes choses peuvent être la conséquence d'un amour mal ordonné. D'où il est évident que les péchés ne diffèrent pas spécifiquement d'après leurs différentes causes, actives ou motrices, mais qu'ils ne diffèrent que d'après la diversité de leur cause finale, parce que la fin est l'objet de la volonté. Car nous avons montré (quest. I, art. 3, et quest. XVIII, art. 4 et 6) que les actes humains tirent leur espèce de leur fin.

Il faut répondre au *premier* argument, que les principes actifs n'étant pas, dans les actes volontaires, déterminés à une seule chose, ils sont insuffisants pour produire des actes humains, à moins que la volonté ne les y détermine au moyen de la fin qu'elle a en vue, comme le prouve Aristote (*Met.* lib. IX, text. 15 et 16). C'est pourquoi l'être et l'espèce du péché proviennent de la fin.

Il faut répondre au *second,* que les objets par rapport aux actes extérieurs sont la matière sur laquelle ils s'occupent (2), mais par rapport à l'acte intérieur de la volonté ils en sont les fins, et à ce titre ils spécifient l'acte. Quoique comme matière ils aient la nature des termes qui spécifient les mouvements, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. V, text. 4 ; *Eth.* lib. X, cap. 4), néanmoins ces termes ne spécifient les mouvements que parce qu'ils ont la nature de la fin.

Il faut répondre au *troisième,* que ces divisions des péchés n'ont pas pour objet de distinguer leurs espèces ; elles n'ont été établies que pour faire connaître leurs différentes causes.

ARTICLE IV. — EST-IL CONVENABLE DE DISTINGUER TROIS SORTES DE PÉCHÉ : L'UN CONTRE DIEU, L'AUTRE CONTRE SOI-MÊME, ET LE TROISIÈME CONTRE LE PROCHAIN ?

1. Il semble que l'on ait tort de distinguer le péché en péché contre Dieu, contre soi-même et contre le prochain. Car ce qui est commun à tout péché ne doit pas dans la division du péché être considéré comme une partie. Or, il est commun à tout péché d'être contre Dieu, puisque dans la définition du péché on appelle ainsi *ce qui est contraire à la loi de Dieu,* comme

(1) C'est-à-dire la cause efficiente et la cause finale.

(2) C'est ce que l'Ecole appelle *materia circà quam.*

nous l'avons dit (quest. LXXI, art. 6). Donc dans la division du péché on ne doit pas faire du péché contre Dieu une partie distincte.

2. Toute division doit se faire par les contraires. Or, ces trois genres de péché ne sont pas opposés; car quiconque pèche contre le prochain pèche contre lui-même et contre Dieu. Donc on a tort de diviser ainsi le péché en trois parties.

3. Ce qui est extrinsèque à un objet ne constitue pas son espèce. Or, Dieu et le prochain sont en dehors de nous. Donc les péchés ne sont pas spécifiquement distingués de la sorte. Par conséquent on a tort de diviser ainsi le péché en trois parties.

Mais c'est le *contraire*. Saint Isidore, dans son livre *Du souverain bien*, dit en distinguant les péchés que l'homme pèche contre lui-même, contre Dieu et contre le prochain.

CONCLUSION. — Puisque tous les péchés sont des actions déréglées qui faussent les rapports que l'homme doit avoir envers Dieu, envers lui-même et envers le prochain, c'est avec raison qu'on distingue les péchés en péchés contre Dieu, contre soi-même et contre le prochain.

Il faut répondre, que comme nous l'avons dit (quest. LXXI, art. 1 et 6), le péché est un acte contraire à l'ordre. Or, il doit y avoir dans l'homme trois sortes d'ordre. L'un est réglé par la raison, en ce sens que toutes nos actions et toutes nos passions doivent avoir la raison pour règle et pour mesure. L'autre se rapporte à la loi divine qui doit diriger l'homme en toutes choses. Ces deux espèces d'ordre seraient bien suffisantes, si l'homme était naturellement un être solitaire. Mais comme il est par nature politique et social, comme le prouve Aristote (*Polit.* lib. I, cap. 11), il est nécessaire qu'il y ait un troisième ordre qui règle l'homme par rapport à ses semblables avec lesquels il doit vivre. Le premier de ces ordres contient le second et le surpasse. Car tout ce qui est contenu dans l'ordre de la raison est contenu dans l'ordre de Dieu lui-même, mais il y a des choses contenues dans l'ordre de Dieu qui surpassent la raison humaine; telles sont les choses de foi (1) qui ne sont dues qu'à Dieu. De là on dit que celui qui pèche sous ce rapport pèche contre Dieu : tels sont les hérétiques, les sacriléges et les blasphémateurs. De même le second ordre renferme le troisième et le surpasse. Car dans tous nos rapports avec le prochain il faut que la raison nous dirige. Mais dans certaines circonstances la raison nous règle seulement par rapport à nous, mais non par rapport au prochain. Et si l'homme pèche de cette manière on dit qu'il pèche contre lui-même, comme le font le gourmand, le luxurieux et le prodigue (2); tandis que quand l'homme pèche dans ses rapports avec ses semblables, on dit qu'il pèche contre le prochain, comme le voleur et l'homicide (3). Ces rapports de l'homme avec Dieu, avec le prochain et avec lui-même étant des choses diverses, cette distinction des péchés repose par conséquent sur les objets qui diversifient l'espèce des péchés, et elle résulte à proprement parler de la diversité de leurs espèces. Car les vertus auxquelles les péchés sont contraires se distinguent spécifiquement d'après cette différence (4), puisqu'il est évident d'après ce que nous avons dit (quest. LXII, art. 1, 2 et 3) que les vertus théologales ordonnent l'homme par rapport à Dieu; la tempérance et la force l'ordonnent par rapport à lui-même et la justice par rapport au prochain.

(1) En général toutes les vertus théologales.

(2) L'homme agit alors contre les vertus de la tempérance et de la continence.

(3) C'est la justice qui est blessée.

(4) La diversité spécifique des objets reposant sur la diversité spécifique des vertus auxquelles ils se rapportent, plusieurs théologiens se sont arrêtés pour ce motif à ce mode de distinction.

Il faut répondre au *premier* argument, que pécher contre Dieu, selon que l'ordre qui se rapporte à Dieu renferme tout l'ordre humain, c'est une chose commune à toute espèce de péché; mais si l'on blesse cet ordre selon qu'il surpasse les deux autres, alors le péché contre Dieu devient un péché d'un genre spécial (1).

Il faut répondre au *second*, que quand on distingue l'une de l'autre deux choses dont l'une renferme l'autre, la distinction porte non sur ce qui est commun à toutes les deux, mais sur ce que l'une surpasse l'autre; c'est ce que rend évident la division des nombres et des figures. Car on ne divise le triangle en carré qu'autant qu'il le surpasse, et il en faut dire autant des nombres trois et quatre (2).

Il faut répondre au *troisième*, que Dieu et le prochain, bien qu'ils soient des choses extérieures par rapport au pécheur, il n'en est pas de même par rapport à l'acte du péché. Car ils sont à cet acte comme ses objets propres.

ARTICLE V. — LA DIVISION DES PÉCHÉS QUI REPOSE SUR LA PEINE EN DIVERSIFIE-T-ELLE L'ESPÈCE?

1. Il semble que la division des péchés qui repose sur la peine diversifie l'espèce; comme quand on divise le péché en péché véniel et en péché mortel. Car les choses qui diffèrent infiniment ne peuvent être de la même espèce, ni du même genre. Or, le péché véniel et le péché mortel diffèrent à l'infini; car le péché véniel ne mérite qu'une peine temporelle et le péché mortel une peine éternelle, et la mesure de la peine répond à l'étendue de la faute, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Deut.* xxv, 2) : *Les coups seront proportionnés à la faute.* Donc le péché véniel et le péché mortel ne sont pas du même genre, et on ne doit pas dire qu'ils sont de la même espèce.

2. Il y a des péchés qui sont mortels dans leur genre, comme l'homicide et l'adultère; d'autres qui sont véniels dans leur genre, comme une parole oiseuse, un ris superflu. Donc le péché véniel et le péché mortel ne sont pas de la même espèce.

3. Ce que l'acte vertueux est à la récompense, le péché l'est à la peine. Or, la récompense est la fin de l'acte vertueux. Donc la peine est aussi celle du péché. Et comme les péchés se distinguent spécifiquement d'après leurs fins, ainsi que nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 1), il s'ensuit qu'ils se distinguent de la même manière d'après la peine qu'ils méritent.

Mais c'est le *contraire*. Ce qui constitue l'espèce d'une chose a la priorité sur elle, comme les différences spécifiques. Or, la peine suit la faute comme son effet. Donc la différence spécifique des péchés ne repose pas sur la peine qu'ils méritent.

CONCLUSION. — Puisque dans le péché la peine est un accident par rapport à celui qui pèche, la différence du péché véniel et du péché mortel, ou toute autre, prise d'après la peine, ne peut pas distinguer les espèces de péchés.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de différence entre les choses qui ne sont pas de même espèce. L'une constitue la diversité des espèces; cette différence ne se rencontre jamais que dans des êtres d'espèce diverse (3), comme le *raisonnable* et l'*irraisonnable;* l'*animé* et l'*inanimé*. L'autre différence résulte de la diversité d'espèce. Quoiqu'elle soit la conséquence de la diversité d'espèce dans certains êtres, cette différence cependant peut se rencontrer dans d'autres qui sont de la même espèce. Ainsi le *blanc* et

(1) Comme le sacrilége.

(2) Le nombre quatre est d'une autre espèce que le nombre trois parce qu'il le surpasse d'une unité de même le péché contre Dieu est d'une autre espèce que le péché contre l'homme parce que la loi divine surpasse la raison humaine.

(3) Elle ne peut pas se trouver dans des individus de la même espèce.

le *noir* sont une conséquence de la diversité d'espèce du corbeau et du cygne; néanmoins cette différence se rencontre dans les hommes de la même espèce. Il faut donc dire que la différence du péché véniel et du péché mortel, ou toute autre différence qui se prend de la nature même de la peine, ne peut pas être une différence constitutive de la diversité de l'espèce. Car ce qui est accidentel ne constitue jamais l'espèce. Or, ce qui existe en dehors de l'intention de l'agent est accidentel, comme le prouve Aristote (*Phys.* lib. II, text. 50). Et comme la peine est évidemment en dehors de l'intention de celui qui pèche, il s'ensuit qu'elle se rapporte accidentellement au péché de la part du pécheur. Mais elle s'y rapporte extérieurement, c'est-à-dire par l'effet de la justice du juge qui inflige des châtiments divers selon les différentes espèces de péché. D'où l'on voit que la différence qui repose sur la nature de la peine peut être la conséquence de la diversité d'espèce des péchés, mais qu'elle ne la constitue pas. Ainsi la différence du péché véniel et du péché mortel résulte de la diversité du dérèglement qui est le complément même du péché. Car il y a deux sortes de dérèglement : l'un qui provient de ce qu'on se soustrait au principe d'ordre; l'autre qui résulte de ce que tout en sauvegardant le principe d'ordre on manque à ce qui est après lui (1). C'est ainsi que dans le corps de l'animal il y a quelquefois une perturbation dans la complexion qui va jusqu'à détruire le principe vital, et alors c'est la mort; d'autres fois sans détruire le principe de la vie il y a désordre dans les humeurs, et alors c'est la maladie. Or, le principe de tout l'ordre dans les choses morales, c'est la fin dernière qui est aux choses pratiques ce qu'un principe indémontrable est aux choses spéculatives, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 8). Par conséquent quand le péché jette le trouble dans l'âme au point de la détourner de sa fin dernière, qui est Dieu, à qui elle est unie par la charité, alors il est mortel. Mais quand ce désordre ne va pas jusqu'à la détourner de Dieu, il est véniel. Car, comme dans les corps le trouble de la mort qui résulte de l'éloignement du principe vital est naturellement irréparable, tandis qu'on peut remédier aux désastreux effets de la maladie, parce que le principe de vie est conservé, ainsi il en est des choses qui se rapportent à l'âme. En effet dans les choses spéculatives celui qui se trompe sur les principes ne peut pas être persuadé, tandis que quand on se trompe tout en sauvegardant les principes, on peut être ramené par ces principes mêmes à la vérité. De même en matière pratique celui qui en péchant se détourne de sa fin dernière fait, autant que la nature du péché le comporte, une chute irréparable; c'est pourquoi l'on dit qu'il pèche mortellement et qu'il doit être éternellement puni. Mais celui qui pèche sans se détourner de Dieu, fait une faute réparable d'après la nature même du péché, parce qu'en ce cas le principe est sauvé. C'est pourquoi on dit qu'il pèche véniellement, parce qu'il ne pèche pas au point de mériter un châtiment qui n'ait pas de fin.

Il faut répondre au *premier* argument, que le péché mortel et le péché véniel diffèrent à l'infini relativement à l'éloignement de Dieu, mais il n'en est pas de même quand on les considère dans leur rapport avec l'objet d'où le péché tire son espèce. Par conséquent rien n'empêche que l'on ne rencontre dans la même espèce un péché mortel et un péché véniel. Ainsi le mouvement premier en matière d'adultère est un péché véniel (2), et une

(1) On n'attaque pas alors le principe directement, mais on le blesse dans une de ses conséquences plus ou moins éloignées.

(2) Tandis que ce crime est un péché mortel en lui-même. Il n'est véniel dans ce cas qu'à cause du défaut du consentement.

parole oiseuse, qui le plus souvent est une faute vénielle, peut être un péché mortel (1).

Il faut répondre au *second*, que de ce qu'on rencontre des péchés qui sont mortels de leur genre, et d'autres qui sont véniels, il s'ensuit que cette différence est une conséquence de la diversité spécifique des péchés (2), mais cela ne prouve pas qu'elle la produise. Au reste cette différence peut se rencontrer dans des choses qui sont de la même espèce, comme nous l'avons observé (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième,* que la récompense est dans l'intention de celui qui mérite et qui fait un acte de vertu; tandis que le châtiment n'est pas dans l'intention de celui qui pèche, mais il est plutôt contraire à sa volonté. Il n'y a donc pas de parité.

ARTICLE VI. — LE PÉCHÉ DE COMMISSION ET LE PÉCHÉ D'OMISSION SONT-ILS D'UNE ESPÈCE DIFFÉRENTE?

1. Il semble que le péché de commission et le péché d'omission ne soient pas de la même espèce. Car l'Apôtre oppose le mot *délit* (*delictum*) au mot *péché* (*peccatum*), quand il dit (*Ephes.* II, 1) : *Lorsque vous étiez morts à vos délits et à vos péchés*. Dans l'explication de ce passage la glose (*interl.*) dit qu'il y a *délit* quand on ne fait pas ce qui est commandé, et qu'il y a *péché* quand on fait ce qui est défendu. D'où il est manifeste que le mot *délit* désigne le péché d'omission, et le mot *péché* le péché de commission. Ils diffèrent donc d'espèce, puisque l'Apôtre les oppose l'un à l'autre comme étant d'espèce différente.

2. Il est dans la nature même du péché d'être en opposition avec la loi de Dieu, car ce sont les mots qu'on fait entrer dans sa définition, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LXXI, art. 6). Or, dans la loi de Dieu les préceptes affirmatifs qu'on transgresse par le péché d'omission sont autres que les préceptes négatifs que l'on transgresse par le péché de commission. Donc le péché d'omission et celui de commission ne sont pas de la même espèce.

3. L'omission et la commission diffèrent comme l'affirmation et la négation. Or, l'affirmation et la négation ne peuvent pas être d'une seule et même espèce; car la négation n'a pas d'espèce, puisque, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. IV, text. 67), le non-être n'a ni espèce, ni différence. Donc l'omission et la commission ne peuvent pas être d'une seule et même espèce.

Mais c'est le *contraire.* L'omission et la commission se rencontrent dans la même espèce de péché. Car l'avare ravit le bien d'autrui, ce qui est un péché de commission, et il ne donne pas le sien à ceux auxquels il doit le donner; ce qui est un péché d'omission. Donc l'omission et la commission ne diffèrent pas d'espèce.

CONCLUSION. — Puisque les péchés de commission et d'omission procèdent du même motif et se rapportent à la même fin (car l'avare prend et ne donne pas ce qu'il doit donner en vue d'accumuler de l'argent), il est constant que si l'on considère les objets d'ou l'on doit tirer la distinction propre et formelle des péchés, ils ne diffèrent pas spécifiquement; mais ils diffèrent si on prend l'espèce dans un sens plus large et qu'on l'entende matériellement.

(1) Par suite des circonstances ou de l'intention.

(2) Quand les théologiens cherchent à établir la différence spécifique des péchés, c'est précisément pour arriver à distinguer ceux qui sont mortels de ceux qui sont véniels. On ne peut donc pas s'appuyer sur ces deux sortes de péché pour fonder cette différence.

Il faut répondre que dans les péchés il y a deux sortes de différence, l'une matérielle et l'autre formelle. La différence matérielle se considère d'après l'espèce naturelle des actes coupables, tandis que la différence formelle se prend du rapport de l'acte avec la fin qui lui est propre et qui est aussi son propre objet. De là il arrive qu'il y a des actes qui sont matériellement d'une espèce différente et cependant qui appartiennent formellement à la même espèce de péché, parce qu'ils se rapportent à la même fin. Ainsi juguler, lapider, perforer appartiennent à la même espèce d'homicide, quoique ces actes soient par leur nature d'espèce différente. Par conséquent si nous parlons matériellement de l'espèce du péché d'omission et de commission, ils diffèrent spécifiquement, en prenant toutefois le mot *espèce* dans son sens large, c'est-à-dire selon qu'il est applicable à la négation ou à la privation. Mais si nous parlons de l'espèce du péché d'omission et de commission prise formellement, alors ils ne diffèrent pas spécifiquement, parce qu'ils se rapportent à la même fin et procèdent du même motif (1). Car l'avare, pour amasser de l'argent, prend et ne donne pas ce qu'il doit donner. De même le gourmand, pour satisfaire sa gourmandise, mange des choses superflues et omet les jeûnes qu'on doit observer; et l'on peut en dire autant de tous les autres vices. Car dans la réalité la négation repose sur une affirmation qui est en quelque sorte sa cause. C'est pour cela que dans l'ordre naturel la raison qui fait que le feu échauffe fait aussi qu'il ne refroidit pas.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette division d'après laquelle on distingue le péché de commission du péché d'omission ne repose pas sur la diversité des espèces formelles, mais sur la diversité des espèces matérielles, comme nous l'avons dit *(in corp. art.)*.

Il faut répondre au *second*, qu'il a été nécessaire de mettre dans la loi de Dieu divers préceptes affirmatifs et négatifs pour mener insensiblement les hommes à la vertu, en les éloignant d'abord du mal, ce qui est l'objet des préceptes négatifs, et en leur faisant ensuite faire le bien, ce qui est l'objet des préceptes affirmatifs. Ainsi les préceptes affirmatifs et négatifs n'appartiennent pas à différentes vertus, mais à divers degrés de vertu, et par conséquent il n'est pas nécessaire qu'ils soient opposés à des péchés de différente espèce. D'ailleurs le péché ne tire pas son espèce de ce qu'il détourne de Dieu celui qui le commet, parce que sous ce rapport c'est une négation ou une privation, mais il tire son espèce de l'objet auquel il se rapporte comme acte. Par conséquent les péchés ne sont pas spécifiquement divers d'après les différents préceptes de la loi (2).

Il faut répondre au *troisième*, que cette objection repose sur la diversité matérielle de l'espèce. Cependant il faut savoir que la négation, quoiqu'elle n'ait pas d'espèce à proprement parler, rentre néanmoins dans une espèce quelconque, parce qu'elle se ramène à une affirmation dont elle est l'effet (3).

ARTICLE VII. — EST-IL CONVENABLE DE DISTINGUER LE PÉCHÉ DU CŒUR, DE LA BOUCHE ET DE L'ŒUVRE (4)?

1. Il semble qu'on ait tort de diviser le péché en péché du cœur, de la bouche et de l'œuvre. Car saint Augustin distingue dans le péché trois de-

(1) Ils ne diffèrent pas d'espèce parce qu'ils sont opposés à la même vertu et de la même manière, selon le langage des théologiens.

(2) Ils ne le sont qu'autant que ces préceptes se rapportent à des vertus différentes ou à la même vertu considérée sous des rapports différents

(3) Ainsi la cause que le feu ne refroidit pas c'est qu'il échauffe.

(4) Ces trois degrés du péché sont indiqués par ce passage de l'Evangile (Matth. v) : *Audistis quia dictum est antiquis : non occides. Ego autem dico vobis quod omnis qui irascitur patri suo,* etc.

grés (*De Trin.* lib. XII, cap. 12) : le premier quand on éprouve un certain attrait pour les choses charnelles ; ce qui est un péché de pensée; le second quand on se contente de la seule délectation de la pensée; le troisième quand on décide ce qu'on doit faire et qu'on y consent. Or, ces trois choses appartiennent au péché du cœur. Donc on a eu tort d'en faire un genre de péché.

2. Saint Grégoire distingue (*Moral.* lib. IV, cap. 25) quatre degrés dans le péché: le premier quand la faute est cachée au fond du cœur, le second quand elle se produit extérieurement; le troisième quand elle est fortifiée par l'habitude; le quatrième quand l'homme va jusqu'à trop présumer de la miséricorde divine ou jusqu'au désespoir. Ainsi il ne distingue pas le péché de l'œuvre du péché de la bouche, et il ajoute à la distinction que nous avons établie deux autres degrés ou deux autres espèces de péchés. Donc la première division a été mal faite.

3. Le péché ne peut être dans la bouche ou dans l'œuvre qu'il n'ait été auparavant produit dans le cœur. Donc ces péchés sont de la même espèce, et l'on ne doit pas ainsi les diviser par opposition les uns aux autres.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jérôme dit à propos de ce passage d'Ezéchiel : *Cum compleveris expiationem* (cap. XLIII) qu'il y a trois péchés généraux auxquels le genre humain est sujet ; car nous péchons ou par pensée, ou par parole, ou par action.

CONCLUSION. — Tout péché se divise en péché du cœur, de la bouche et de l'action, non comme en autant d'espèces complètes, puisque le péché n'est consommé que par l'action, mais d'après les divers degrés dont le même péché est susceptible dans son espèce.

Il faut répondre qu'il y a des choses qui diffèrent spécifiquement de deux manières : 1° parce que l'une et l'autre forment une espèce complète, comme le bœuf et le cheval sont d'espèce différente. 2° On peut considérer la diversité d'espèce d'une chose d'après les divers degrés de sa formation et du mouvement qui la produit. Ainsi bâtir c'est faire complétement une maison; en placer les fondements et élever des murs, ce sont des espèces incomplètes, comme le prouve Aristote (*Eth.* lib. X, cap. 4). On peut dire la même chose de la génération des animaux. Ainsi quand on divise le péché en trois parties, le péché de la bouche, du cœur et de l'action, on ne regarde pas ces différentes espèces comme complètes ; car le péché se consomme par l'action, et par conséquent le péché d'action représente une espèce complète. Mais à son début le péché a en quelque sorte son fondement dans le cœur ; son second degré est dans les paroles, c'est-à-dire dans cette disposition qui porte l'homme à manifester ses sentiments intérieurs; enfin le troisième degré consiste dans la consommation de l'action. Par conséquent ces trois choses diffèrent selon les divers degrés du péché. Toutefois il est évident qu'elles appartiennent toutes trois à une seule et même espèce de péché qui est parfaite, puisqu'elles procèdent du même motif. Car celui qui s'irrite par là même qu'il désire se venger, est d'abord troublé dans son cœur ; il s'échappe ensuite en paroles injurieuses, enfin il en vient aux actions nuisibles. Il en est de même évidemment de la luxure et de tout autre péché.

Il faut répondre au *premier* argument, que tout péché du cœur est un péché secret, et sous ce rapport il ne renferme qu'un degré, mais qui se divise en trois autres : la pensée, la délectation et le consentement.

Il faut répondre au *second*, que le péché de parole et le péché d'action ont de commun la publicité ou la manifestation ; c'est pour cela que saint Grégoire (*loc. cit. in arg.*) les comprend sous un même chef. Mais saint Jérôme

(*loc. cit. in arg. sed contrà.*) les distingue parce que dans le péché de bouche on se propose principalement et uniquement la manifestation de la pensée, tandis que le péché d'action a pour but principal l'accomplissement du projet qu'on a conçu dans son cœur ; la manifestation n'en est que la conséquence. Quant à l'habitude et au désespoir ce sont des degrés qui sont une conséquence de l'espèce parfaite du péché, comme l'adolescence et la jeunesse sont une suite de la génération parfaite de l'homme.

Il faut répondre au *troisième*, que le péché de pensée et le péché de parole ne se distinguent pas du péché d'action quand ils sont simultanément unis avec lui, mais ils s'en distinguent quand chacun d'eux existe par lui-même. C'est ainsi que la partie du mouvement ne se distingue pas du mouvement entier quand le mouvement est continu, mais seulement quand le mouvement s'arrête au milieu.

ARTICLE VIII. — L'EXCÈS ET LE DÉFAUT DIVERSIFIENT-ILS L'ESPÈCE DU PÉCHÉ ?

1. Il semble que l'exès et le défaut ne diversifient pas l'espèce du péché. Car l'excès et le défaut diffèrent selon le plus et le moins. Or, le plus et le moins ne diversifient pas l'espèce. Donc l'excès et le défaut ne diversifient pas l'espèce des péchés.

2. Comme le péché provient, dans la conduite, de ce qu'on s'écarte de la droiture de la raison ; de même la fausseté en matière spéculative provient de ce qu'on s'éloigne de la vérité des choses. Or, la fausseté ne change pas d'espèce quand on est au-dessus ou au-dessous de la réalité. Donc l'espèce du péché ne change pas non plus quand on s'écarte de la droiture de la raison en plus ou en moins.

3. De deux espèces on n'en constitue pas une seule, comme le disent Porphyre (*Isag.* cap. ult.) et Aristote (*Met.* lib. I, text. 37). Or, l'excès et le défaut se trouvent réunis dans un seul et même péché. Car il y en a qui sont tout à la fois ladres et prodigues ; la ladrerie pèche par défaut, et la prodigalité par excès. Donc l'excès et le défaut ne diversifient pas l'espèce des péchés.

Mais c'est le *contraire*. Les contraires diffèrent d'espèce ; car la contrariété est une différence de forme, comme le dit Aristote (*Met.* lib. x, text. 13 et 14). Or, les vices qui diffèrent par excès et par défaut sont contraires, comme la ladrerie est contraire à la prodigalité. Donc ils diffèrent d'espèce.

CONCLUSION. — L'excès et le défaut n'établissent pas seulement une différence spécifique entre les péchés, mais ils les rendent encore contraires puisqu'ils résultent de motifs, d'objets et de fins qui sont directement opposés.

Il faut répondre que puisque dans un péché il y a deux choses, l'acte lui-même et sa déviation qui fait qu'il s'écarte de l'ordre de la raison et de la loi divine, l'espèce du péché ne se considère pas relativement à la déviation qui est en dehors de l'intention de celui qui pèche, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), mais elle se considère plutôt relativement à l'acte lui-même, selon qu'il a pour terme l'objet vers lequel se porte l'intention du pécheur. C'est pourquoi partout où l'on rencontre divers motifs qui portent l'intention au mal, il y a différentes espèces de péché. Or, il est évident que le motif qui nous porte à pécher quand nous péchons par excès n'est pas le même que quand nous péchons par défaut, et même ce sont des motifs contraires. Ainsi le motif qui nous fait pécher par intempérance est l'amour des plaisirs corporels, et le motif qui nous fait pécher par insensibilité est la haine de ces mêmes choses. D'où l'on voit que ces péchés ne

diffèrent pas seulement d'espèce, mais qu'ils sont encore contraires l'un à l'autre.

Il faut répondre au *premier* argument, que le *plus* et le *moins* quoiqu'ils ne soient pas une cause de la diversité d'espèce (1), en sont néanmoins quelquefois une conséquence, par exemple quand ils proviennent de formes diverses, comme quand on dit que le feu est plus léger que l'air. De là Aristote dit (*Eth.* lib. VIII, cap. 1) que les philosophes qui ont supposé qu'il n'y avait pas différentes espèces d'amitié, sous prétexte que les amitiés diffèrent du plus au moins, se sont reposés sur une preuve peu convaincante. Et c'est ainsi que l'excès et le défaut constituent des péchés de différente espèce parce qu'ils résultent de divers motifs.

Il faut répondre au *second*, que le pécheur n'a pas l'intention de s'éloigner de la raison. C'est pourquoi le péché par excès et le péché par défaut ne sont pas de même nature, parce qu'ils s'écartent de la même règle qui est la droiture de la raison. Mais quelquefois celui qui dit une chose fausse a l'intention de cacher la vérité; par conséquent sous ce rapport il n'importe en rien qu'il dise plus ou moins. Mais s'il n'a pas l'intention de s'écarter de la vérité, alors il est évident qu'il est porté par des causes diverses à dire plus ou moins, et en ce sens il y a différentes espèces de fausseté. Ainsi celui qui se vante et qui cherche à se glorifier en dépassant le vrai, diffère de celui qui trompe en diminuant ses ressources pour échapper au payement de ses dettes (2); par conséquent il y a des opinions fausses qui sont contraires l'une à l'autre.

Il faut répondre au *troisième*, que le même individu peut être prodigue et avare sous divers rapports; ainsi on peut manquer de libéralité en recevant ce qu'on ne doit pas recevoir, et on peut être prodigue en donnant ce qu'on ne doit pas donner. Or, rien n'empêche que les contraires ne soient dans le même sujet sous divers rapports.

ARTICLE IX. — LES PÉCHÉS CHANGENT-ILS D'ESPÈCES SELON LES DIFFÉRENTES CIRCONSTANCES (3)?

1. Il semble que les vices et les péchés changent d'espèce selon les différentes circonstances. Car, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4), le mal résulte de défauts particuliers. Or, chacun de ces défauts vicie une circonstance particulière, et par conséquent il résulte de chaque circonstance viciée une espèce particulière de péché.

2. Les péchés sont des actes humains. Or, les actes humains tirent quelquefois leur espèce des circonstances, comme nous l'avons vu (quest. XVIII, art. 10). Donc les péchés diffèrent d'espèce, selon que les diverses circonstances se trouvent viciées.

3. Les différentes espèces de gourmandise ont été renfermées dans ce vers technique : *Præproperè, lautè, nimis, ardenter, studiosè,* ce qui signifie manger avant qu'il ne faut, des choses trop abondantes, trop exquises, avec trop d'ardeur et de recherche. Or, tous ces caractères sont autant de circonstances différentes. Donc le péché change d'espèce d'après la diversité des circonstances.

(1) Le plus et le moins indiquent quelquefois une perfection plus ou moins grande à l'égard de la même forme; ainsi l'eau peut être plus ou moins chaude; mais ils résultent aussi quelquefois de formes diverses, comme quand on dit que l'ange est plus intelligent que l'homme. C'est ce qui a lieu à l'égard des péchés; ils diffèrent en plus et en moins lorsqu'ils résultent de motifs divers.

(2) L'un pèche par excès, l'autre par défaut d'après des motifs différents, ce qui change l'espèce de la faute.

(3) On a renfermé toutes les circonstances dans ce vers technique : *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodò, quandò?*

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. III, cap. 7, et lib. IV, cap. 1) qu'on ne pèche qu'en faisant plus qu'il ne faut, et en agissant quand il ne faut pas; et il en est de même de toutes les autres circonstances. Donc les circonstances ne changent pas l'espèce.

CONCLUSION. — Les circonstances du péché n'en changent pas l'espèce, à moins qu'elles ne proviennent de divers motifs.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), là où se rencontre un autre motif qui nous porte à mal faire, il y a une autre espèce de péché, parce que le motif est la fin et l'objet du péché. Or, il arrive quelquefois que différentes circonstances sont viciées, et que néanmoins le motif reste le même. Ainsi l'avare obéit au même motif quand il reçoit au moment où il ne faut pas, au lieu où il ne doit pas recevoir, et plus qu'il n'aurait dû recevoir; et il en est de même des autres circonstances; car ce qui le fait agir ainsi, c'est le désir déréglé qu'il a d'amasser de l'argent. Dans ce cas les défauts des diverses circonstances ne changent pas l'espèce du péché, mais ils se rapportent tous à une seule et même espèce. D'autres fois il arrive que les vices des différentes circonstances proviennent de divers motifs : par exemple, quand quelqu'un mange avant le temps, cela peut provenir de ce qu'il ne peut pas rester plus longtemps sans nourriture par suite de la facilité des opérations digestives ; s'il désire une quantité excessive de nourriture, cela peut tenir aux besoins de sa nature qui demande beaucoup; s'il recherche les mets exquis, cela tient à ce qu'il met son plaisir dans les choses qu'il mange. Ainsi, les défauts des différentes circonstances produisent différentes espèces de péchés (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que le mal considéré comme te est une privation. C'est pourquoi il change d'espèce, comme toutes les autres privations, selon les objets dont il nous prive. Mais le péché ne tire pas son espèce de la privation ou de l'aversion (2), comme nous l'avons dit (art. 1); il la tire de son rapport avec l'objet de l'acte.

Il faut répondre au *second*, que la circonstance ne change l'espèce de l'acte qu'autant qu'elle produit un autre motif.

Il faut répondre au *troisième*, que dans les différentes espèces de gourmandises il y a divers motifs, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

QUESTION LXXIII.

DU RAPPORT DES PÉCHÉS ENTRE EUX.

Après avoir parlé de la distinction des péchés, nous avons à nous occuper du rapport qu'ils ont entre eux. — A ce sujet dix questions se présentent : 1° Tous les péchés et tous les vices sont-ils connexes? — 2° Sont-ils tous égaux? — 3° La gravité des péchés se considère-t-elle d'après leurs objets? — 4° Se considère-t-elle d'après la dignité des vertus auxquelles ils sont opposés? — 5° Les péchés charnels sont-ils plus graves que les péchés spirituels? — 6° La gravité des péchés se considère-t-elle d'après leurs causes? — 7° La considère-t-on d'après les circonstances? — 8° Est-ce d'après la quantité du dommage causé? — 9° Est-ce d'après la condition de la personne offensée? — 10° L'importance de la personne qui pèche aggrave-t-elle le péché?

ARTICLE I. — TOUS LES PÉCHÉS SONT-ILS CONNEXES (3)?

1. Il semble que tous les péchés soient connexes. Car il est écrit (Jac. II, 10):

(1) Ainsi les circonstances changent l'espèce du péché toutes les fois qu'elles ajoutent à l'acte un nouveau caractère de malice qu'il n'avait pas.

(2) Autrement tous les péchés seraient de la même espèce.

(3) L'Écriture suppose que tous les péchés ne

Quiconque ayant observé toute la loi, la viole en un seul point, est coupable comme s'il l'avait toute violée. Or, quand on est coupable d'avoir transgressé tous les commandements de la loi, c'est comme si on avait fait tous les péchés; car, comme le dit saint Ambroise (*De parad.* cap. 8), le péché est une transgression de la loi divine et une désobéissance aux ordres du ciel. Donc quiconque fait un péché est coupable de tous les autres.

2. Tout péché exclut la vertu qui lui est opposée. Or, celui qui manque d'une vertu est privé de toutes les autres, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LXV, art. 1). Donc celui qui fait un péché est privé de toutes les vertus; et comme celui qui manque d'une vertu a le vice qui lui est contraire, il s'ensuit que celui qui a un péché les a tous.

3. Toutes les vertus sont connexes, parce qu'elles ont un seul et même principe, ainsi que nous l'avons vu (quest. LXV, art. 1 et 2). Or, comme les vertus se réunissent dans un seul et même principe, de même les péchés. Car comme l'amour divin qui produit la cité de Dieu est le principe et la racine de toutes les vertus; de même l'amour de soi qui produit la cité de Babylone est la raison de tous les péchés, tel qu'on le voit dans saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIV cap. 28 et ult., et *in Psal.* 64). Donc tous les péchés et tous les vices sont connexes de manière que celui qui en a un possède tous les autres.

Mais c'est le *contraire*. Il y a des vices qui sont réciproquement contraires, comme le prouve Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 8). Or, il est impossible que les contraires existent simultanément dans le même sujet. Par conséquent les péchés et les vices ne peuvent pas être connexes entre eux.

CONCLUSION. — Puisqu'il y a des vices ou des péchés qui sont contraires l'un à l'autre et que les contraires ne peuvent exister simultanément dans le même sujet, il ne peut se faire que tous les péchés soient connexes.

Il faut répondre que l'intention de celui qui agit conformément à la vertu pour obéir à la raison est autre que l'intention de celui qui pèche pour s'écarter de cette même raison. Car tout agent qui est vertueux a l'intention de suivre la règle de la raison; c'est ce qui fait que toutes les vertus tendent au même but et qu'elles ont toutes de la connexion entre elles, parce qu'elles se réunissent toutes dans la droite raison pratique qui est la prudence, comme nous l'avons dit (quest. LXV, art. 1). Mais l'intention de celui qui pèche n'a pas pour but de s'écarter de ce qui est conforme à la raison, elle tend plutôt vers le bien qui sollicite son appétit et d'où elle tire son espèce. Or, les biens de cette nature vers lesquels tend l'intention du pécheur qui s'écarte de la raison, sont des biens divers qui n'ont aucune connexion entre eux, et qui sont même quelquefois contraires. Ainsi donc puisque les vices et les péchés tirent leur espèce de l'objet auquel ils se rapportent, il est évident que d'après ce qui constitue l'espèce du péché ils n'ont aucune connexion entre eux. Car on ne pèche pas en allant de la multiplicité à l'unité, comme il arrive par les vertus qui sont connexes entre elles, mais on pèche plutôt en s'écartant de l'unité pour aller à la multiplicité (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Jacques parle des péchés

sont pas connexes entre eux comme les vertus (Jer. II) : *Quod si non mœchaberis, occides autem, factus es transgressor legis.* Ce qui montre évidemment qu'on peut être adultère sans être homicide.

(1) Il y a cependant des péchés qui ont de la connexion entre eux. Ainsi l'impureté mène à la gourmandise, la jactance et l'hypocrisie à la vaine gloire.

ion d'après leur rapport avec leur objet, ce qui constitue leur distinction, comme nous l'avons dit (*in corp. art.* et quest. LXXII, art. 1), mais il en parle d'après l'éloignement qui résulte de ce que l'homme en les commettant s'écarte de la loi de Dieu. Car tous les préceptes de la loi ont un seul et même auteur, comme le dit cet apôtre (*ibid.*); par conséquent c'est le même Dieu qu'on méprise quand on les transgresse. C'est en ce sens qu'il dit que *celui qui le blesse en un point devient coupable de tous les autres;* parce qu'en faisant un péché, par là même qu'il méprise Dieu il mérite d'être puni; et c'est ce même mépris qui fait que tous les péchés sont punissables.

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (quest. LXXI, art. 4), tout péché ne détruit pas la vertu qui lui est opposée. Ainsi le péché véniel ne la détruit pas; le péché mortel détruit la vertu infuse, puisqu'il détourne de Dieu, mais un seul péché mortel ne détruit pas l'habitude d'une vertu acquise. Toutefois si on multiplie le même péché, cette réitération d'actes produisant une habitude contraire, l'habitude de la vertu acquise se trouve par là même détruite, et du moment où elle est détruite la prudence n'existe plus; parce que quand l'homme agit contre une vertu quelconque, il agit contre la prudence sans laquelle aucune vertu morale ne peut exister, comme nous l'avons vu (quest. LVIII, art. 4, et quest. LXV, art. 1). C'est pourquoi toutes les vertus morales sont conséquemment détruites relativement à leur être formel et parfait qu'elles possèdent selon qu'elles participent à la prudence; mais les inclinations à la vertu subsistent. Il ne résulte donc pas de là que l'homme pour ce motif ait tous les vices ou tous les péchés : 1° parce qu'il y a plusieurs vices opposés à la même vertu, de telle sorte qu'on peut être privé d'une vertu par l'un d'eux, quoiqu'on n'ait pas les autres; 2° parce que le péché est directement contraire à la vertu, quant à l'inclination qui nous porte à faire des actions vertueuses, comme nous l'avons dit (quest. LXXI, art. 1). Par conséquent du moment où il subsiste dans l'homme certaines inclinations vertueuses, on ne peut pas dire qu'il ait les vices ou les péchés qui leur sont opposés (1).

Il faut répondre au *troisième,* que l'amour de Dieu a une vertu unitive dans le sens qu'il ramène les affections de l'homme de la multiplicité à l'unité; c'est ce qui fait que les vertus qui sont des effets de l'amour de Dieu ont de la connexion entre elles. L'amour de soi, au contraire, disperse les affections de l'homme sur divers points, parce que l'homme s'aime en recherchant pour lui-même les biens temporels qui sont variés et divers, et c'est pour cette raison que les vices et les péchés qui sont des effets de l'amour de soi ne sont pas connexes.

ARTICLE II. — TOUS LES PÉCHÉS SONT-ILS ÉGAUX (2)?

1. Il semble que tous les péchés soient égaux. Car pécher c'est faire ce qui n'est pas permis. Or, faire ce qui n'est pas permis est répréhensible en toutes choses d'une seule et même manière. Donc le péché est répréhensible d'une seule et même manière, et par conséquent un péché n'est pas plus grave qu'un autre.

2. Tout péché consiste en ce que l'homme transgresse la règle de la raison qui est aux actes humains ce que la règle linéaire est aux objets matériels. Par conséquent pécher c'est comme si l'on dépassait une ligne qui a été tra-

(1) En un mot, les péchés sont contraires à l'acte de la vertu, mais ils ne sont pas contraires à l'habitude.

(2) On peut citer à cet égard une foule de passages de l'Ecriture (Jer. VII) : *Pejus operati sunt quam patres eorum.* (*Thren.* IV) : *Major effecta est iniquitas populi mei peccato Sodomorum.*

cée. Or, qu'on s'écarte plus ou moins d'une ligne, on la dépasse toujours également et de la même manière, parce que les privations ne sont susceptibles ni de plus, ni de moins. Donc tous les péchés sont égaux.

3. Les péchés sont opposés aux vertus. Or, toutes les vertus sont égales, comme le dit Cicéron (*Paradox.* III). Donc tous les péchés sont égaux.

Mais c'est le *contraire*. Notre-Seigneur dit à Pilate (Joan. XIX, 11) : *Celui qui m'a livré à vous a commis un plus grand péché.* Or, il est constant que Pilate a péché. Donc il y a des péchés plus grands que d'autres.

CONCLUSION. — Puisque les péchés ne nous privent pas absolument de tout le bien de la raison, mais qu'il arrive que nous nous écartons tantôt plus, tantôt moins de sa rectitude, on ne peut pas dire que tous les péchés soient égaux.

Il faut répondre que l'opinion combattue par Cicéron dans ses Paradoxes (*loc. cit.*) fut celle des stoïciens qui prétendaient que tous les péchés sont égaux. De là est née l'erreur de quelques hérétiques (1) qui en supposant que tous les péchés sont égaux disaient aussi que toutes les peines de l'enfer sont égales. Autant qu'on peut en juger d'après les paroles de Cicéron, les stoïciens avaient été amenés à ce sentiment parce qu'ils considéraient le péché seulement du côté de la privation, c'est-à-dire selon qu'il s'écarte de la raison, et comme d'ailleurs ils pensaient qu'aucune privation n'est susceptible de plus et de moins, ils ont cru que tous les péchés sont égaux. Mais si l'on y regarde de plus près on trouvera qu'il y a deux sortes de privations. Il y a une privation pure et simple qui consiste en quelque sorte dans la corruption de l'être; c'est ainsi que la mort est une privation de vie et les ténèbres une privation de lumière. Ces privations n'admettent pas le plus et le moins, parce qu'il ne reste rien de l'habitude opposée. Car on n'est pas moins mort après deux, trois ou quatre jours qu'après une année, quand le cadavre est déjà tombé en dissolution. De même une maison n'est pas plus ténébreuse quand une lanterne est recouverte de plusieurs voiles, que quand elle est couverte d'un seul qui intercepte complétement la lumière. Il y a une autre privation qui n'est pas simple, mais qui conserve encore quelque chose de l'habitude opposée. Cette privation consiste plutôt dans l'altération de l'être que dans sa corruption intégrale. C'est ainsi que la maladie trouble l'harmonie des humeurs, mais de telle sorte qu'il en reste toujours quelque chose, autrement l'animal ne resterait pas vivant. Il en est de même de la difformité et des autres choses semblables. Ces privations admettent le plus et le moins, parce qu'elles laissent subsister quelque chose de l'habitude contraire. Car il importe beaucoup à la maladie ou à la difformité, qu'elle s'écarte plus ou moins de l'état où doivent être les humeurs ou les membres. On en doit dire autant des vices et des péchés. En effet ils troublent l'ordre légitime de la raison, mais non pas au point de le détruire totalement; autrement le mal, quand il est complet, se détruit lui-même, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. IV, cap. 5). Car la substance de l'acte ou l'affection de l'agent ne pourrait subsister s'il ne restait quelque chose de l'ordre rationnel. C'est pourquoi il importe beaucoup à la gravité du péché qu'il s'écarte plus ou moins de la droiture de la raison. D'après cela on doit dire que tous les péchés ne sont pas égaux.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il n'est pas permis de faire des péchés précisément parce qu'ils sont une dérogation à l'ordre; par conséquent plus cette dérogation est grande et plus ils sont illicites, et par là même plus ils sont graves.

(1) Ces hérétiques sont Novatien et Jovinien. On peut voir l'ouvrage composé par saint Jérôme contre ce dernier (*Cont. Jovin.* lib. II, cap. 16).

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement suppose que le péché est une pure privation.

Il faut répondre au *troisième*, que les vertus sont proportionnellement égales dans un seul et même sujet. Cependant une vertu l'emporte sur une autre en dignité selon son espèce; et un homme est plus vertueux qu'un autre par rapport à la même espèce de vertu, comme nous l'avons dit (quest. XVI, art. 1 et 2). D'ailleurs quand les vertus seraient égales, il ne s'ensuivrait pas que les vices le sont aussi, parce que les vertus sont connexes, tandis que les vices et les péchés ne le sont pas.

ARTICLE III. — LA GRAVITÉ DES PÉCHÉS EXISTE-T-ELLE D'APRÈS LEURS OBJETS (1)?

1. Il semble que la gravité des péchés ne varie pas selon les objets. Car la gravité du péché appartient au mode ou à la qualité du péché lui-même. Or, l'objet est la matière du péché même. Donc la gravité des péchés ne varie pas selon la diversité de leurs objets.

2. La gravité du péché est l'intensité de sa malice. Or, le péché ne tire pas sa malice de l'objet auquel il se rapporte, puisque cet objet est un bien désirable, mais il la tire plutôt de ce qu'il détourne l'homme de Dieu. Donc la gravité des péchés ne varie pas selon la diversité de leurs objets.

3. Les péchés qui ont divers objets sont de divers genres. Or, les choses qui sont de divers genres ne peuvent pas être comparées entre elles, comme le prouve Aristote (*Phys.* lib. VII, text. 30, 31, 32). Donc un péché n'est pas plus grave qu'un autre d'après la diversité des objets.

Mais c'est le *contraire*. Les péchés tirent leur espèce de leurs objets, comme nous l'avons dit (quest. LXXII, art. 1). Or, il y a des péchés qui sont plus graves que d'autres dans leur espèce. Ainsi l'homicide est plus grave que le vol. Donc la gravité des péchés diffère d'après leurs objets.

CONCLUSION. — Puisque les péchés tirent leur espèce de leur objet, il est nécessaire que leur gravité varie d'après ces mêmes objets.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc. et quest. LXXII, art. 5), la gravité des péchés diffère de la même manière qu'une maladie peut être plus grave qu'une autre. Car comme la santé consiste dans un certain équilibre des humeurs en rapport avec la nature de l'animal; de même la vertu consiste dans une certaine mesure des actes humains qui les rend conformes à la droite raison. Or, il est évident que plus une maladie est grave, et plus elle trouble le rapport dans lequel les humeurs doivent être à l'égard du principe vital. Ainsi dans le corps humain les maladies du cœur qui est le principe de la vie, ou les maladies des parties qui avoisinent le cœur, sont les plus dangereuses. De même il faut que plus le péché est grave et plus profond soit le désordre qu'il produit à l'endroit du principe qui tient le premier rang dans l'ordre de la raison. Or, la raison ordonne toutes les actions d'après la fin. C'est pourquoi dans les actes humains plus la fin d'où le péché procède est élevée et plus le péché est grave. Comme les objets des actes sont leurs fins, ainsi que nous l'avons vu (quest. LXXII, art. 3 ad 2), il s'ensuit que la gravité des péchés varie selon la diversité des objets. Et puisque d'ailleurs il est évident que les choses extérieures se rapportent à l'homme comme à leur fin et que l'homme se rapporte lui-même à Dieu, il en résulte que le péché qui a pour objet la substance même de l'homme, tel que l'homicide, est plus grave que le péché qui a pour objet les

(1) L'Ecriture le suppose (I. *Reg.* II) : *Si peccaverit vir in virum, placari ei potest Deus; si autem in Deum peccaverit vir, quis orabit pro eo?* Voy. *Ex.* XXII, *Deut.* XXV, et *Genes.* IX, etc.

choses extérieures, tel que le vol; et que le péché qui se commet immédiatement contre Dieu, tel que l'infidélité et le blasphème, etc., est plus grave encore. Et dans l'ordre de chacun de ces péchés il y en a aussi de plus graves que d'autres, selon qu'ils se rapportent plus ou moins principalement à leur objet. Mais comme les péchés tirent des objets leur espèce, la différence de gravité qui se considère d'après les objets est la première différence et la principale, parce qu'elle est comme une conséquence de l'espèce.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique l'objet soit la matière que l'acte a pour terme, il est néanmoins sa fin en ce sens que c'est sur lui que se porte l'intention de l'agent, comme nous l'avons dit (quest. LXXII, art. 3 ad 2). Or, la forme de l'acte moral dépend de sa fin (1), comme nous l'avons vu (quest. préc. art. 6, et quest. XVIII, art. 6).

Il faut répondre au *second,* que du moment où l'on se tourne vers un bien qui est changeant, il arrive qu'on se détourne du bien immuable, et c'est là ce qui constitue l'essence du mal. C'est pourquoi il faut que d'après la diversité des objets vers lesquels on se tourne, il en résulte une diversité de gravité dans la malice du péché.

Il faut répondre au *troisième,* que tous les objets des actes humains se rapportent réciproquement l'un à l'autre. C'est ce qui fait que tous les actes humains ont en quelque sorte un même genre qui leur est commun, d'après lequel ils se rapportent à la fin dernière. C'est pourquoi rien n'empêche de comparer tous les péchés entre eux.

ARTICLE IV. — LA GRAVITÉ DES PÉCHÉS DIFFÈRE-T-ELLE SELON LA DIGNITÉ DES VERTUS AUXQUELLES ILS SONT OPPOSÉS (2)?

1. Il semble que la gravité des péchés ne diffère pas selon la dignité des vertus auxquelles ils sont opposés; de telle sorte, par exemple, qu'un péché plus grave soit opposé à une plus grande vertu. Car il est écrit (*Prov.* XV, 5): *Il y a dans une justice abondante la plus grande vertu.* Et le Seigneur dit (Matth. V) : Une justice abondante comprime la colère qui est un péché moindre que l'homicide qu'empêche une justice moins parfaite. Donc le plus petit péché est opposé à la plus grande vertu.

2. Aristote dit (*Eth.* lib. II, cap. 3, *circ. fin.*) que la vertu a pour objet ce qui est difficile et ce qui est bien. D'où il semble qu'une vertu plus grande se rapporte à une chose plus difficile. Or, le péché est moindre, si l'homme vient à faillir dans une circonstance plus difficile, que dans une circonstance qui l'est moins. Donc un moindre péché est opposé à une plus grande vertu.

3. La charité est une vertu plus grande que l'espérance et la foi, comme le dit saint Paul (I. *Cor.* XIII). Or, la haine, qui est opposée à la charité, est un péché moindre que l'infidélité ou le désespoir, qui sont contraires à l'espérance et à la foi. Donc un moindre péché est contraire à une plus grande vertu.

Mais c'est le *contraire.* Aristote dit (*Eth.* lib. VIII, cap. 10) que ce qu'il y a de pire est contraire à ce qu'il y a de mieux. Or, le mieux en morale est la vertu la plus grande, et le pire est le péché le plus grave. Donc le plus grand péché est opposé à la plus grande vertu.

CONCLUSION. — Puisqu'on considère la gravité du péché et la dignité de la vertu d'après l'objet d'où elles tirent l'une et l'autre leur espèce, il faut relativement à l'objet que le plus grand vice soit contraire à la plus grande vertu, quoiqu'on puisse

(1) C'est de là qu'il tire sa gravité et son espèce.

(2) Cet article n'est qu'une conséquence de ceux qui précèdent.

dire aussi que les moindres vices lui sont opposés parce qu'ils sont comprimés par une vertu plus grande.

Il faut répondre qu'un péché est opposé à la vertu de deux manières. 1° Il lui est opposé directement et principalement, ce qui arrive quand il se rapporte au même objet (1). Car les contraires se rapportent à la même chose. De cette manière il faut que le péché le plus grave soit opposé à la plus grande vertu. Car comme la gravité du péché se prend de l'objet lui-même, ainsi il en est de la dignité de la vertu, puisque l'un et l'autre tire son espèce de l'objet, comme nous l'avons vu (quest. LX, art. 5, et quest. LXII, art. 1). Il faut donc que le plus grand péché soit directement contraire à la plus grande vertu, comme étant ce qu'il y a de plus extrême dans le même genre. 2° On peut considérer l'opposition de la vertu à l'égard du péché d'après l'étendue ou la puissance de la vertu qui le comprime. Car plus la vertu est forte et plus elle éloigne l'homme du péché qui lui est contraire, de sorte qu'elle empêche non-seulement le péché, mais encore ce qui peut porter à le faire (2). Dans ce cas il est manifeste que plus la vertu est grande et plus les péchés qu'elle empêche sont médiocres; comme plus la santé est brillante et plus sont faibles les indispositions qu'elle éloigne. En ce sens c'est le moindre péché qui est, par rapport à l'effet, opposé à la plus grande vertu.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement repose sur l'opposition considérée au point de vue de la répression du péché ; car c'est ainsi qu'une justice abondante ou parfaite empêche jusqu'aux moindres fautes.

Il faut répondre au *second*, que la vertu qui a pour objet le bien le plus difficile est directement contraire au péché qui a pour objet le mal le plus difficile. Car de part et d'autre il y a une certaine prééminence qui résulte de ce que la volonté se montre plus portée au bien ou au mal, par là même qu'elle ne se laisse arrêter par aucune difficulté.

Il faut répondre au *troisième*, que la charité n'est pas un amour quelconque, mais c'est l'amour de Dieu ; par conséquent toute haine ne lui est pas opposée directement ; il n'y a que la haine de Dieu qui est en effet le plus grave des péchés (3).

ARTICLE V. — LES PÉCHÉS CHARNELS SONT-ILS MOINS GRAVES QUE LES PÉCHÉS SPIRITUELS (4)?

1. Il semble que les péchés charnels ne soient pas moins graves que les péchés spirituels. En effet, l'adultère est plus grave que le vol. Car il est écrit (*Prov.* VI, 30) : *Ce n'est pas une grande faute qu'un homme qui dérobe pour avoir de quoi manger..... mais celui qui est adultère perdra son âme par la folie de son cœur.* Or, le vol se rapporte à l'avarice qui est un péché spirituel, tandis que l'adultère appartient à la luxure qui est un péché charnel. Donc les péchés charnels sont plus graves.

2. Saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. II, cap. 4, et lib. IV, cap. 31) que le diable se réjouit surtout du péché de luxure et d'idolâtrie. Or, ce qui réjouit le plus le diable c'est la plus grande faute. Donc puisque la luxure est un péché charnel, il semble que les péchés charnels soient les fautes les plus graves.

(1) Comme la tempérance et l'intempérance.

(2) Ainsi une chasteté parfaite nous éloigne même des moindres pensées qui pourraient porter atteinte à la pureté.

(3) Il faut avoir bien soin d'opposer ce qu'il y a de plus élevé dans la vertu à ce qu'il y a de plus élevé dans le vice, parce que cette comparaison n'est possible qu'autant que toutes choses sont égales d'ailleurs.

(4) Billuart appelle sur cet article l'attention de ceux qui méprisent les autres, à cause des chutes qu'ils font, et qui ne craignent pas de pécher par orgueil, par envie, et de faire des calomnies et des médisances.

3. Aristote prouve (*Eth.* lib. VII, cap. 6) que celui qui ne peut contenir sa concupiscence est plus honteux que celui qui ne contient pas sa colère. Or, la colère est un péché spirituel, d'après saint Grégoire (*Mor.* lib. XXXI, cap. 17) : tandis que la concupiscence appartient aux péchés charnels. Donc le péché charnel est plus grave que le péché spirituel.

Mais c'est le *contraire.* Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. XXXI, cap. 11) que les péchés charnels sont des fautes moins graves, mais plus honteuses que les péchés spirituels.

CONCLUSION. — Puisque les péchés charnels attaquent, comme tels, le corps lui-même, et que dans l'ordre de la charité on doit moins aimer le corps que Dieu et le prochain que blessent les péchés spirituels; il est évident que ces derniers sont plus graves que les autres, quoiqu'ils soient moins honteux.

Il faut répondre que les péchés spirituels sont plus graves que les péchés charnels. Ce qui ne signifie pas que tout péché spirituel est plus grave que tout péché charnel quel qu'il soit ; mais on veut dire qu'à ne considérer que la différence établie entre eux par leur caractère propre, et toutes choses égales d'ailleurs, les péchés spirituels sont plus graves que les autres. On peut en donner trois raisons. La première se tire du sujet. Car les péchés spirituels appartiennent à l'esprit qui nous tourne vers Dieu et qui nous en détourne ; tandis que les péchés charnels se consomment dans la délectation de l'appétit charnel, dont la fonction principale est de nous porter vers le bien corporel. C'est pourquoi le péché charnel tient davantage, comme tel, au mouvement qui nous porte vers l'objet que nous désirons, et c'est ce qui fait qu'il produit une adhésion plus ferme et plus profonde. Le péché spirituel, au contraire, tient plus de l'aversion qui est précisément ce qui constitue la nature du péché. C'est pour cette raison que le péché spirituel, comme tel, est une faute plus grave. — La seconde raison peut se prendre de l'être contre lequel on pèche. Car le péché charnel, comme tel, se rapporte au corps qui, dans l'ordre de la charité, doit être moins aimé que Dieu et le prochain contre lesquels les péchés spirituels sont une offense. C'est pour cela que les péchés spirituels sont plus graves. — La troisième raison peut se déduire du motif; parce que plus l'impulsion qui porte l'homme à pécher est puissante et moins l'homme pèche, comme nous le verrons (art. seq.). Or, les péchés charnels sont produits par une impulsion plus forte, car ils ont pour cause la concupiscence de la chair qui nous est innée. C'est pourquoi les péchés spirituels, comme tels, sont plus graves.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'adultère n'appartient pas seulement au péché de luxure, mais encore au péché d'injustice ; et sous ce dernier rapport on peut le ramener à l'avarice, comme le dit la glose (*Hieron*) à l'occasion de ces paroles de l'Apôtre (*Eph.* V) : *Tout fornicateur*, *tout impur ou tout avare*. Alors l'adultère est plus grave que le vol, par là même que l'homme tient plus à sa femme qu'à ses biens.

Il faut répondre au *second,* qu'on dit que le diable se réjouit davantage du péché de luxure, parce que c'est à ce péché qu'on s'attache le plus fortement, et qu'il est difficile à l'homme de s'en détacher. Car le désir des jouissances est insatiable, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 12).

Il faut répondre au *troisième*, que, d'après Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 6), il est plus honteux de ne pas se contenir à l'égard de la concupiscence qu'à l'égard de la colère, parce que cet acte participe moins de la raison. C'est ce qui lui a fait dire (*Eth.* lib. III, cap. 10) que les péchés d'intempérance sont les plus honteux, parce qu'ils se rapportent à des

plaisirs qui nous sont communs avec les brutes (1). D'où il arrive que ces péchés rendent en quelque sorte l'homme semblable à la brute, et il s'ensuit, comme le dit saint Grégoire (*loc. cit.*), qu'ils sont plus honteux.

ARTICLE VI. — LA GRAVITÉ DES PÉCHÉS SE CONSIDÈRE-T-ELLE D'APRÈS LEUR CAUSE?

1. Il semble que la gravité du péché ne se considère pas d'après sa cause. Car plus la cause du péché est puissante et plus elle porte vivement au mal, et par conséquent plus il est difficile de lui résister. Or, le péché diminue par là même qu'on lui résiste plus difficilement; car c'est parce qu'il est faible que le pécheur ne résiste pas facilement au péché, et le péché, qui est l'effet de la faiblesse, est regardé comme le plus léger. Donc le péché ne tire pas sa gravité de sa cause.

2. La concupiscence est une cause générale de péché. C'est ce qui fait dire à la glose (*ord. ex spir. et litt.* cap. 4), à l'occasion de ces paroles de saint Paul (*Rom.* VII) : *Je ne connaissais pas la concupiscence*, que la loi est bonne, parce qu'en empêchant la concupiscence elle empêche tout mal. Or, plus la concupiscence qui triomphe de l'homme est forte et moins le péché est grave. Donc la gravité du péché diminue en raison de la grandeur de la cause.

3. Comme la droiture de la raison est cause de l'acte vertueux, de même le défaut de raison semble être cause du péché. Or, plus le défaut de raison est grand et moindre est le péché, au point que celui qui manque de l'usage de la raison est tout à fait exempt de fautes, et que celui qui pèche par ignorance pèche plus légèrement. Donc la grandeur de la cause n'augmente pas la gravité du péché.

Mais c'est le *contraire*. En multipliant la cause on multiplie l'effet. Donc si la cause du péché est plus grande le péché sera plus grave.

CONCLUSION. — La gravité des péchés doit se considérer d'après leurs causes, mais non de la même manière; car la grandeur du péché varie d'après la volonté et la cause finale, tandis que le péché diminue en raison des causes qui affaiblissent le jugement de la raison ou le mouvement libre de la volonté.

Il faut répondre qu'en matière de péché, comme en tout autre genre, on peut considérer deux sortes de causes. L'une qui est par elle-même la cause propre du péché, et c'est la volonté même du pécheur. Car la volonté est à l'acte du péché ce que l'arbre est à ses fruits, comme le dit saint Augustin (*Cont. Jul.* lib. I, cap. 6) dans sa glose sur ces paroles de saint Matthieu (Matth. VII) : *Un bon arbre ne peut produire de mauvais fruits.* Plus cette cause est puissante et plus le péché est grave, parce que l'homme pèche d'autant plus grièvement que sa volonté est plus fortement portée au mal. Mais le péché a d'autres causes qui sont en quelque sorte extrinsèques et éloignées, et qui portent la volonté au mal. On doit faire une distinction entre ces causes. Car il y en a qui portent la volonté à pécher conformément à sa nature. Telle est la fin qui est l'objet propre de cette faculté (2). Cette cause augmente le péché; car il pèche plus grièvement celui dont la volonté est portée au mal, en vue d'une fin qui est pire. Il y a d'autres causes qui portent la volonté au mal contre la nature et l'ordre de cette faculté qui est faite pour être mue librement d'après elle-même, conformément au jugement de la raison. Par conséquent les causes qui affaiblissent le jugement de la raison, comme l'ignorance, ou qui entravent le libre mouvement de la volonté, comme la faiblesse et la violence, la crainte, etc.,

(1) La colère a du moins une certaine apparence de justice dont elle s'autorise pour satisfaire sa vengeance.

(2) Car quand la fin est bonne elle incline librement la volonté au bien, et quand elle est mauvaise elle l'incline librement au mal.

diminuent le péché comme elles diminuent aussi le volontaire; au point que quand l'acte est absolument involontaire, il n'y a plus de péché.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette objection porte sur la cause motrice intrinsèque qui diminue le volontaire; l'accroissement de cette cause diminue en effet le péché, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que si sous la concupiscence on comprend le mouvement même de la volonté, alors quand la concupiscence est plus forte le péché est plus grand. Mais si par concupiscence on entend une passion qui est le mouvement de l'appétit concupiscible, alors la concupiscence, qui précède le jugement de la raison et le mouvement de la volonté, diminue le péché en raison de sa puissance, parce que celui qui pèche, pressé par une concupiscence plus vive, succombe à une tentation plus forte, et sa faute lui est moins imputable. Au contraire si la concupiscence ainsi entendue suit le jugement de la raison et le mouvement de la volonté, en ce cas plus la concupiscence est puissante et plus le péché est grave. Car le mouvement de la concupiscence ne s'élève alors plus ardent que parce que la volonté se porte vers son objet d'une manière effrénée.

Il faut répondre au *troisième*, que cette raison repose sur la cause qui produit l'involontaire, et cette cause diminue en effet le péché, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE VII. — LES CIRCONSTANCES AGGRAVENT-ELLES LE PÉCHÉ (1)?

1. Il semble que les circonstances n'aggravent pas le péché. Car le péché tire sa gravité de son espèce. Or, les circonstances ne déterminent pas l'espèce du péché, puisque ce sont des accidents. Donc la gravité du péché ne se considère pas d'après les circonstances.

2. Une circonstance est mauvaise ou non. Si elle est mauvaise, elle produit par elle-même une certaine espèce de mal; mais si elle n'est pas mauvaise, elle n'est pas capable d'aggraver le péché. Donc une circonstance n'augmente le péché d'aucune manière.

3. La malice du péché se tire de ce qu'il nous détourne de Dieu. Or, les circonstances sont une conséquence du péché, relativement à l'objet vers lequel elles nous portent. Donc elles n'en augmentent pas la malice.

Mais c'est le *contraire*. L'ignorance d'une circonstance diminue le péché. Car celui qui pèche par suite de l'ignorance d'une circonstance mérite d'être pardonné, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 1). Or, il n'en serait pas ainsi si les circonstances n'aggravaient pas le péché. Donc elles l'aggravent.

CONCLUSION. — Puisque la cause qui produit une chose est naturellement apte à lui donner de l'accroissement; par là même que les circonstances produisent le péché, il est nécessaire qu'elles soient de nature à l'aggraver.

Il faut répondre que la cause qui produit une chose est naturellement capable de lui donner de l'accroissement, comme le dit Aristote en parlant de l'habitude de la vertu (*Eth.* lib. II, cap. 1 et 2). Or, il est évident que le péché est produit par le défaut d'une circonstance quelconque. Car on ne s'écarte de l'ordre de la raison qu'autant qu'en agissant on n'observe pas les circonstances voulues. D'où il est manifeste que les circonstances sont

(1) Le concile de Trente a décidé formellement que l'on devait déclarer en confession les circonstances qui changent l'espèce du péché (sess. XIV, can. 5) : *Eas circumstantias in confessione explicandas quæ speciem peccati mutant, quod sine illis fieri nequeat, ut de gravitate criminum rectè censere possint.* Mais doit-on déclarer les circonstances aggravantes? Cette question est controversée. Saint Thomas est pour la négative (*In 4 Sent. dist.* 16, quest. III, art. 2, quest. V, et c. 2). Saint Alphonse de Liguori également (*De pœnit. n°* 468) ainsi que de Lugo, Lessius, Bonacina, etc. L'affirmative est soutenue par Suarez, Billuart, Collet, etc.

de nature à aggraver le péché. Ce qui arrive de trois manières : 1° Quand la circonstance change l'espèce du péché. Ainsi le péché de fornication consiste en ce que l'homme s'approche d'une femme qui n'est pas la sienne. Mais si une autre circonstance survient et que cette femme, par exemple, soit l'épouse d'un autre, cette circonstance change l'espèce du péché, et en fait une injustice, parce que dans ce cas l'homme usurpe ce qui appartient à autrui ; et d'après cela l'adultère est un péché plus grave que la fornication. 2° D'autres fois la circonstance n'aggrave pas le péché en en changeant l'espèce, mais elle en multiplie la raison. Par exemple, si le prodigue donne lorsqu'il ne doit pas et à qui il ne doit pas donner, il multiplie le même genre de péché plus que s'il se bornait de donner à qui il ne doit pas, et par là même le péché devient plus grave ; comme la maladie devient plus grave du moment où elle attaque un plus grand nombre de parties du corps. C'est ce qui fait dire à Cicéron (*Parad.* III) qu'en portant atteinte à la vie de son père on pèche contre plusieurs choses ; car on s'attaque à celui dont on a reçu l'être, la nourriture, l'éducation, et le rang qu'on occupe dans sa maison et dans l'Etat. 3° Une circonstance aggrave le péché par là même qu'elle augmente la difformité qui provient d'une autre circonstance. Ainsi, prendre à autrui ce qui lui appartient constitue un vol. Mais si on ajoute qu'on lui a pris beaucoup, le péché devient plus grave, quoique prendre peu ou beaucoup ne constitue pas de soi le bien ou le mal.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a certaine circonstance qui détermine l'espèce de l'acte moral, comme nous l'avons vu (quest. XVIII, art. 10). Cependant la circonstance qui ne détermine pas l'espèce peut aggraver le péché ; parce que comme la bonté d'une chose s'apprécie non-seulement d'après son espèce, mais encore d'après ses accidents ; de même la malice de l'acte se juge non-seulement d'après son espèce, mais encore d'après les circonstances.

Il faut répondre au *second*, que la circonstance peut aggraver le péché dans l'un et l'autre cas. Car si elle est mauvaise, il n'est pas nécessaire pour cela qu'elle constitue l'espèce du péché, car elle peut ajouter à sa malice, tout en le maintenant dans son espèce, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Si elle n'est pas mauvaise, elle peut aggraver le péché relativement à la malice d'une autre circonstance (1).

Il faut répondre au *troisième*, que la raison doit ordonner l'acte non-seulement par rapport à l'objet, mais encore par rapport à toutes les circonstances. C'est pourquoi quand on veut juger si l'on s'écarte de la règle de la raison, on considère la nature de chaque circonstance, par exemple si l'on agit quand on ne doit pas ou bien là où l'on ne doit pas. Cet écart suffit pour constituer l'essence du mal. Et du moment où l'on s'écarte de la règle de la raison, il s'ensuit qu'on se détourne de Dieu auquel l'homme doit être uni par la droite raison.

ARTICLE VIII. — LA GRAVITÉ DU PÉCHÉ EST-ELLE AUGMENTÉE SELON L'ÉTENDUE DU PRÉJUDICE QU'IL CAUSE ?

1. Il semble que la gravité du péché ne s'augmente pas selon l'étendue du dommage. Car le dommage est un fait qui est une conséquence de l'acte du péché. Or, un fait subséquent n'ajoute ni à la bonté, ni à la malice de l'acte, comme nous l'avons dit (quest. XX. art. 5). Donc le péché ne s'aggrave pas en raison de l'étendue du dommage qu'il cause.

(1) Ainsi le plus et le moins qui sont indifférents en eux-mêmes augmentent le bien ou le mal auquel ils sont adjoints. Il y a, par exemple, un plus grand mal à prendre cent francs à la même personne que si on ne lui avait pris que cinq francs.

2. Le dommage existe surtout dans les péchés qui sont contre le prochain, parce que personne ne veut se nuire à lui-même. Or, personne ne peut nuire à Dieu, selon ces paroles de Job (Job, xxxv, 6): *Quand vos iniquités se muliplieront que ferez-vous contre lui?... votre impiété nuira à l'homme qui vous ressemble.* Si donc le péché s'aggravait en raison du dommage, il s'ensuivrait que le péché qu'on commet contre le prochain serait plus grave que le péché qu'on commet contre Dieu ou contre soi-même.

3. On cause plus de tort à quelqu'un quand on le prive de la vie de la grâce que quand on le prive de la vie de la nature; parce que la vie de la grâce est meilleure que la vie de la nature, au point que l'homme doit mépriser la vie de la nature pour ne pas perdre la vie de la grâce. Or, l'homme qui excite une femme à la fornication la prive, autant qu'il est en lui, de la vie de la grâce en la portant au péché mortel. Si donc la gravité du péché résultait du tort causé, il s'ensuivrait qu'un simple fornicateur pécherait plus grièvement qu'un homicide; ce qui est manifestement faux. Donc le péché n'est pas plus grave en raison de l'étendue du dommage.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De Lib. arb.* lib. III, cap. 14) que le vice étant contraire à la nature, on ajoute autant à la malice du vice qu'on retranche à l'intégrité de la nature. Or, l'affaiblissement de l'intégrité de la nature est un dommage. Donc le péché est d'autant plus grave que le dommage est plus grand.

CONCLUSION. — Tout dommage, s'il a été prévu et voulu, ou s'il résulte par lui-même de l'acte du péché, aggrave directement le péché lui-même; il n'en est pas de même s'il a été prévu, mais qu'il n'ait pas été voulu, et encore moins s'il n'a été ni voulu, ni prévu, et qu'il se rapporte accidentellement au péché.

Il faut répondre que le dommage peut se rapporter de trois manières au péché. En effet quelquefois le dommage qui résulte du péché a été prévu et voulu; comme quand on fait quelque chose avec l'intention de nuire à autrui, tel qu'un vol ou un homicide. Alors l'étendue du dommage augmente directement la gravité du péché; parce que le dommage est par lui-même l'objet du péché (1). — Quelquefois le dommage a été prévu, mais il n'a pas été voulu; comme quand quelqu'un passant dans un champ, pour arriver plus rapidement à un rendez-vous, nuit sciemment à ce qui a été semé dans ce champ, bien qu'il n'en ait pas l'intention. Alors l'étendue du dommage aggrave le péché, mais indirectement, parce que le penchant violent de la volonté au mal fait qu'on ne craint pas de porter aux autres ou à soi-même un dommage qu'on ne voudrait pas leur causer absolument. — Enfin d'autres fois le dommage n'a été ni prévu, ni voulu. Dans ce cas s'il se rapporte par accident au péché, il ne l'aggrave pas directement (2). Ainsi quand quelqu'un se livre à une chose mauvaise, on lui impute tous les maux qui en résultent en dehors de son intention, à cause de la négligence qu'il a mise à considérer les suites fâcheuses de son action. Mais si le tort est par lui-même une conséquence de l'acte du péché, quoiqu'il n'ait été ni voulu, ni prévu, il aggrave directement le péché; parce que toutes les conséquences qui découlent par elles-mêmes d'un péché appartiennent en quelque sorte à l'espèce du péché même. Par exemple, si quelqu'un fait publiquement un acte de fornication, le scandale général qui en résulte aggrave directement sa faute, quoiqu'il ne l'ait pas eu en vue et que peut-être il ne l'ait pas prévu. — Toutefois il en est autrement du mal que le pécheur peut se faire à lui-même. En effet ce mal, s'il se rapporte accidentellement au péché, et qu'il

(1) Le péché lui emprunte par conséquent son espèce et sa malice.

(2) Mais il l'aggrave indirectement.

n'ait été ni prévu, ni voulu, il n'aggrave pas la faute, et n'est pas une conséquence de sa gravité. Tel est le cas, par exemple, de celui qui court pour tuer quelqu'un et qui se blesse au pied. Mais si ce mal est par lui-même une conséquence de l'acte du péché, quoiqu'il n'ait été ni prévu, ni voulu, alors ce n'est pas l'étendue du mal qui ajoute à la gravité du péché, mais c'est au contraire la gravité du péché qui produit la gravité du mal. Ainsi un infidèle qui n'a jamais entendu parler des peines de l'enfer, souffrira plus dans l'éternité pour un homicide que pour un vol (1); car comme il n'a pas songé à ce châtiment et qu'il ne l'a pas prévu, ce n'est pas là ce qui aggrave sa faute, comme il arrive pour le fidèle, qui pèche d'autant plus grièvement que les peines qu'il méprise sont plus grandes pour satisfaire la volonté qu'il a de pécher ; mais la gravité de ces peines résulte uniquement de la gravité du péché.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (quest. xx, art. 5), quand il s'agissait de la bonté et de la malice des actes extérieurs, l'événement subséquent, s'il a été prévu et voulu, ajoute à la bonté ou à la malice de l'acte (2).

Il faut répondre au *second*, que quoique le dommage aggrave le péché, il ne s'ensuit pas que le péché soit aggravé par cela seul, et même le péché est plus grave par lui-même en raison de ce qu'il a de déréglé, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.). Par conséquent le dommage n'aggrave le péché qu'autant qu'il rend son acte plus déréglé. Il ne s'ensuit donc pas, de ce que le dommage existe surtout dans les péchés qui sont contre le prochain, que ces péchés soient les plus graves ; car il y a plus de déréglement dans les péchés qui sont contre Dieu et dans certains péchés qu'on fait contre soi-même. Cependant on peut dire que quoique personne ne puisse nuire à Dieu dans sa substance, néanmoins on peut nuire aux choses qui sont de Dieu, par exemple en détruisant la foi, en violant les choses saintes, ce qui produit des fautes très-graves. Un individu se nuit aussi quelquefois sciemment et volontairement, comme par exemple ceux qui se suicident, bien qu'ils rapportent finalement ces actions à quelque bien apparent, tel que la délivrance d'une peine profonde.

Il faut répondre au *troisième*, que cette raison n'est pas concluante pour deux motifs : 1° parce que l'homicide a l'intention directe de nuire au prochain, tandis que le fornicateur qui provoque une femme ne se propose pas le mal d'autrui, mais son plaisir propre ; 2° parce que l'homicide est la cause directe et suffisante de la mort du corps, tandis que personne ne peut être par soi la cause suffisante de la mort spirituelle d'un autre. Car on ne meurt spirituellement que par l'effet de sa propre volonté en consentant au péché.

ARTICLE IX. — LE PÉCHÉ S'AGGRAVE-T-IL D'APRÈS LA CONDITION DE LA PERSONNE CONTRE LAQUELLE ON LE COMMET?

1. Il semble que le péché ne s'aggrave pas en raison de la condition de la personne qu'il offense. Car s'il en était ainsi il s'aggraverait surtout du moment où l'on offense un homme juste et saint. Mais cette circonstance n'aggrave pas le péché ; car un homme vertueux qui supporte tout avec égalité d'âme est moins blessé d'une injure reçue que les autres qui se scandalisent intérieurement. Donc la condition de la personne contre laquelle on pèche n'aggrave pas le péché.

2. Si la condition de la personne aggravait le péché, cet effet résulterait surtout de la parenté. Car, comme le dit Cicéron (*Paradox.* III), en

(1) La peine étant la conséquence du crime, elle doit lui être proportionnée.

(2) Cet article revient par conséquent au principe émis dans le traité des actes humains sur la bonté et la malice des actes extérieurs.

tuant un esclave on ne fait qu'un péché, mais en portant atteinte à la vie de son père on en commet plusieurs. Or, la parenté de la personne contre laquelle on pèche ne paraît pas aggraver le péché. Car on n'a personne de plus proche que soi, et cependant celui qui se fait du tort à lui-même pèche moins que s'il en faisait à autrui; par exemple, il est moins coupable en tuant son cheval que s'il tuait le cheval d'un autre, comme le prouve Aristote (*Eth.* lib. v, cap. ult.). Donc la parenté de la personne n'aggrave pas le péché.

3. La condition de la personne qui pèche aggrave principalement le péché en raison de sa dignité ou de sa science, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Sap.* vi, 7) : *Les puissants seront puissamment tourmentés.* Et saint Luc dit (Luc. xii, 47) : *Le serviteur qui connaît la volonté de son maître et qui ne la fait pas recevra une multitude de coups.* Donc ce serait pour la même raison que la dignité ou la science de la personne offensée aggraverait le péché. Mais il ne semble pas qu'on pèche plus grièvement en faisant injure à une personne riche ou puissante qu'en manquant à un pauvre, parce que *devant Dieu il n'y a pas acception de personnes* (*Col.* iii, 25), et que d'ailleurs c'est d'après son jugement qu'on doit apprécier la gravité du péché. Donc la condition de la personne offensée n'aggrave pas le péché.

Mais c'est le *contraire.* Car dans l'Ecriture sainte le péché que l'on commet contre les serviteurs de Dieu est tout spécialement repris : ainsi il est dit (III. *Reg.* xix, 14) : *Ils ont détruit vos autels et ils ont fait périr par le glaive vos prophètes.* Le péché commis contre les parents y est aussi tout particulièrement blâmé, d'après ces paroles du prophète (Mich. vii, 6) : *Le fils insulte le père et la fille s'élève contre sa mère.* Ailleurs c'est le péché que l'on commet contre les personnes constituées en dignité qui se trouve formellement dénoncé. Ainsi il est parlé (Job, xxxiv, 18) *de celui qui dit au roi, apostat, et qui appelle les chefs des impies.* Donc la condition de la personne offensée aggrave le péché.

CONCLUSION. — La personne contre laquelle on pèche étant en quelque sorte l'objet du péché, il est nécessaire qu'en raison de sa condition et de sa dignité le péché soit aggravé.

Il faut répondre que la personne contre laquelle on pèche est en quelque sorte l'objet du péché. Or, nous avons dit (art. 3) que la gravité du péché se considère avant tout d'après l'objet, et que la gravité est d'autant plus grande que son objet en est la fin la plus principale. Les fins principales des actes humains sont Dieu, l'homme lui-même et le prochain. Car tout ce que nous faisons se rapporte à l'une de ces fins, quoiqu'elles soient subordonnées l'une à l'autre. On peut donc d'après ces trois fins considérer les divers degrés de gravité du péché, selon la condition de la personne offensée. 1° On peut les considérer par rapport à Dieu à qui un homme est d'autant plus uni qu'il est plus vertueux ou qu'il lui est plus particulièrement consacré. C'est pourquoi l'injure faite à une personne de ce caractère remonte vers Dieu, d'après ces paroles du prophète (Zach. ii, 8) : *Celui qui vous touche, touche à la prunelle de mon œil.* Par conséquent le péché devient plus grave par là même qu'on pèche contre une personne qui est plus unie à Dieu sous le rapport de la vertu ou de ses fonctions (1). 2° Par rapport à soi-même. Il est évident qu'on pèche d'autant plus grièvement que la personne offensée nous est plus étroitement unie par les liens du sang (2), de la reconnais-

(1) Ainsi le péché est plus grave si l'on offense un saint ou une personne consacrée à Dieu.

(2) C'est un plus grand crime d'offenser son père que son ami; et il est plus grave d'offenser son ami qu'une personne étrangère.

sance ou de toute autre manière ; parce qu'il semble qu'on pèche davantage contre soi-même, ce qui aggrave le péché, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Eccl.* XIV, 5) : *Celui qui est méchant pour lui-même, pour qui sera-t-il bon?* 3° Par rapport au prochain. On pèche d'autant plus grièvement que le péché atteint un plus grand nombre de personnes. C'est pourquoi le péché qu'on commet contre une personne publique, par exemple un roi ou un prince qui représente tout un peuple, est plus grave que le péché qu'on commet contre une personne privée. C'est pour ce motif qu'il est dit (*Eccl.* XXIV, 28) : *Vous ne maudirez pas le prince de votre peuple.* De même l'injure que l'on fait à une personne célèbre semble être plus grave par suite du scandale et du trouble qui en résulte.

Il faut répondre au *premier* argument, que celui qui fait une injure à une personne vertueuse la trouble, autant qu'il est en soi, intérieurement et extérieurement. Mais s'il arrive que cette personne ne soit pas troublée intérieurement, c'est un effet de sa bonté qui ne diminue en rien la faute de celui qui l'a offensée.

Il faut répondre au *second*, que le tort qu'on se cause à soi-même à l'égard des choses qui sont du domaine de la volonté, comme les biens qu'on possède, est moins répréhensible que le tort qu'on cause à un autre, parce qu'on agit ainsi d'après sa propre volonté. Mais quand il s'agit des biens qui n'appartiennent pas au domaine de la volonté, comme les biens naturels et les biens spirituels, dans ce cas c'est un péché plus grave de se nuire à soi-même. Car celui qui se tue fait une plus grande faute que celui qui en tue un autre. Quant aux biens de nos proches, comme ils ne sont pas soumis au domaine de notre volonté, il ne s'ensuit pas qu'en leur portant dommage nous fassions un péché moins grave, à moins que par hasard les possesseurs n'y consentent.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il n'y a pas acception de personnes si Dieu punit plus sévèrement celui qui pèche contre des personnes plus élevées. Car il agit ainsi parce qu'il en résulte un plus grand mal.

ARTICLE X. — LA GRANDEUR DE LA PERSONNE QUI PÈCHE AGGRAVE-T-ELLE LE PÉCHÉ (1)?

1. Il semble que la grandeur de celui qui pèche n'aggrave pas le péché. Car l'homme surtout devient grand en s'attachant à Dieu, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Eccl.* XXV, 13) : *Combien il est grand celui qui a trouvé la sagesse et la science! Mais il n'est pas au-dessus de celui qui craint le Seigneur.* Or, plus une personne s'attache à Dieu, moins le péché lui est imputable. Car il est écrit (II. *Paral.* XXX, 19) : *Le Seigneur est bon; il fera miséricorde à tous ceux qui cherchent de tout leur cœur le Seigneur Dieu de leurs pères, et il ne leur imputera point ce défaut de sanctification.* Donc le péché n'est pas aggravé par la grandeur de la personne qui le commet.

2. *Il n'y a pas d'acception de personnes devant Dieu,* comme le dit l'Apôtre (*Rom.* II, 11). Donc il ne punit pas plus l'un que l'autre pour le même péché, et par conséquent le péché ne s'aggrave pas d'après la grandeur de la personne.

3. Personne ne doit retirer d'un bien un désavantage. Or, il en serait ainsi si ce que fait un grand lui était plutôt imputé à péché. Donc la grandeur de la personne qui pèche n'est pas une cause de l'augmentation du péché.

(1) L'Ecriture dit (*Sap.* VI) : *Judicium durissimum in his qui præsunt fiet : exiguo autem conceditur misericordia.*

Mais c'est le *contraire*. Saint Isidore dit (*De summo bono*, lib. II, cap. 18). Le péché est d'autant plus grand que la personne qui le commet est plus élevée en vertu ou en dignité.

CONCLUSION. — La grandeur de la personne qui pèche augmente le péché fait de propos délibéré, à cause de l'ingratitude dont elle se rend coupable pour tous les bienfaits qu'elle a reçus et à cause du scandale qu'elle produit; quant à la grandeur qui est l'effet de la vertu, elle diminue au contraire le péché quand il naît de l'inadvertance et de la fragilité humaine.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de péché. L'un qui échappe subrepticement à l'infirmité de la nature humaine. Ce péché est moins imputable à celui qui est plus avancé dans la vertu, parce qu'il néglige moins de réprimer ces sortes de fautes, que la faiblesse humaine ne peut pas toutefois complétement éviter. Il y a d'autres péchés qui sont délibérés. Ces péchés sont d'autant plus imputables à celui qui les commet qu'il est plus élevé. Et il peut en être ainsi pour quatre raisons : 1° parce que les grands, c'est-à-dire ceux qui l'emportent en science et en vertu, peuvent plus facilement résister au péché. C'est ce qui a fait dire au Seigneur (Luc. XII, 47) *que le serviteur qui connaît la volonté de son maître et qui ne l'exécute pas sera battu de plusieurs coups*. 2° A cause de l'ingratitude. Car tout ce qui grandit l'homme est un bienfait de Dieu, et en péchant l'homme se montre ingrat. Par conséquent plus il a reçu de biens dans l'ordre temporel et plus le péché qu'il commet est grave, suivant ces paroles de l'Ecriture (*Sap.* VI, 6) : *Les puissants seront puissamment tourmentés*. 3° A cause de la répugnance spéciale qu'il y a entre l'acte du péché et la grandeur de la personne; comme quand un prince qui est le gardien de la justice vient à la violer, et comme quand un prêtre qui a fait vœu de chasteté vient à se déshonorer (1). 4° A cause de l'exemple ou du scandale. Car, selon la réflexion de saint Grégoire (*Past.* lib. I, cap. 2) : L'exemple étend considérablement la faute quand on honore le pécheur en raison de sa dignité. Les péchés des grands parviennent d'ailleurs à la connaissance d'un plus grand nombre de personnes et les hommes les tolèrent moins facilement.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage s'applique aux fautes de négligence qui échappent subrepticement à l'infirmité de notre nature.

Il faut répondre au *second*, que Dieu ne fait pas acception de personnes en punissant davantage les grands, parce que leur grandeur ajoute à la gravité de leur faute, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que les grands n'ont pas à souffrir du bien qu'ils possèdent, mais du mauvais usage qu'ils en font.

QUESTION LXXIV.

DU SUJET DES PÉCHÉS.

Après avoir parlé du rapport que les péchés ont entre eux, nous devons nous occuper de leur sujet. — A cet égard dix questions se présentent : 1° La volonté peut-elle être le sujet du péché? — 2° N'y a-t-il que la volonté qui soit le sujet du péché ? — 3° La sensualité peut-elle être le sujet du péché? — 4° Peut-elle être le sujet du péché mortel? — 5° La raison peut-elle être le sujet du péché? — 6° La délectation morose ou celle qui ne l'est pas réside-t-elle dans la raison inférieure comme dans son sujet? — 7° Le consentement à l'acte du péché existe-t-il dans la raison supérieure comme dans son sujet? — 8° La raison inférieure peut-elle être le sujet du péché mor-

(1) C'est ce qui a fait dire à saint Jérôme : *Nugæ in ore laïci nugæ sunt, in ore autem sacerdotis blasphemiæ.*

tel? — 9° La raison supérieure peut-elle être le sujet du péché véniel? — 10° Le péché véniel peut-il exister relativement à son objet propre dans la raison supérieure?

ARTICLE I. — LA VOLONTÉ EST-ELLE LE SUJET DU PÉCHÉ (1)?

1. Il semble que la volonté ne puisse pas être le sujet du péché. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que le mal est en dehors de la volonté et de l'intention. Or, le péché est un mal. Donc il ne peut pas exister dans la volonté.

2. La volonté se rapporte au bien ou au bien apparent. Or, quand la volonté veut le bien, on ne pèche pas. Si elle veut le bien apparent qui n'est pas un bien véritable, ceci paraît se rapporter plutôt à un défaut d'intelligence qu'à un défaut de volonté. Donc le péché n'existe d'aucune manière dans la volonté.

3. La même chose ne peut pas être le sujet du péché et sa cause efficiente; parce que la cause efficiente et matérielle ne se rapportent pas au même, comme dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 70 et seq.). Or, la volonté est la cause efficiente du péché, car elle en est la cause première, comme le dit saint Augustin (*Lib. de duab. animab.* cap. 10 et 11). Donc elle n'est pas le sujet du péché.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Retract.* lib. I, cap. 9): C'est par la volonté qu'on pèche et c'est par elle qu'on se conduit bien.

CONCLUSION. — Puisque tous les actes moraux, par là même qu'ils ne s'attachent pas à des matières extérieures, sont nécessairement dans le principe qui les produit comme dans leur sujet, et puisque le péché est un acte de cette nature, on dit avec raison que la volonté est son sujet, comme on dit à juste titre qu'elle est son principe.

Il faut répondre que le péché est un acte, comme nous l'avons dit (quest. LXXI, art. 1 et 6). Il y a des actes qui s'attachent à des matières extérieures, comme brûler, couper. Ces actes ont pour matière et sujet la chose sur laquelle l'action s'exerce. C'est ainsi qu'Aristote dit (*Phys.* lib. III, text. 18) que le mouvement est un acte du mobile procédant du moteur. Il y a des actes qui ne s'attachent pas à une matière extérieure, mais qui sont immanents dans l'être qui les produit, comme le désir et la connaissance. Tous les actes moraux bons ou mauvais sont de cette nature. Par conséquent il faut que le sujet propre du péché soit la puissance qui est le principe de son acte. Et puisque le propre des actes moraux est d'être volontaires, comme nous l'avons vu (quest. I, art. 1, et quest. XVIII, art. 6), il s'ensuit que la volonté qui est le principe des actes volontaires bons ou mauvais est le principe des péchés, et par conséquent que le péché est dans la volonté comme dans son sujet (2).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que le mal est en dehors de la volonté, parce que la volonté ne tend pas au mal en lui-même. Mais comme le mal est un bien apparent, la volonté le désire quelquefois, et c'est ainsi que le péché existe dans la volonté.

Il faut répondre au *second*, que si le défaut d'intelligence n'était d'aucune manière le fait de la volonté, il n'y aurait de péché ni dans la volonté ni dans l'intelligence, comme on le voit à l'égard de ceux dont l'ignorance est invincible. C'est pourquoi il en résulte que le défaut d'intelligence quand il est volontaire est lui-même un péché.

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement repose sur les causes efficientes, dont les actions s'attachent à des choses extérieures et qui ne se

(1) L'Écriture suppose constamment que le sujet du péché est la volonté : *Voluntariè peccantibus nobis.* (*Heb.* X) : *In quibus peccatis aliquandò conversati sumus facientes voluntatem carnis.* (*Eph.* V) : *Nolite peccare*, etc.

(2) Saint Thomas considère ici le péché pris formellement.

meuvent pas elles-mêmes. C'est tout le contraire pour la volonté (1); il n'y a donc là rien de concluant.

ARTICLE II. — LA VOLONTÉ SEULE EST-ELLE LE SUJET DU PÉCHÉ (2)?

1. Il semble que la volonté seule soit le sujet du péché. Car saint Augustin dit (*Lib. de duab. anim.* cap. 10) qu'on ne pèche que par la volonté. Or, le péché existe dans la puissance par où l'on pèche, comme dans son sujet. Donc il n'y a que la volonté qui soit le sujet du péché.

2. Le péché est un mal contraire à la raison. Or, le bien et le mal appartenant à la raison, le péché est l'objet exclusif de la volonté. Donc la volonté seule en est le sujet.

3. Tout péché est un acte volontaire : car, comme le dit saint Augustin (*De ver. Relig.* cap. 14), le péché est tellement volontaire, que s'il n'était pas volontaire ce ne serait plus un péché. Or, les actes des autres facultés ne sont volontaires qu'autant qu'elles sont mues par la volonté. Mais cela ne suffit pas pour qu'elles soient le sujet du péché ; parce qu'alors les membres extérieurs qui sont mus par la volonté seraient le sujet du péché ; ce qui est évidemment faux. Donc il n'y a que la volonté qui soit le sujet du péché.

Mais c'est le *contraire*. Le péché est contraire à la vertu. Or, les contraires se rapportent au même sujet. Par conséquent comme indépendamment de la volonté il y a d'autres facultés de l'âme qui sont les sujets des vertus, ainsi que nous l'avons dit (quest. LVI), il n'y a pas que la volonté qui soit le sujet du péché.

CONCLUSION. — Le principe de l'acte volontaire étant aussi son sujet, il s'ensuit qu'il n'y a pas que la volonté qui soit le sujet du péché, mais que les autres puissances qui peuvent être le principe du volontaire commandé le sont aussi.

Il faut répondre que, comme nous l'avons établi (art. préc.), tout ce qui est le principe de l'acte volontaire est le sujet du péché. Or, on appelle actes volontaires non-seulement ceux qui émanent de la volonté, mais encore ceux qui sont commandés par elle, comme nous l'avons dit (quest. VI, art. 4) en traitant du volontaire. Par conséquent non-seulement la volonté peut être le sujet du péché, mais encore toutes les puissances dont elle peut exciter ou réprimer les actes. Ces mêmes puissances sont aussi les sujets des habitudes bonnes ou mauvaises, parce que les habitudes et les actes se rattachent au même principe.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on ne pèche que par la volonté considérée comme premier principe moteur, mais on pèche par les autres puissances selon qu'elles sont mues par elle.

Il faut répondre au *second*, que le bien et le mal appartiennent à la volonté, comme étant par eux-mêmes ses objets; mais les autres puissances ont un bien et un mal déterminé, en raison duquel il peut y avoir en elles vertu, vice et péché, selon qu'elles participent à la volonté et à la raison.

Il faut répondre au *troisième*, que les membres du corps ne sont pas les principes des actes, ils n'en sont que les organes; par conséquent, ils sont à l'égard de l'âme qui les meut, ce qu'est un esclave purement passif. Mais les puissances appétitives intérieures sont libres en quelque sorte à l'égard de la raison, parce qu'elles sont d'une certaine manière actives et passives, comme le prouve Aristote (*Polit.* lib. I, cap. 3). De plus, les actes des membres exté-

(1) Dont l'action est immanente et qui se meut elle-même.

(2) L'appétit sensitif qui comprend le concupiscible et l'irascible est aussi le sujet du péché. (*Ephes.* IV) : *Irascimini et nolite peccare, sol non occidat super iracundiam vestram.* (Deut. V) : *Non concupisces uxorem proximi tui,* etc.

rieurs s'attachent à des objets extérieurs aussi, comme on le voit à l'égard des coups dans le péché d'homicide. Il n'y a donc pas de parité.

ARTICLE III. — LE PÉCHÉ PEUT-IL EXISTER DANS LA PARTIE SENSITIVE?

1. Il semble que le péché ne puisse pas exister dans la sensualité (1). Car le péché est propre à l'homme qui est louable ou blâmable pour ses actions; tandis que la sensualité nous est commune avec les animaux. Donc le péché ne peut pas exister dans la sensualité.

2. Personne ne pèche à l'égard de ce qu'il ne peut éviter, comme le dit saint Augustin (*De lib. arb.* lib. III, cap. 18). Or, l'homme ne peut éviter que l'acte de la sensualité ne soit désordonné. Car la sensualité est une cause de perpétuelle corruption tant que nous vivons ici-bas; c'est pourquoi elle est représentée par le serpent, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. XII, cap. 12 et 13). Donc le déréglement du mouvement de la sensualité n'est pas un péché.

3. Ce que l'homme ne fait pas ne lui est pas imputé à péché. Or, nous ne paraissons faire nous-mêmes que ce que nous faisons avec délibération, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. IX, cap. 8). Donc le mouvement de la sensualité qui est indélibéré n'est pas imputable à péché.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Rom.* VII, 19): *Je ne fais pas le bien que je veux, mais je fais le mal que je hais;* ce que saint Augustin entend (*Cont. Jul.* lib. III, cap. 26, et *De verb. apost. serm.* XII, cap. 2 et 3) du mal de la concupiscence qui est évidemment un mouvement de sensualité. Donc il y a dans la sensualité un péché.

CONCLUSION. — Le péché peut exister dans la sensualité, puisqu'il peut y avoir en elle un acte désordonné et jusqu'à un certain point volontaire.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2), le péché peut exister dans toute puissance dont l'acte peut être volontaire et désordonné, puisque c'est en cela que consiste l'essence du péché. Or, il est évident que l'acte de la sensualité peut être volontaire; car la sensualité (c'est-à-dire l'appétit sensitif) est faite pour être mue par la volonté. D'où il résulte que le péché peut exister en elle.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a dans la partie sensitive des facultés qui, bien qu'elles nous soient communes avec les animaux, ont cependant en nous une certaine supériorité, parce qu'elles sont jointes à la raison. Ainsi nous avons dans la partie sensitive une intelligence et une mémoire que n'ont pas les autres animaux, comme nous l'avons vu (part. I, quest. LXXVIII, art. 4). De cette manière l'appétit sensitif a en nous une supériorité qu'il n'a pas dans les autres animaux. Par exemple, il est fait pour obéir à la raison, et sous ce rapport il peut être le principe d'un acte volontaire et par conséquent le sujet du péché.

Il faut répondre au *second*, que la perpétuelle corruption de la sensualité doit s'interpréter de son foyer qui n'est jamais totalement éteint ici-bas. Car le péché originel s'efface quant à la peine qu'il mérite, mais il reste quant à ses effets. Ce foyer de corruption n'empêche pas l'homme de pouvoir réprimer par sa volonté raisonnable chacun des mouvements déréglés de la sensualité quand il en a le pressentiment (2), par exemple en portant sa pensée sur d'autres choses. Mais en la détournant vers une autre chose, il peut se faire qu'à l'occasion de cette chose il s'élève encore en lui quelque mouvement déréglé. Par exemple, celui qui pour éviter les

(1) *Sensualitas;* nous avons conservé ce mot qui désigne la partie sensitive de l'âme, parce que le mot de *sensibilité* n'a pas dans la langue philosophique actuelle absolument le même sens.

(2) Quand il les sent à l'avance; autrement ces mouvements déréglés sont des mouvements premiers qui sont absolument irréprochables.

mouvements de la concupiscence éloigne sa pensée des délectations de la chair pour la porter vers la science, peut éprouver un mouvement de vaine gloire sans qu'il y ait songé. C'est pourquoi l'homme ne peut pas éviter tous les mouvements de cette nature (1), par suite de la corruption dont nous venons de parler; mais il suffit pour que le péché soit volontaire qu'il puisse éviter chacun d'eux en particulier.

Il faut répondre au *troisième*, que ce que l'homme fait sans la délibération de la raison, il ne le fait pas lui-même parfaitement, parce que ce qu'il y a de principal dans l'homme n'agit pas en cette circonstance. Par conséquent l'acte humain n'est pas parfait. L'acte de la vertu ou du vice ne peut donc pas être parfait, mais il y a dans ces deux genres quelque chose d'imparfait (2). Ainsi donc ce mouvement de sensualité qui prévient la raison est un péché véniel, c'est-à-dire ce qu'il y a d'imparfait en matière de péché.

ARTICLE IV. — LE PÉCHÉ MORTEL PEUT-IL EXISTER DANS LA SENSUALITÉ?

1. Il semble que le péché mortel puisse exister dans la sensualité. Car on juge de l'acte d'après son objet. Or, il arrive qu'on pèche mortellement à l'égard des objets de la sensualité, comme à l'égard des délectations de la chair. Donc l'acte de la sensualité peut être un péché mortel, et par conséquent le péché mortel existe dans la sensualité.

2. Le péché mortel est contraire à la vertu. Or, la vertu peut exister dans la sensualité; car la tempérance et la force sont les vertus des puissances irraisonnables, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 10). Donc le péché mortel peut exister dans la sensualité, puisque les contraires se rapportent naturellement à la même chose.

3. Le péché véniel est une disposition au péché mortel. Or, la disposition et l'habitude existent dans le même sujet. Le péché véniel existant dans la sensualité, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst. ad 3), le péché mortel peut donc y exister aussi.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Retract.* lib. I, cap. 23), et on lit dans la glose (*ord.*) à l'occasion de ces paroles de saint Paul : *Je suis charnel* (*Rom.* VII), que le mouvement déréglé de la concupiscence, qui est le péché de sensualité, peut exister dans ceux qui sont en état de grâce, par conséquent dans ceux qui n'ont pas de péché mortel. Donc le mouvement désordonné de la sensualité n'est pas un péché mortel.

CONCLUSION. — Puisque le péché mortel implique le détournement de l'homme de sa fin dernière, et qu'il n'y a que la raison qui puisse détourner un acte de cette fin ou l'y rapporter, il ne peut se faire que le péché mortel existe dans la sensualité.

Il faut répondre que comme le désordre qui corrompt le principe de la vie corporelle produit la mort du corps; de même le désordre qui corrompt le principe de la vie spirituelle, qui est la fin dernière, produit la mort spirituelle qui est l'effet du péché mortel, comme nous l'avons vu (quest. LXXII, art. 5). Or, ce n'est pas à la sensualité qu'il appartient d'ordonner une chose à l'égard de sa fin, mais c'est exclusivement à la raison. Et comme il n'y a que ce qui ordonne une chose à l'égard de sa fin qui puisse l'en détourner, il s'ensuit que le péché mortel ne peut pas exister dans la sensualité, mais qu'il n'existe que dans la raison.

(1) Il ne peut pas éviter tous les péchés véniels. C'est la doctrine du concile de Trente (Voy. sess. V et VI). Il n'y a d'exception que pour la sainte Vierge, et saint Thomas a eu soin de la faire (part. III, quest. XXVII, art. 4).

(2) Tous les théologiens distinguent les mouvements premiers (*primo primi*), les mouvements seconds (*secundo primi*) et les mouvements pleinement délibérés. Les premiers préviennent la raison et sont absolument irrépréhensibles; les seconds ne sont voulus qu'imparfaitement et produisent des péchés imparfaits ou des péchés véniels; les derniers sont nécessaires pour qu'il y ait péché mortel.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'acte de la sensualité peut concourir à former un péché mortel. Mais l'acte du péché mortel n'est pas mortel parce qu'il appartient à la sensualité, mais parce qu'il appartient à la raison, dont la fonction est d'ordonner les choses à l'égard de leur fin. C'est pourquoi le péché mortel n'est pas attribué à la sensualité, mais à la raison.

Il faut répondre au *second*, qu'un acte de vertu est parfait non parce qu'il appartient exclusivement à la sensualité, mais plutôt parce qu'il appartient à la raison et à la volonté qui choisit. Car un acte de vertu morale n'existe pas sans élection. Par conséquent l'acte de la vertu morale qui perfectionne la puissance appétitive est toujours accompagné de l'acte de la prudence qui perfectionne la puissance rationnelle. Et il en est de même du péché mortel, comme nous l'avons dit (*in solut. præc.*).

Il faut répondre au *troisième*, que la disposition se rapporte à ce qu'elle dispose de trois manières. Quelquefois elle est dans le même sujet et ne fait qu'une même chose avec lui ; ainsi on dit que la science commencée est une disposition à la science parfaite. D'autres fois elle peut être dans le même sujet, mais sans être une même chose avec lui ; par exemple, la chaleur est une disposition à la forme du feu. Enfin elle peut n'être pas dans le même sujet, ni faire une même chose avec lui, comme on le voit à l'égard des choses qui sont ordonnées entre elles de manière que par l'une on arrive à l'autre. C'est ainsi que la bonté de l'imagination est une disposition à la science qui réside dans l'intellect (1). Et c'est de cette façon que le péché véniel qui existe dans la sensualité peut être une disposition au péché mortel qui réside dans la raison.

ARTICLE V. — LE PÉCHÉ PEUT-IL EXISTER DANS LA RAISON?

1. Il semble que le péché ne puisse pas exister dans la raison. Car le péché de chaque puissance est un défaut. Or, le défaut de raison n'est pas un péché, mais il l'excuse plutôt; car on excuse une personne d'un péché à cause de son ignorance. Donc le péché ne peut pas exister dans la raison.

2. Le premier sujet du péché est la volonté, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, la raison précède la volonté, puisque c'est elle qui la dirige. Donc le péché ne peut pas exister dans la raison.

3. Le péché ne peut avoir pour objets que les choses qui sont en notre pouvoir. Or, la perfection et le défaut de raison ne dépendent pas de ce qui est en notre pouvoir. Car il y en a qui sont naturellement dépourvus de raison et d'autres qui sont habiles. Donc le péché n'existe pas dans la raison.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XII, cap. 12) que le péché existe dans la raison inférieure et dans la raison supérieure.

CONCLUSION. — Par suite de la double fonction de la raison le péché peut exister en elle de deux manières : 1° il peut y être parce qu'elle ne connaît pas ce qu'elle peut et doit savoir; 2° parce qu'elle commande les actes déréglés des puissances inférieures ou qu'elle ne les comprime pas, après en avoir délibéré.

Il faut répondre que le péché d'une puissance quelle qu'elle soit consiste dans son acte, comme nous l'avons dit (art. 1, 2 et 3). Or, la raison a deux sortes d'actes : l'un qui la regarde en elle-même et qui se rapporte à son objet propre; c'est la connaissance du vrai (2); l'autre qui dépend d'elle comme de la puissance qui dirige toutes les autres. Le péché peut exister de ces deux manières dans la raison. D'abord il peut exister en elle quand

(1) La vivacité de l'imagination aide à acquérir la science, comme le péché véniel mène au péché mortel, quoiqu'il n'existe pas dans la même puissance.

(2) Ce que saint Thomas a dit de l'ignorance (quest. VI) peut être appliqué ici.

mouvements de la concupiscence éloigne sa pensée des délectations de la chair pour la porter vers la science, peut éprouver un mouvement de vaine gloire sans qu'il y ait songé. C'est pourquoi l'homme ne peut pas éviter tous les mouvements de cette nature (1), par suite de la corruption dont nous venons de parler; mais il suffit pour que le péché soit volontaire qu'il puisse éviter chacun d'eux en particulier.

Il faut répondre au *troisième*, que ce que l'homme fait sans la délibération de la raison, il ne le fait pas lui-même parfaitement, parce que ce qu'il y a de principal dans l'homme n'agit pas en cette circonstance. Par conséquent l'acte humain n'est pas parfait. L'acte de la vertu ou du vice ne peut donc pas être parfait, mais il y a dans ces deux genres quelque chose d'imparfait (2). Ainsi donc ce mouvement de sensualité qui prévient la raison est un péché véniel, c'est-à-dire ce qu'il y a d'imparfait en matière de péché.

ARTICLE IV. — LE PÉCHÉ MORTEL PEUT-IL EXISTER DANS LA SENSUALITÉ?

1. Il semble que le péché mortel puisse exister dans la sensualité. Car on juge de l'acte d'après son objet. Or, il arrive qu'on pèche mortellement à l'égard des objets de la sensualité, comme à l'égard des délectations de la chair. Donc l'acte de la sensualité peut être un péché mortel, et par conséquent le péché mortel existe dans la sensualité.

2. Le péché mortel est contraire à la vertu. Or, la vertu peut exister dans la sensualité; car la tempérance et la force sont les vertus des puissances irraisonnables, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 10). Donc le péché mortel peut exister dans la sensualité, puisque les contraires se rapportent naturellement à la même chose.

3. Le péché véniel est une disposition au péché mortel. Or, la disposition et l'habitude existent dans le même sujet. Le péché véniel existant dans la sensualité, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst. ad 3), le péché mortel peut donc y exister aussi.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Retract.* lib. I, cap. 23), et on lit dans la glose (*ord.*) à l'occasion de ces paroles de saint Paul : *Je suis charnel* (*Rom.* VII), que le mouvement déréglé de la concupiscence, qui est le péché de sensualité, peut exister dans ceux qui sont en état de grâce, par conséquent dans ceux qui n'ont pas de péché mortel. Donc le mouvement désordonné de la sensualité n'est pas un péché mortel.

CONCLUSION. — Puisque le péché mortel implique le détournement de l'homme de sa fin dernière, et qu'il n'y a que la raison qui puisse détourner un acte de cette fin ou l'y rapporter, il ne peut se faire que le péché mortel existe dans la sensualité.

Il faut répondre que comme le désordre qui corrompt le principe de la vie corporelle produit la mort du corps; de même le désordre qui corrompt le principe de la vie spirituelle, qui est la fin dernière, produit la mort spirituelle qui est l'effet du péché mortel, comme nous l'avons vu (quest. LXXII, art. 5). Or, ce n'est pas à la sensualité qu'il appartient d'ordonner une chose à l'égard de sa fin, mais c'est exclusivement à la raison. Et comme il n'y a que ce qui ordonne une chose à l'égard de sa fin qui puisse l'en détourner, il s'ensuit que le péché mortel ne peut pas exister dans la sensualité, mais qu'il n'existe que dans la raison.

(1) Il ne peut pas éviter tous les péchés véniels. C'est la doctrine du concile de Trente (Voy. sess. V et VI). Il n'y a d'exception que pour la sainte Vierge, et saint Thomas a eu soin de la faire (part. III, quest. XXVII, art. 4).

(2) Tous les théologiens distinguent les mouvements premiers (*primo primi*), les mouvements seconds (*secundo primi*) et les mouvements pleinement délibérés. Les premiers préviennent la raison et sont absolument irrépréhensibles; les seconds ne sont voulus qu'imparfaitement et produisent des péchés imparfaits ou des péchés véniels; les derniers sont nécessaires pour qu'il y ait péché mortel.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'acte de la sensualité peut concourir à former un péché mortel. Mais l'acte du péché mortel n'est pas mortel parce qu'il appartient à la sensualité, mais parce qu'il appartient à la raison, dont la fonction est d'ordonner les choses à l'égard de leur fin. C'est pourquoi le péché mortel n'est pas attribué à la sensualité, mais à la raison.

Il faut répondre au *second*, qu'un acte de vertu est parfait non parce qu'il appartient exclusivement à la sensualité, mais plutôt parce qu'il appartient à la raison et à la volonté qui choisit. Car un acte de vertu morale n'existe pas sans élection. Par conséquent l'acte de la vertu morale qui perfectionne la puissance appétitive est toujours accompagné de l'acte de la prudence qui perfectionne la puissance rationnelle. Et il en est de même du péché mortel, comme nous l'avons dit (*in solut. præc.*).

Il faut répondre au *troisième*, que la disposition se rapporte à ce qu'elle dispose de trois manières. Quelquefois elle est dans le même sujet et ne fait qu'une même chose avec lui; ainsi on dit que la science commencée est une disposition à la science parfaite. D'autres fois elle peut être dans le même sujet, mais sans être une même chose avec lui; par exemple, la chaleur est une disposition à la forme du feu. Enfin elle peut n'être pas dans le même sujet, ni faire une même chose avec lui, comme on le voit à l'égard des choses qui sont ordonnées entre elles de manière que par l'une on arrive à l'autre. C'est ainsi que la bonté de l'imagination est une disposition à la science qui réside dans l'intellect (1). Et c'est de cette façon que le péché véniel qui existe dans la sensualité peut être une disposition au péché mortel qui réside dans la raison.

ARTICLE V. — LE PÉCHÉ PEUT-IL EXISTER DANS LA RAISON?

1. Il semble que le péché ne puisse pas exister dans la raison. Car le péché de chaque puissance est un défaut. Or, le défaut de raison n'est pas un péché, mais il l'excuse plutôt; car on excuse une personne d'un péché à cause de son ignorance. Donc le péché ne peut pas exister dans la raison.

2. Le premier sujet du péché est la volonté, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, la raison précède la volonté, puisque c'est elle qui la dirige. Donc le péché ne peut pas exister dans la raison.

3. Le péché ne peut avoir pour objets que les choses qui sont en notre pouvoir. Or, la perfection et le défaut de raison ne dépendent pas de ce qui est en notre pouvoir. Car il y en a qui sont naturellement dépourvus de raison et d'autres qui sont habiles. Donc le péché n'existe pas dans la raison.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XII, cap. 12) que le péché existe dans la raison inférieure et dans la raison supérieure.

CONCLUSION. — Par suite de la double fonction de la raison le péché peut exister en elle de deux manières : 1° il peut y être parce qu'elle ne connaît pas ce qu'elle peut et doit savoir; 2° parce qu'elle commande les actes déréglés des puissances inférieures ou qu'elle ne les comprime pas, après en avoir délibéré.

Il faut répondre que le péché d'une puissance quelle qu'elle soit consiste dans son acte, comme nous l'avons dit (art. 1, 2 et 3). Or, la raison a deux sortes d'actes : l'un qui la regarde en elle-même et qui se rapporte à son objet propre; c'est la connaissance du vrai (2); l'autre qui dépend d'elle comme de la puissance qui dirige toutes les autres. Le péché peut exister de ces deux manières dans la raison. D'abord il peut exister en elle quand

(1) La vivacité de l'imagination aide à acquérir la science, comme le péché véniel mène au péché mortel, quoiqu'il n'existe pas dans la même puissance.

(2) Ce que saint Thomas a dit de l'ignorance (quest. VI) peut être appliqué ici.

consentant à mal user des choses que les sens corporels perçoivent, on se décide à consommer matériellement le péché, selon qu'on en a le pouvoir, on doit entendre par là que la femme a donné à l'homme une nourriture défendue ; et par l'homme il entend la raison supérieure. Donc il appartient à la raison supérieure de consentir à l'acte du péché.

CONCLUSION. — Le consentement à l'acte étant la consommation et la fin du péché, se place à proprement parler dans la raison supérieure, comme dans la cause suprême qui juge en dernier ressort ; mais le consentement à la délectation n'étant qu'un préliminaire qui mène à l'acte est attribué à la raison inférieure qui juge secondairement, quoique la raison supérieure puisse aussi juger de la délectation.

Il faut répondre que le consentement implique un jugement sur l'objet auquel on consent. Car, comme la raison spéculative juge et prononce sur les choses intelligibles, de même la raison pratique juge et prononce sur celles qu'on doit faire. Or, il est à remarquer que dans tout jugement la dernière sentence appartient au tribunal suprême. Ainsi en matière spéculative nous voyons qu'on prononce en dernier ressort sur une proposition en la ramenant aux premiers principes. Car tant qu'un principe plus élevé subsiste on peut encore examiner à l'aide de ce principe la chose qui est en question ; par conséquent le jugement reste suspendu, puisque la sentence finale n'a point encore été prononcée. Or, il est évident que les actes humains peuvent avoir pour règle la raison humaine, qui se rapporte aux choses créées que l'homme connaît naturellement et la loi divine qui va au delà, comme nous l'avons dit (quest. XIX, art. 4). La règle de la loi divine étant supérieure, il s'ensuit que la sentence dernière, celle qui termine finalement le jugement, appartient à la raison supérieure qui s'applique aux raisons éternelles. Et quand il y a plusieurs choses à juger, le jugement final porte sur ce qui se présente en dernier lieu. Or, dans les actes humains ce qui se présente en dernier lieu, c'est l'acte ; la délectation n'est qu'un préliminaire qui y conduit. C'est pourquoi le consentement à l'acte appartient, à proprement parler, à la raison supérieure, tandis que le jugement préalable qui porte sur la délectation appartient à la raison inférieure qui juge des choses d'un ordre secondaire (1) ; quoique d'ailleurs la raison supérieure puisse aussi juger de la délectation ; parce que tout ce qui est soumis au jugement de la raison inférieure est soumis au jugement de la raison supérieure, mais non réciproquement.

Il faut répondre au *premier* argument, que le consentement n'est pas absolument l'acte de la puissance appétitive, mais c'est une conséquence de l'acte de la raison qui juge et qui délibère, comme nous l'avons dit (quest. XV, art. 3). Car c'est là ce qui détermine le consentement, parce que la volonté se porte vers ce que la raison a déjà jugé. Ainsi on peut attribuer le consentement à la volonté et à la raison.

Il faut répondre au *second*, que par là même que la raison supérieure ne dirige pas les actes humains conformément à la loi divine en empêchant le péché, on dit qu'elle y consent ; soit qu'elle pense à la loi éternelle, soit qu'elle n'y pense pas. Car quand elle pense à la loi de Dieu, elle la méprise directement, et quand elle n'y pense pas, elle la néglige par omission. Par conséquent de toutes les manières le consentement à l'acte du péché procède de la raison supérieure ; parce que, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. XII, cap. 12), on ne peut pas prendre la résolution efficace de

(1) Cette distinction de la raison inférieure et de la raison supérieure donne lieu aux questions traitées dans les articles suivants.

commettre le péché, si cette faculté de l'âme qui a un souverain pouvoir sur les membres pour les mouvoir ou les empêcher d'agir ne se prête à une mauvaise action ou n'y contribue.

Il faut répondre au *troisième*, que comme la raison supérieure peut, par la considération de la loi éternelle, diriger les actes extérieurs ou les comprimer, elle a la même puissance sur les délectations intérieures. Toutefois avant d'arriver au jugement de la raison supérieure, aussitôt que la sensualité propose une délectation, la raison inférieure délibérant d'après des raisons prises dans l'ordre temporel accepte quelquefois cette délectation, et alors le consentement à la délectation lui appartient. Mais si, après avoir considéré les raisons éternelles, l'homme persévère dans le même sentiment, en ce cas le consentement appartient à la raison supérieure.

Il faut répondre au *quatrième*, que la perception de l'imagination est subite et sans délibération. C'est pourquoi elle peut produire un acte avant que la raison supérieure ou inférieure ait le temps de délibérer. Mais le jugement de la raison inférieure se fait avec une délibération qui demande du temps, pendant lequel la raison supérieure peut délibérer aussi. Par conséquent si par sa délibération elle ne l'empêche pas de pécher (1), son acte lui est à juste titre imputable.

ARTICLE VIII. — LE CONSENTEMENT A LA DÉLECTATION EST-IL UN PÉCHÉ MORTEL (2)?

1. Il semble que le consentement à la délectation ne soit pas un péché mortel. Car le consentement à la délectation appartient à la raison inférieure qui ne peut s'élever aux raisons éternelles ou à la loi divine, et qui par conséquent ne peut pas en détourner. Or, tout péché mortel provient de ce qu'on s'écarte de la loi divine, comme on le voit par la définition qu'en donne saint Augustin et que nous avons discutée (quest. LXXI, art. 6). Donc le consentement à la délectation n'est pas un péché mortel.

2. Ce n'est pas un mal de consentir à une chose, à moins que la chose à laquelle on consent ne soit mauvaise. Or, ce qui détermine la qualité d'une chose a cette même qualité dans un degré supérieur ou qui n'est pas moindre. Par conséquent la chose à laquelle on consent ne peut pas être moins mauvaise que le consentement lui-même. Et puisque la délectation sans l'action n'est pas un péché mortel, mais seulement un péché véniel, il s'ensuit que le consentement à la délectation n'est pas non plus un péché mortel.

3. Les délectations diffèrent en bonté et en malice selon la différence des opérations, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. X, cap. 3 et 5). Or, la pensée intérieure est une autre opération que l'acte extérieur, par exemple, de la fornication. Donc la délectation qui suit l'acte de la pensée intérieure diffère autant de la délectation de la fornication en bonté ou en une malice que la pensée intérieure diffère de l'acte extérieur; par conséquent le consentement à l'acte et à la pensée diffère dans la même proportion. Et puisque la pensée intérieure n'est pas un péché mortel, ni le consentement à la pensée, il en résulte que le consentement à la délectation n'en n'est pas un non plus.

4. L'acte extérieur de la fornication ou de l'adultère n'est pas un péché mortel en raison de la délectation, puisque cette délectation se trouve aussi dans l'acte du mariage, mais c'est un péché en raison du déréglement même

(1) C'est-à-dire si dans l'intervalle de la délibération la raison supérieure n'empêche pas l'acte du péché, cet acte lui est imputable.

(2) L'Ecriture défend dans une multitude d'endroits de consentir aux pensées mauvaises : *Spiritus sanctus auferet se à cogitationibus quæ sunt sine intellectu* (*Ep.* I; voy. Dan. XIII, Mich. II).

de l'acte. Or, celui qui consent à la délectation ne consent pas pour cela au déréglement de l'acte. Donc il ne semble pas pécher mortellement.

5. Le péché d'homicide est plus grave que le péché de simple fornication. Or, ce n'est pas un péché mortel de consentir à la délectation qui résulte de la pensée de l'homicide. Donc, à plus forte raison, n'est-ce pas un péché mortel de consentir à la délectation qui résulte de la pensée de la fornication.

6. On dit tous les jours l'oraison dominicale pour la rémission des péchés véniels, comme le dit saint Augustin (*Ench.* cap. 78). Or, le même Père enseigne que cette prière doit effacer le consentement à la délectation. Car il dit (*De Trin.* lib. XII, cap. 12) que le péché est alors beaucoup moins grave que si on avait résolu de le consommer extérieurement. C'est pourquoi, ajoute-t-il, on doit demander pardon de ces pensées, se frapper la poitrine, et dire : *Pardonnez-nous nos offenses.* Donc le consentement à la délectation est un péché véniel.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit un peu plus loin : L'homme sera condamné, à moins que, par la grâce du médiateur, ces pensées qu'il n'a pas eu l'intention d'exécuter, mais avec lesquelles il a voulu se délecter, ne lui soient pardonnées. Or, personne n'est damné, sinon pour un péché mortel. Donc le consentement à la délectation est un péché mortel.

CONCLUSION. — Comme toute délectation n'est pas un péché mortel, de même tout consentement à une délectation quelconque n'en est pas un non plus; il n'y a de mortel que le consentement à la délectation qui a pour objet l'acte d'un péché qui est mortel en lui-même; car si elle a pour objet la connaissance de cet acte il en est autrement.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a eu différentes opinions. En effet, les uns ont dit que le consentement à la délectation n'est pas un péché mortel, mais seulement un péché véniel. D'autres ont soutenu que c'était un péché mortel, et cette opinion est la plus commune et la plus vraisemblable. Car il faut observer que toute délectation étant la conséquence d'une opération quelconque, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. X, cap. 4), et toute délectation ayant un objet, il s'ensuit que la délectation peut se rapporter à deux choses : à l'opération dont elle est la conséquence, et à l'objet dans lequel on se délecte (1). Or, il arrive que l'opération est l'objet de la délectation, comme toute autre chose; parce que l'opération peut être prise pour le bien et la fin dans lesquels on se repose avec complaisance. Quelquefois l'opération même d'où résulte la délectation en est l'objet; c'est ce qui a lieu, par exemple, quand la faculté appétitive, à qui il appartient de se délecter, se réfléchit sur son opération comme sur une bonne chose; comme quand on pense et qu'on se délecte dans la chose que l'on pense, parce que sa pensée fait plaisir. D'autres fois la délectation qui résulte d'une opération, par exemple d'une pensée, a pour objet une autre opération qui est comme la chose à laquelle on pense. Alors cette délectation provient de l'inclination de l'appétit, non pour la pensée, mais pour l'opération à laquelle on pense. Ainsi, celui qui pense à la fornication peut se délecter de deux manières : d'abord de cette pensée elle-même ; ensuite de l'acte même de la fornication auquel il pense. La délectation qui a pour objet la pensée résulte de l'inclination de l'affection pour la pensée elle-même. Or, cette pensée n'est pas par elle-même un péché mortel ; quelquefois elle n'est que vénielle, par exemple, quand quelqu'un s'y arrête inutilement; d'autres

(1) Ainsi la délectation de la gourmandise peut se rapporter aux viandes délicieuses qui en sont l'objet et à l'usage de ces viandes qui est une opération dont elle est la conséquence.

fois elle est absolument sans péché, par exemple quand on s'y arrête utilement, comme quand on veut en faire l'objet d'une prédication ou d'une discussion (1). Par conséquent, l'affection ou la délectation qui se rapporte ainsi à la pensée de fornication n'est pas un péché mortel dans son genre; mais c'est quelquefois un péché véniel et quelquefois ce n'est pas un péché. Le consentement à cette espèce de délectation n'est donc pas un péché mortel, et sous ce rapport il y a du vrai dans le premier sentiment. — Mais si quelqu'un, en pensant à la fornication, se délecte de l'acte lui-même auquel il pense, ceci résulte de ce que son affection a du penchant pour cet acte. Ainsi, quand quelqu'un consent à cette délectation, c'est absolument comme s'il consentait à ce que son affection eût du penchant pour la fornication : car un individu ne se délecte que dans ce qui est conforme à son appétit. Et comme c'est un péché mortel de consentir délibérément à ce que son affection soit conforme à des choses qui sont des péchés mortels en eux-mêmes, il s'ensuit que ce consentement à la délectation, qui a pour objet une faute mortelle, est un péché mortel, comme le soutiennent les auteurs du second sentiment (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que le consentement à la délectation peut être l'effet non-seulement de la raison inférieure, mais encore de la raison supérieure, comme nous l'avons dit (art. préc.). Cependant la raison inférieure peut être détournée des raisons éternelles. Car, quoiqu'elle ne se rapporte pas à elles de manière à diriger l'homme d'après leurs lumières, ce qui est le propre de la raison supérieure; néanmoins elle s'y rapporte, en ce sens que ces idées lui servent de règles. C'est ainsi qu'en se détournant d'elles, elle peut pécher mortellement. Car les actes des puissances inférieures et même des membres extérieurs peuvent être des péchés mortels, du moment où la raison supérieure cesse de les régler conformément aux raisons éternelles.

Il faut répondre au *second*, que le consentement à un péché qui est véniel de sa nature est un péché véniel; et d'après cela on peut conclure que le consentement à la délectation qui résulte de ce qu'on pense inutilement à la fornication est un péché véniel. Mais la délectation qui existe dans l'acte même de la fornication est un péché mortel de sa nature. Que si avant le consentement le péché n'était que véniel, c'était par accident, c'est-à-dire par suite de l'imperfection de l'acte. Aussitôt que le consentement est donné avec délibération, alors cette imperfection cesse, et par là même l'acte revient à sa nature et constitue un péché mortel.

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement repose sur la délectation qui a la pensée pour objet.

Il faut répondre au *quatrième*, que la délectation qui a pour objet un acte extérieur ne peut pas exister sans qu'on se complaise dans l'acte extérieur considéré en lui-même, quoiqu'on ne soit pas décidé à le consommer par suite de l'opposition qu'y met une force supérieure. Par conséquent, dans ce cas l'acte est déréglé, et par conséquent la délectation l'est aussi.

Il faut répondre au *cinquième*, que le consentement à la délectation qui procède de la complaisance qu'on trouve dans l'acte de l'homicide auquel on pense est un péché mortel, mais qu'il n'en est pas de même du consentement à la délectation qui procède de la complaisance qu'on met dans la pensée de l'homicide.

(1) Mais dans ce cas il faut qu'il n'y ait pas danger prochain de consentement et que la volonté résiste au mal qui se présente à l'esprit.

(2) Il n'y a pas légèreté de matière dans ce cas.

Il faut répondre au *sixième*, qu'on doit dire l'oraison dominicale pour obtenir le pardon non-seulement des péchés véniels, mais encore des péchés mortels.

ARTICLE IX. — LE PÉCHÉ VÉNIEL PEUT-IL EXISTER DANS LA RAISON SUPÉRIEURE SELON QU'ELLE DIRIGE LES PUISSANCES INFÉRIEURES?

1. Il semble que le péché véniel ne puisse pas exister dans la raison supérieure, selon qu'elle dirige les facultés inférieures, c'est-à-dire selon qu'elle consent à l'acte du péché. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XII, cap. 7) que la raison supérieure s'attache aux raisons éternelles. Or, on pèche mortellement en se détournant de ces raisons. Il semble donc qu'il ne puisse pas y avoir dans la raison supérieure d'autre péché que le péché mortel.

2. La raison supérieure est le principe de la vie spirituelle, comme le cœur est le principe de la vie corporelle. Or, les infirmités du cœur sont mortelles. Donc les péchés de la raison supérieure sont mortels aussi.

3. Le péché véniel devient mortel quand on le fait par mépris. Or, il semble qu'il ne peut pas se faire qu'il n'y ait mépris quand on pèche même véniellement avec délibération. Donc puisque la raison supérieure ne consent qu'après avoir délibéré sur la loi divine, il semble que son consentement doit être nécessairement un péché mortel, par suite du mépris de cette loi.

Mais c'est le *contraire*. Le consentement à l'acte du péché appartient à la raison supérieure, comme nous l'avons dit (art. 7). Or, le consentement à l'acte du péché véniel est un péché véniel. Donc le péché véniel peut exister dans la raison supérieure.

CONCLUSION. — Le péché véniel peut exister dans la raison supérieure, puisqu'elle peut consentir à l'acte de ce péché.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. XII, cap. 7), la raison supérieure s'attache aux raisons éternelles pour les considérer ou les consulter. Pour les considérer, en ce sens qu'elle contemple leur vérité; pour les consulter, selon qu'elle juge des autres choses et qu'elle les ordonne d'après les raisons éternelles. C'est d'après cette espèce de délibération que la raison consent à un acte ou qu'elle n'y consent pas. Or, il arrive que le déréglement de l'acte auquel consent la raison n'est pas contraire aux raisons éternelles, parce qu'il ne la détourne pas de sa fin dernière, comme le fait l'acte du péché mortel, mais qu'il ne leur est pas non plus conforme, et tel est l'acte du péché véniel. Par conséquent, quand la raison supérieure consent à l'acte du péché véniel, elle ne s'écarte pas des raisons éternelles. Elle ne pèche donc pas mortellement, mais véniellement.

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a dans le cœur deux sortes d'infirmité. L'une qui est dans la substance même du cœur et qui en change la complexion naturelle; cette infirmité est toujours mortelle. L'autre résulte de la perturbation de son mouvement ou de quelques-uns des organes qui l'environnent; cette dernière infirmité n'est pas toujours mortelle. De même il y a toujours péché mortel dans la raison supérieure quand on détruit totalement le rapport qui doit exister entre cette raison et son propre objet qui n'est rien autre chose que les raisons éternelles. Mais quand ces rapports sont seulement un peu faussés, alors le péché n'est pas mortel, mais véniel.

Il faut répondre au *troisième*, que le consentement délibéré (1) au péché

(1) Pour qu'il y ait péché mortel il ne suffit pas, comme on le dit, que le consentement soit plein et entier, mais il faut encore que l'on pèche en matière grave.

n'implique pas toujours le mépris de la loi divine; il ne l'implique que quand le péché est contraire à cette loi.

ARTICLE X. — LE PÉCHÉ VÉNIEL PEUT-IL EXISTER DANS LA RAISON SUPÉRIEURE CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME?

1. Il semble que le péché véniel ne puisse pas exister dans la raison supérieure considérée en elle-même, c'est-à-dire selon qu'elle contemple les raisons éternelles. Car l'acte d'une puissance n'est en défaut qu'autant qu'il est mal ordonné par rapport à son objet. Or, la raison supérieure a pour objet les raisons éternelles dont on ne peut s'écarter sans péché mortel. Donc le péché véniel ne peut pas exister dans la raison supérieure considérée en elle-même.

2. La raison étant une faculté délibérative, son acte se produit toujours avec délibération. Or, tout mouvement déréglé à l'égard des choses qui sont de Dieu, s'il est délibéré, est un péché mortel. Donc le péché véniel n'existe jamais dans la raison supérieure considérée en elle-même.

3. Il arrive quelquefois qu'un péché est véniel subrepticement, mais que quand il est délibéré il est mortel, parce que la raison qui délibère remonte à un bien plus élevé contre lequel celui qui agit pèche plus grièvement. Ainsi, quand la raison délibère sur un acte voluptueux déréglé qui est contraire à la loi de Dieu, on pèche plus grièvement en y consentant que si elle s'arrêtait seulement à un acte contraire à une vertu morale. Or, la raison supérieure ne peut pas remonter à quelque chose de plus élevé que son objet. Par conséquent, si un mouvement indélibéré n'est pas un péché mortel, la délibération qui surviendra ensuite n'en fera pas non plus un péché mortel, ce qui est évidemment faux. Donc le péché véniel ne peut pas exister dans la raison supérieure en elle-même.

Mais c'est le *contraire*. Un mouvement subreptice d'infidélité est un péché véniel. Or, il appartient à la raison supérieure en elle-même. Donc le péché véniel peut ainsi exister en elle.

CONCLUSION. — Le péché véniel peut exister immédiatement dans la raison supérieure, si elle consent d'une manière indélibérée à un péché mortel; mais à l'égard des choses qui appartiennent aux puissances inférieures, le péché est toujours mortel quand elle consent à un péché mortel de sa nature, mais il est véniel quand elle consent à un péché qui est véniel dans son espèce.

Il faut répondre que la raison supérieure ne se rapporte pas à son objet (1) de la même manière qu'aux objets des puissances inférieures qu'elle dirige. Car elle ne se rapporte aux objets des puissances inférieures qu'autant qu'elle consulte, à leur égard, les raisons éternelles. Par conséquent elle ne se rapporte à eux que d'une manière délibérée. Or, il y a péché mortel quand on consent délibérément à des choses qui sont mortelles de leur nature (2). C'est pourquoi la raison pèche toujours mortellement quand les actes des puissances inférieures auxquels elle consent sont des péchés mortels. Mais, à l'égard de son objet propre, la raison agit de deux manières: par simple intuition et par délibération. En ce dernier sens, elle consulte les raisons éternelles sur son propre objet; mais par simple intuition elle peut avoir un mouvement déréglé à l'égard des choses divines, comme quand quelqu'un éprouve subitement un mouvement d'infidélité (3). Quoi-

(1) L'objet propre de la raison supérieure comprend les vérités de la foi.

(2) Comme le vol et l'adultère.

(3) L'infidélité s'entend ici du défaut de foi, et le mouvement dont il est question revient aux mouvements *secundo primi* dont nous avons parlé (page 260).

que l'infidélité soit un péché mortel dans son genre, cependant un mouvement subit d'infidélité est un péché véniel, parce qu'il n'y a de mortel que le péché qui est contraire à la loi de Dieu. Ainsi il y a des choses qui appartiennent à la foi et qui peuvent subitement se présenter à la raison sous un autre aspect, avant qu'on ne consulte ou qu'on ne puisse consulter à ce sujet la raison éternelle, c'est-à-dire la loi de Dieu. Par exemple, un individu peut considérer tout d'abord la résurrection des morts comme impossible selon la nature, et à ce titre la nier avant d'avoir pris le temps de reconnaître que c'est un dogme traditionnel que nous devons croire conformément à la loi divine. Mais si après en avoir délibéré l'infidélité persévère, alors elle devient un péché mortel. C'est pourquoi, à l'égard de son objet propre, quoique le péché soit mortel de sa nature, la raison supérieure peut pécher véniellement dans les mouvements subits et irréfléchis, ou mortellement quand il y a consentement délibéré. Quant aux choses qui regardent les puissances inférieures, elle pèche toujours mortellement quand il s'agit d'actes qui sont des péchés mortels de leur nature, mais il n'en est pas de même à l'égard de ceux qui sont des péchés véniels (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que le péché qui est contraire aux raisons éternelles, quoiqu'il soit mortel de sa nature, peut cependant être véniel à cause de l'imperfection de son acte subit et irréfléchi, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que dans la pratique il appartient à la raison de délibérer et d'avoir la simple intuition des choses d'où la délibération procède, comme il lui appartient, en matières spéculatives, de raisonner et de former des propositions. C'est pourquoi la raison est susceptible d'un mouvement subit ou irréfléchi.

Il faut répondre au *troisième*, qu'une seule et même chose peut offrir divers aspects, dont l'un est supérieur à l'autre. Ainsi on peut considérer l'existence de Dieu, selon qu'elle est accessible à la raison humaine, ou selon qu'on la connaît par la révélation divine qui est un point de vue supérieur. C'est pourquoi, quoique l'objet de la raison supérieure soit ce qu'il y a de plus élevé selon la nature, cependant on peut le ramener à un point de vue plus élevé encore. Ainsi, ce qui dans un mouvement irréfléchi n'était pas un péché mortel, est devenu tel par suite de la délibération qui le ramène à un ordre plus élevé, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

QUESTION LXXV.

DES CAUSES DES PÉCHÉS EN GÉNÉRAL.

Après avoir parlé du sujet du péché, nous devons maintenant examiner ses causes. Nous en parlerons d'abord en général et ensuite en particulier. — Touchant les causes du péché en général quatre questions sont à faire : 1° Le péché a-t-il une cause? — 2° A-t-il une cause intérieure? — 3° A-t-il une cause extérieure? — 4° Le péché est-il cause du péché?

ARTICLE I. — LE PÉCHÉ A-T-IL UNE CAUSE (2)?

1. Il semble que le péché n'ait pas une cause. Car le péché est un mal, comme nous l'avons dit (quest. LXXI, art. 6). Or, le mal n'a pas de cause, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Donc le péché n'a pas de cause.

(1) Comme une vaine pensée, une parole oiseuse.

(2) Il s'agit ici de la cause efficiente du péché.

2. Une cause est ce qui produit nécessairement une autre chose. Or, ce qui est produit nécessairement ne semble pas être un péché, parce que tout péché est volontaire. Donc le péché n'a pas de cause.

3. Si le péché a une cause, il a pour cause le bien ou le mal. Or, il n'est pas produit par le bien, parce que le bien ne produit que le bien ; car un bon arbre ne peut produire de mauvais fruits, comme le dit l'Evangile (Matth. VII, 18). De même le mal ne peut pas être la cause du péché, parce que le mal de la peine est une conséquence du péché, tandis que le mal de la faute est la même chose que le péché. Donc le péché n'a pas de cause.

Mais c'est le *contraire*. Tout ce qui se fait a une cause, comme le dit Job (Job, V, 6) : *Rien n'arrive sur cette terre sans une cause.* Or, le péché est un événement ; car on dit que c'est une parole, ou un fait, ou un désir contraire à la loi de Dieu. Donc le péché a une cause.

CONCLUSION. — Le péché étant un acte déréglé, il a relativement à l'acte lui-même une cause qui le produit par elle-même ; cette cause produit par accident le déréglement de cet acte, en ce sens qu'il arrive en dehors de l'intention de l'agent.

Il faut répondre que le péché est un acte déréglé. Comme acte il peut donc avoir par lui-même une cause comme tout autre acte ; mais par rapport à ce qu'il y a de déréglé en lui il peut avoir une cause de la même manière que la négation ou la privation. Or, on peut assigner à une négation deux sortes de causes : 1° elle peut être produite par le défaut d'une cause affirmative (1), c'est-à-dire que la négation de la cause produit par elle-même une négation. Car pour qu'il y ait cause négative il suffit qu'il n'y ait pas d'effet. Ainsi la cause de l'obscurité est l'absence du soleil. 2° L'affirmation d'où résulte une négation (2), est par accident la cause de la négation qui s'ensuit. Par exemple, le feu dont le but principal est de produire la chaleur est conséquemment cause de la privation du froid (3). La première de ces deux causes peut produire une simple négation. Or, puisque le déréglement du péché et tout mal quelconque n'est pas une simple négation, mais la privation de ce qu'une chose doit naturellement avoir, il est nécessaire que ce déréglement ait une cause efficiente par accident. Car ce qu'une chose doit être naturellement ne manquerait jamais d'exister, s'il n'y avait pas une cause qui y fait obstacle. Et c'est ce qui fait dire ordinairement que le mal qui consiste dans une privation a une cause imparfaite ou qui agit par accident. Et comme toute cause accidentelle se ramène à une cause qui agit par elle-même, et que le péché relativement à ce qu'il a de déréglé a une cause qui agit par accident, tandis que relativement à l'acte il a une cause qui agit par elle-même, il s'ensuit que le déréglement du péché résulte de la cause même de l'acte. Ainsi donc la volonté qui n'a pas pour règle la raison et la loi divine, et qui s'attache à un bien changeant, produit l'acte du péché par elle-même et le déréglement de cet acte par accident en dehors de son intention. Car ce qu'il y a de déréglé dans l'acte provient du défaut de direction dans la volonté.

Il faut répondre au *premier* argument, que le péché indique non-seulement la privation même du bien qui est un déréglement, mais il désigne un acte tellement privé de bien que c'est un mal, et nous avons dit quelle était en ce cas la nature de sa cause (4) (*in corp. art.*).

(1) Cette espèce de négation est pure et simple.

(2) La négation n'est alors rien autre chose qu'une privation.

(3) La négation et la privation ont l'une et l'autre une cause accidentelle, mais pour produire la négation simple il suffit de la négation de la cause, tandis que pour produire une privation il faut une cause dont l'action ne produise pas l'effet qu'elle doit produire.

(4) C'est une privation qui a une cause accidentelle.

Il faut répondre au *second*, que si cette définition de la cause doit être vraie universellement, il faut l'entendre de la cause suffisante qui n'est empêchée d'aucune manière. Car il arrive qu'une chose est la cause suffisante d'une autre, et cependant l'effet ne s'ensuit pas nécessairement par suite d'un empêchement qui survient : autrement il en résulterait que tout est nécessaire, comme on le voit (*Met.* lib. VI, text. 5). Ainsi donc quoique le péché ait une cause, il ne s'ensuit pas que cette cause soit nécessaire, parce qu'on peut en empêcher l'effet.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), la volonté quand elle ne prend pas pour règle la raison ou la loi divine est une cause de péché. Or, ne pas faire usage de la règle de la raison, ni de la loi divine, ce n'est en soi ni un châtiment, ni une faute, avant qu'on en vienne à l'acte (1). Par conséquent d'après cela le mal n'est pas la cause du premier péché, mais il est produit par un bien privé d'un autre bien.

ARTICLE II. — LE PÉCHÉ A-T-IL UNE CAUSE INTÉRIEURE?

1. Il semble que le péché n'ait pas une cause intérieure. Car ce qui existe intérieurement dans une chose l'accompagne toujours. Si donc le péché avait une cause intérieure l'homme pécherait toujours, puisqu'en posant la cause on pose aussi l'effet.

2. Le même être n'est pas cause de lui-même. Or, les mouvements intérieurs de l'homme sont un péché. Donc ils ne sont pas cause du péché.

3. Tout ce qui se passe dans l'homme est naturel ou volontaire. Or, ce qui est naturel ne peut pas être cause du péché, parce que le péché est contre nature, comme le dit saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. II, cap. 3 et 4, et lib. IV, cap. 21), et ce qui est volontaire, s'il est déréglé, est déjà un péché. Donc rien de ce qui est intrinsèque ne peut être la cause d'un premier péché.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De duab. anim.* cap. 10 et 11, et *Retract.* lib. I, cap. 9, et *De Lib. arb.* lib. III, cap. 17) que la volonté est la cause du péché.

CONCLUSION. — L'intellect et la volonté sont les causes intérieures immédiates de l'acte du péché; l'imagination et l'appétit sensitif en sont les causes médiates intérieures.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la cause absolue du péché doit se considérer d'après l'acte. Or, les actes humains peuvent avoir deux sortes de causes intérieures, l'une médiate et l'autre immédiate. La cause immédiate d'un acte humain est la raison et la volonté qui fait que l'homme a son libre arbitre. La cause éloignée est la perception de la partie sensitive et l'appétit sensitif lui-même. Car comme la volonté d'après le jugement de la raison se porte à ce qui est raisonnable ; de même d'après la perception des sens l'appétit sensitif se porte vers une chose, et cette inclination entraîne quelquefois la volonté, comme nous le verrons (quest. LXVII, art. 1). Par conséquent on peut assigner au péché deux sortes de causes intérieures : l'une prochaine qui se rapporte à la raison et à la volonté; l'autre éloignée qui a pour principe l'imagination (2) et l'appétit sensitif. Mais parce que nous avons dit (art. préc. ad 3) que la cause du péché est un bien apparent qui meut sans un motif légitime, c'est-à-dire sans suivre la règle de la

(1) Il n'y a de péché qu'autant que l'acte est produit, ou si on donne à ce défaut de règle le nom de péché, on doit l'entendre non du péché formel et complet, mais du péché qui est commencé et qu'on est disposé à produire. Il existe, selon l'expression des théologiens, *inchoativè et in fieri*.

(2) Il faut entendre par là toutes les perceptions externes.

loi divine; et que d'ailleurs ce bien apparent appartient à la perception des sens et à l'appétit, tandis que le défaut de conformité avec la règle qu'on doit suivre se rapporte à la raison qui est naturellement faite pour observer cette règle; il s'ensuit que la perfection du volontaire de l'acte du péché appartient à la volonté, et par conséquent que l'acte de la volonté, en supposant ce que nous avons dit précédemment, est déjà un péché (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce qui est intrinsèque à titre de puissance naturelle existe toujours dans l'être, mais qu'il n'en est pas de même de ce qui est intrinsèque, comme étant l'acte intérieur d'une puissance appétitive ou perceptive. Or, la puissance même de la volonté est la cause du péché en puissance, mais elle est amenée à l'acte d'abord par les mouvements antérieurs de la partie sensitive, ensuite par ceux de la raison. Car par là même qu'une chose se présente comme désirable aux sens et que l'appétit sensitif se porte vers elle, la raison cesse quelquefois de faire attention à la règle qu'elle doit observer; et c'est ainsi que la volonté produit l'acte du péché. Comme ces mouvements antérieurs ne sont pas toujours en acte, le péché n'est pas toujours en acte non plus.

Il faut répondre au *second*, que tous les mouvements intérieurs ne sont pas de la substance du péché qui consiste principalement dans l'acte de la volonté, mais il y en a qui le précèdent et d'autres qui le suivent (2).

Il faut répondre au *troisième*, que ce qui est la cause du péché, comme la puissance produit l'acte, est naturel. Le mouvement de la partie sensitive d'où résulte le péché est parfois naturel, comme quand on pèche par suite du désir qu'on a de la nourriture. Mais il arrive que le péché n'est pas naturel par là même qu'il s'écarte de la règle naturelle (3) que l'homme doit observer conformément à sa nature.

ARTICLE III. — LE PÉCHÉ A-T-IL UNE CAUSE EXTÉRIEURE (4)?

1. Il semble que le péché n'ait pas une cause extérieure. Car le péché est un acte volontaire. Comme les choses volontaires se rattachent à ce qui est en nous, elles n'ont conséquemment pas de cause extérieure. Donc le péché n'en a pas.

2. Comme la nature est un principe intérieur, de même aussi la volonté. Or, dans la nature le péché n'arrive jamais que par suite d'une cause intérieure; par exemple, les monstres ne naissent que par suite de l'altération d'un principe interne. Donc dans l'ordre moral le péché ne peut avoir qu'une cause intérieure. Donc il n'en a pas d'extérieure.

3. En multipliant la cause, on multiplie l'effet. Or, plus il y a de principes extérieurs qui portent au péché, plus ces principes sont puissants et moins ce qu'il y a de déréglé dans une action est imputable à celui qui la fait. Donc rien de ce qui est extérieur n'est cause du péché.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (*Num.* XXXI, 16) : *Ne sont-ce pas elles (les femmes) qui ont séduit les enfants d'Israël, selon le conseil de Balaam, et qui vous ont fait violer la loi du Seigneur par le péché commis à Phogor.*

(1) Ainsi il y a quatre causes intérieures qui concourent à l'acte du péché : la perception externe qui donne à l'appétit sensitif la connaissance de l'objet; l'appétit sensitif qui se porte vers cet objet et qui séduit la raison; la raison qui se laisse ainsi détourner de la règle qu'elle doit suivre, et la volonté qui consomme le péché en y consentant.

(2) Tous ces mouvements intérieurs ne sont pas coupables; d'ailleurs ils ne sont pas non plus nécessaires pour qu'il y ait péché. L'acte de la volonté et de la raison suffit.

(3) Le péché est naturel comme acte, mais il ne l'est pas relativement à ce qu'il y a en lui de déréglé.

(4) L'Écriture parle dans une multitude d'endroits des tentations auxquelles l'homme est exposé de la part de ses ennemis extérieurs (*Sap.* XIV) : *Creaturæ Dei factæ sunt in tentationem et in muscipulam pedibus insipientium.*

CONCLUSION. — Le péché peut avoir une cause extérieure (comme l'homme ou le démon qui le persuade et comme les biens extérieurs qui agissent sur l'appétit sensitif), mais cette cause ne suffit pas pour le faire commettre.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la cause intérieure du péché est la volonté qui accomplit l'acte du péché, la raison qui le prive de la rectitude qu'il doit avoir et l'appétit sensitif qui nous y porte. Par conséquent on peut distinguer trois sortes de causes extrinsèques : l'une qui agirait immédiatement sur la volonté, une autre sur la raison et une troisième sur l'appétit sensitif. Quant à la volonté, comme nous l'avons dit (quest. IX, art. 1, et quest. X, art. 4), il n'y a que Dieu qui puisse la mouvoir intérieurement, mais il ne peut être cause du péché (1), comme nous le verrons (quest. LXXIX, art. 1). Le péché ne peut donc avoir d'autre cause extérieure que celle qui agit sur la raison, comme l'homme ou le démon qui la persuade, ou celle qui agit sur l'appétit sensitif, comme les choses sensibles extérieures qui impressionnent cette partie de l'âme. Or, dans la pratique, la persuasion extérieure ne meut pas nécessairement la raison : et les choses extérieures ne meuvent pas non plus nécessairement l'appétit sensitif, à moins qu'il n'ait été disposé d'une certaine manière; et l'appétit sensitif ne meut pas lui-même nécessairement la raison et la volonté. Par conséquent les choses extérieures peuvent être une cause qui porte au péché, mais elles ne sont pas une cause suffisante pour le faire consommer. Il n'y a que la volonté qui soit une cause suffisante pour accomplir un pareil acte.

Il faut répondre au *premier* argument, que les motifs extérieurs qui nous portent au péché n'étant une cause ni suffisante, ni nécessaire, nous avons toujours le pouvoir de pécher et de ne pécher pas.

Il faut répondre au *second*, qu'en reconnaissant la cause intérieure du péché on n'exclut pas la cause extérieure; car ce qui est extérieur n'est la cause du péché que par l'intermédiaire de la cause intérieure, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, qu'en multipliant les causes extérieures qui nous portent au péché, on multiplie les actes du péché; parce que plus ces causes sont nombreuses et plus elles nous portent fréquemment à des actes mauvais. Mais elles diminuent par là même la faute qui consiste surtout dans le volontaire et dans ce qui est en nous (2).

ARTICLE IV. — LE PÉCHÉ EST-IL CAUSE DU PÉCHÉ (3)?

1. Il semble que le péché ne soit pas la cause du péché. Car il y a quatre genres de cause, et aucune d'elles ne peut convenir au péché comme cause du péché. Car la cause finale est bonne par sa nature, ce qui ne convient pas au péché qui est mauvais en lui-même. Pour la même raison le péché ne peut pas être une cause efficiente, parce que le mal n'est pas une cause qui agisse, mais il est infirme et impuissant, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Quant à la cause matérielle et à la cause formelle elles ne paraissent applicables qu'aux corps naturels qui sont composés de matière et de forme. Donc le péché ne peut pas avoir de cause matérielle et formelle.

2. Il appartient à une chose parfaite de produire son semblable, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 54). Or, le péché est imparfait de sa nature. Donc il ne peut pas être cause du péché.

3. Si un péché est cause d'un autre, pour la même raison il y aura un

(1) *Deus intentator malorum est* (Jac. I).

(2) Ces principes internes sont la raison et la volonté.

(3) D'après cet article on peut juger de tous les désordres auxquels peut entraîner une première faute. Ce sujet a été souvent traité par les orateurs de la chaire, qui n'ont fait que développer les idées que saint Thomas indique ici.

autre péché qui sera cause du premier, et on remontera ainsi indéfiniment, ce qui est absurde. Donc le péché n'est pas cause du péché.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire dit (*Sup. Ezech. hom.* XI) : Le péché qui n'est pas aussitôt effacé par la pénitence est un péché qui est cause d'un autre.

CONCLUSION. — Le péché ayant une cause comme acte, par là même qu'on dit qu'un acte humain est souvent cause d'un autre, on peut dire aussi qu'un péché est cause d'un autre péché.

Il faut répondre que le péché ayant une cause relativement à l'acte, un péché peut être cause d'un autre péché, comme un acte humain peut être cause d'un autre acte. Il arrive donc qu'un péché est cause d'un autre selon les quatre genres de causes. 1° Il peut en être la cause efficiente ou motrice par lui-même et par accident. On appelle moteur par accident, ce qui écarte ce qui faisait obstacle à une chose. Le péché est moteur à ce titre, puisqu'il fait perdre à l'homme la grâce ou la charité, la pudeur et tout ce qui éloigne du mal et le fait ainsi tomber dans une autre faute. C'est ainsi qu'un premier péché est cause d'un second par accident. Il en est aussi cause par lui-même ; car par un péché l'homme est disposé à en commettre un semblable plus facilement ; puisque les actes produisent des dispositions et des habitudes qui nous portent à produire des actes qui leur ressemblent. 2° Le péché est la cause matérielle d'un autre péché, en ce sens qu'il lui prépare sa matière. C'est ainsi que l'avarice donne matière aux procès qui roulent la plupart du temps sur le bien qu'on a amassé. 3° Un péché est la cause finale d'un autre, selon que l'on commet un péché en vue d'un autre ; comme quand on commet la simonie par ambition ou la fornication pour voler. 4° Et parce que la fin donne aux actes moraux leur forme, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 3, et quest. XVIII, art. 3 et 6), il s'ensuit qu'un péché est la cause formelle d'un autre. Car dans l'acte de fornication que l'on fait pour voler, la fornication est ce qu'il y a de matériel et le vol ce qu'il y a de formel.

Il faut répondre au *premier* argument, que le péché relativement à ce qu'il a de déréglé a la nature du mal ; mais comme acte il a quelque chose de bon, du moins en apparence (1). A ce titre il peut être cause finale et efficiente d'un autre péché, quoiqu'il n'en soit pas de même par rapport à ce qu'il a de déréglé. Le péché n'a pas de matière dont il soit composé, mais il a une matière à laquelle il se rapporte. Il tire sa forme de sa fin ; c'est pourquoi on peut dire qu'il est cause du péché selon les quatre genres de causes, comme nous l'avons démontré (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que le péché est imparfait d'une imperfection morale par rapport à ce qu'il a de déréglé, mais comme acte il peut être parfait dans sa nature et par conséquent être cause d'un autre péché.

Il faut répondre au *troisième*, que toute cause du péché n'est pas un péché ; par conséquent il n'est pas nécessaire de remonter indéfiniment ; mais on peut arriver à un péché qui n'ait pas pour cause un autre péché.

QUESTION LXXVI.

DES CAUSES DU PÉCHÉ EN PARTICULIER. DE L'IGNORANCE.

Après avoir examiné les causes du péché en général, nous devons maintenant les considérer en particulier. Nous parlerons : 1° des causes intérieures du péché ; 2° des causes extérieures ; 3° des péchés qui sont la cause des autres péchés. — Nous subdiviserons la première de ces considérations en trois parties. Nous traiterons : 1° de l'igno-

(1) C'est ce bien apparent qui fait qu'on se le propose pour fin.

rance qui est la cause du péché relativement à la raison ; 2° de l'infirmité ou de la passion qui est la cause du péché relativement à l'appétit sensitif ; 3° de la malice qui est la cause du péché relativement à la volonté. — Touchant l'ignorance quatre questions se présentent : 1° L'ignorance est-elle la cause du péché? — 2° L'ignorance est-elle un péché? — 3° Excuse-t-elle complétement du péché? — 4° Diminue-t-elle le péché?

ARTICLE I. — L'IGNORANCE PEUT-ELLE ÊTRE CAUSE DU PÉCHÉ (1)?

1. Il semble que l'ignorance ne puisse pas être cause du péché. Car ce qui n'existe pas n'est cause de rien. Or, l'ignorance est un non-être, puisqu'elle est une privation de la science. Donc l'ignorance n'est pas cause du péché.

2. Les causes du péché doivent se prendre de ce qu'il y a en lui de positif, comme nous l'avons dit (quest. LXXV, art. 1). Or, l'ignorance semble se rapporter à ce qu'il y a de négatif. Donc on ne doit pas la considérer comme une cause de péché.

3. Tout péché consiste dans la volonté, comme nous l'avons vu (quest. LXXIV, art. 1 et 2). Or, la volonté ne se porte que vers ce qu'elle connaît, puisque le bien perçu est son objet. Donc l'ignorance ne peut pas être cause du péché.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De nat. et grat.* cap. 67) qu'il y en a qui pèchent par ignorance.

CONCLUSION. — Toute ignorance dans celui qui pèche n'est pas une cause de péché ; il n'y a que celle qui détruit la science qui empêche de pécher.

Il faut répondre que, d'après Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 27), il y a deux sortes de cause motrice, l'une qui meut par elle-même et l'autre par accident. Celle qui meut par elle-même est celle qui meut par sa propre vertu, comme le générateur est la cause qui meut les choses graves et les choses légères. Celle qui meut par accident est celle qui écarte ce qui fait obstacle à une autre. C'est ainsi que l'ignorance peut être cause du péché ; car elle écarte la science qui perfectionne la raison, et qui empêche ainsi l'homme de pécher en dirigeant ses actions. Or, il est à remarquer que la raison dirige les actes humains d'après deux sortes de science, d'après la science générale et d'après la science particulière. Quand elle confère sur la conduite à tenir, elle se sert d'un syllogisme dont la conséquence est un jugement, une élection ou une opération. Comme les actions sont individuelles, la conclusion de tout syllogisme pratique est individuelle aussi. Mais on ne tire une conclusion particulière ou individuelle d'une proposition universelle qu'au moyen d'une proposition particulière. Ainsi ce qui empêche un homme de faire un parricide, c'est qu'il sait qu'on ne doit pas tuer son père, et que d'un autre côté il sait que tel individu est son père. L'ignorance de ces deux choses peut donc faire faire un parricide ; c'est-à-dire l'ignorance du principe universel qui est la règle de la raison, et l'ignorance de la circonstance particulière qui en décide l'application. D'où il est évident que l'ignorance de celui qui pèche n'est pas toujours la cause du péché (2), il n'y a que celle qui détruit la science qui empêche de pécher. Par conséquent si la volonté d'un individu était disposée de manière à commettre néanmoins le parricide, quand même il reconnaîtrait son père, l'ignorance où il se trou-

(1) Il importe de se rappeler ici qu'il y a trois sortes d'ignorance : l'ignorance antécédente, l'ignorance concomitante et l'ignorance conséquente. Voyez la définition que donne saint Thomas de ces différentes espèces d'ignorance (quest. VI, art. 8, tome II, p. 452-455).

(2) L'ignorance concomitante n'est pas la cause du péché ; l'ignorance antécédente est la cause du péché matériel, et l'ignorance conséquente la cause du péché formel.

verait ne serait pas à son égard la cause de son péché, mais elle serait concomitante au péché qu'il a commis. C'est pourquoi dans ce cas l'individu ne pèche pas à cause de son ignorance, mais il pèche étant ignorant, d'après Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 1).

Il faut répondre au *premier* argument, que le non-être ne peut pas être cause d'une chose par soi; mais il peut l'être par accident, en écartant ce qui y faisait obstacle.

Il faut répondre au *second*, que comme la science que l'ignorance détruit se rapporte à ce qu'il y a de positif dans le péché, de même l'ignorance est à ce point de vue cause du péché, parce qu'elle écarte ce qui empêchait de le commettre.

Il faut répondre au *troisième*, que la volonté ne peut pas se porter vers ce qui est inconnu de tous points: mais si une chose est connue sous un rapport et qu'elle ne le soit pas sous un autre, la volonté peut la vouloir. C'est ainsi que l'ignorance est cause du péché; comme quand on sait qu'on tue un homme, mais qu'on ne sait pas que c'est son père, ou quand on sait qu'un acte est agréable et qu'on ignore que c'est un péché.

ARTICLE II. — L'IGNORANCE EST-ELLE UN PÉCHÉ?

1. Il semble que l'ignorance ne soit pas un péché. Car le péché est une parole, une action, ou un désir contraire à la loi de Dieu, comme nous l'avons vu (quest. LXXI, art. 6). Or, l'ignorance n'implique aucun acte ni intérieur, ni extérieur. Donc elle n'est pas un péché.

2. Le péché est plus directement opposé à la grâce qu'à la science. Or, la privation de la grâce n'est pas un péché, mais elle est plutôt une peine qui résulte du péché. Donc l'ignorance qui est une privation de science n'est pas un péché.

3. Si l'ignorance est un péché, ce n'en est un qu'autant qu'elle est volontaire. Or, si l'ignorance est un péché en tant qu'elle est volontaire, il semble que le péché consiste dans l'acte de la volonté plutôt que dans l'ignorance. Donc l'ignorance n'est pas un péché, mais elle en est plutôt une conséquence.

4. Tout péché est effacé par la pénitence, et une fois la tache enlevée le péché ne subsiste plus en acte; il n'y a d'exception que pour le péché originel. Or, l'ignorance n'est pas détruite par la pénitence, elle subsiste encore en acte quand le repentir a effacé ce qu'il y avait de coupable en elle. Donc l'ignorance n'est pas un péché, à moins que ce ne soit par hasard un péché originel.

5. Si l'ignorance était un péché, l'homme pécherait en acte tant qu'il y aurait de l'ignorance en lui. Et comme l'ignorance est continuellement immanente dans le sujet où elle se trouve, il s'ensuit que celui qui est ignorant pécherait continuellement; ce qui est évidemment faux, parce qu'alors l'ignorance serait le péché le plus grave. Donc l'ignorance n'est pas un péché.

Mais c'est le *contraire*. Il n'y a que le péché qui mérite un châtiment. Or, l'ignorance mérite châtiment, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* XIV, 38): *Si quelqu'un ignore, il sera ignoré.* Donc l'ignorance est un péché.

CONCLUSION. — L'ignorance dont on ne peut triompher par l'étude et que pour ce motif on a l'habitude d'appeler invincible n'est pas un péché; il n'y a de coupable que l'ignorance vincible si elle porte sur des choses qu'on est tenu de savoir, mais elle ne l'est pas, si elle a pour objet ce qu'on n'est pas obligé de savoir.

Il faut répondre que l'ignorance diffère de la non-science en ce qu'on appelle non-science, une simple négation de savoir. Ainsi quiconque n'a pas la science de certaines choses, on peut dire qu'il ne les sait pas; et c'est en ce sens

que saint Denis admet dans les anges la non-science (*De cœl. hier.* cap. 7); tandis que l'ignorance implique la privation de science; c'est-à-dire, qu'elle existe quand quelqu'un n'a pas la science des choses qu'il est naturellement apte à connaître. Or, parmi ces choses il y en a qu'on est tenu de savoir; ce sont celles dont la connaissance est nécessaire pour diriger convenablement ses actes. Ainsi tout le monde est tenu de savoir en général ce qui est de foi, et les préceptes généraux du droit; et chacun doit connaître ce qui regarde son état ou son emploi. Il y a d'autres choses qu'on n'est pas tenu de savoir, bien qu'on ait naturellement de l'aptitude pour elles : tels sont les théorèmes de géométrie, et toutes les choses contingentes particulières, sinon dans un cas particulier (1). — Il est évident que quiconque néglige d'avoir ou de faire ce qu'il est tenu de faire ou d'avoir, pèche par omission. Par conséquent, en raison de la négligence, l'ignorance des choses qu'on est tenu de savoir est un péché; mais on ne peut pas accuser un homme de négligence, s'il ne sait pas des choses qu'il ne peut savoir. Dans ce cas on dit que l'ignorance est *invincible*, parce que l'étude ne peut en triompher (2). C'est pourquoi cette ignorance n'étant pas volontaire, parce qu'il n'est pas en notre pouvoir de la repousser, n'est pas un péché. D'où il est clair que l'ignorance invincible n'est jamais un péché; tandis que l'ignorance vincible (3) est coupable quand elle porte sur ce qu'on est tenu de savoir, mais il n'en est pas de même quand il s'agit de choses qu'on n'est pas obligé de connaître.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (quest. LXXI, art. 6 ad 1) en définissant le péché une parole, une action ou un désir, il faut entendre en même temps les négations opposées, et c'est ce qui fait qu'une omission est un péché. De même la négligence qui rend l'ignorance coupable est aussi comprise dans cette même définition, puisqu'elle est cause qu'on a omis ce qu'on aurait dû dire, faire ou désirer, pour acquérir la science qu'on doit avoir.

Il faut répondre au *second*, que la privation de la grâce, bien qu'elle ne soit pas un péché par elle-même, peut être néanmoins coupable, comme l'ignorance, par suite de la négligence qu'on met à s'y préparer. Toutefois il y a entre ces deux choses une différence; c'est que l'homme peut acquérir la science au moyen de ses actes, tandis que nous n'acquérons pas la grâce par nos actions, mais par le don de Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que comme dans le péché de transgression le péché ne consiste pas dans le seul acte de la volonté, mais aussi dans l'acte voulu qui a été commandé par la volonté; de même dans le péché d'omission non-seulement l'acte de la volonté est un péché, mais encore l'omission même, en tant qu'elle est volontaire. C'est ainsi que négliger la science ou ne pas s'en occuper est un péché.

Il faut répondre au *quatrième*, que quoique la tache n'existe plus après le repentir, l'ignorance reste comme privation de la science; mais il n'y a plus cette négligence qui rend l'ignorance coupable.

Il faut répondre au *cinquième*, que comme dans les autres péchés d'omission l'homme ne pèche en acte que pendant le temps pour lequel le pré-

(1) Quand la position qu'on occupe exige que l'on possède ces connaissances.

(2) L'ignorance invincible est celle qu'on n'a pu surmonter en employant les moyens ordinaires. Elle existe quand celui qui agit n'a ni doute, ni soupçon sur la malice de son acte, et qu'il n'en a pas même une idée confuse (Liguori, *De conscientia*, nº 5).

(3) L'ignorance vincible est celle qu'on peut moralement surmonter par les moyens ordinaires. Elle existe dans celui qui se doute de la malice de son action, qui soupçonne qu'il est obligé d'examiner si elle est réellement bonne ou mauvaise et qui néglige de le faire.

cepte affirmatif oblige; ainsi il en est du péché d'ignorance (1). Car l'ignorant ne pèche pas en acte continuellement, mais seulement pendant le temps où il doit acquérir la science qu'il est tenu d'avoir.

ARTICLE III. — L'IGNORANCE EXCUSE-T-ELLE TOTALEMENT LE PÉCHÉ?

1. Il semble que l'ignorance excuse totalement le péché. Car, comme le dit saint Augustin (*Retract.* lib. I, cap. 9), tout péché est volontaire. Or, l'ignorance produit l'involontaire, comme nous l'avons vu (quest. VI, art. 8). Donc l'ignorance excuse totalement le péché.

2. Ce qu'on fait en dehors de son intention, on le fait par accident. Or, l'intention ne peut avoir pour objet ce qui est inconnu. Par conséquent ce que l'homme fait par ignorance est accidentel dans les actes humains. Et comme ce qui est accidentel ne détermine pas l'espèce, il s'ensuit qu'on ne doit regarder ni comme un péché, ni comme une action vertueuse ce que l'on fait par ignorance.

3. L'homme est le sujet de la vertu et du péché selon qu'il participe à la raison. Or, l'ignorance exclut la science qui est le perfectionnement de la raison. Donc elle excuse totalement le péché.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De lib. arb.* lib. III, cap. 18), qu'on désapprouve à juste titre des choses faites par ignorance. Or, on ne désapprouve à juste titre que les choses qui sont des péchés. Donc il y a des péchés qu'on fait par ignorance, et par conséquent l'ignorance n'excuse pas absolument de péché.

CONCLUSION. — L'ignorance conséquente ou concomitante n'excuse pas du péché, mais l'ignorance qui est la cause du péché l'excuse; cependant elle ne l'excuse pas totalement, à moins qu'elle ne soit invincible ou qu'elle porte sur ce qu'on n'est pas tenu de savoir.

Il faut répondre que l'ignorance a de soi pour effet, de rendre involontaire l'acte qu'elle produit. Nous avons déjà dit (art. 1 et 2) que l'ignorance produit l'acte que la science contraire empêchait, de telle sorte que cet acte, si la science l'eût éclairé, se serait trouvé contraire à la volonté; ce qu'implique le nom d'involontaire. Mais si la science dont on est privé par l'ignorance n'empêchait pas l'acte à cause de l'inclination de la volonté pour lui, l'ignorance de cette science ne rend pas l'acte involontaire, mais elle fait qu'on ne veut pas, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 1). Cette ignorance qui n'est pas la cause de l'acte du péché, comme nous l'avons vu (art. 1), n'excuse pas du péché parce qu'elle ne produit pas l'involontaire (2). On doit raisonner de même sur toute espèce d'ignorance qui ne produit pas l'acte du péché, mais qui le suit ou qui l'accompagne. Quant à l'ignorance qui est la cause de l'acte du péché, comme elle produit l'involontaire, il est dans sa nature d'excuser le péché, parce que le volontaire est de l'essence du péché. Mais il peut arriver qu'elle ne l'excuse pas complétement, et cela de deux manières : 1° Par rapport à la chose ignorée. Car l'ignorance excuse du péché en raison de ce qu'on ignore qu'une chose est péché. Ainsi il peut arriver qu'on ignore la circonstance d'un péché, qui, si elle avait été connue, aurait éloigné du péché (soit que cette circonstance influe sur la nature du péché, soit qu'elle n'y influe pas); mais que néanmoins il reste encore dans l'esprit de celui qui fait l'acte assez de lumière pour qu'il sache que c'est une faute. Par exemple, un individu qui en frappe un autre sait que c'est un homme, et il n'en faut pas davantage

(1) Il s'agit ici de l'ignorance considérée comme acte et non comme habitude. L'habitude est constante, mais l'acte ne peut pas l'être.

(2) L'ignorance est alors concomitante.

pour faire un péché; mais il ne sait pas que c'est son père, circonstance qui constitue une nouvelle espèce de péché (1), ou bien il ne sait pas qu'en se défendant celui-ci le frappera lui-même, et s'il le savait il ne le toucherait pas, ce qui n'importe pas à la nature du péché. Dans ce cas quoique l'individu pèche par ignorance, il n'est pas néanmoins complétement excusé du péché parce qu'il en conserve encore une connaissance. 2° Il peut se faire que l'ignorance n'excuse pas complétement du péché, par suite de la nature de l'ignorance elle-même. Car l'ignorance est volontaire directement ou indirectement. Elle l'est directement, quand quelqu'un veut positivement ne pas savoir certaines choses pour pécher plus librement (2); elle l'est indirectement quand, par suite du travail ou d'autres occupations, on néglige d'apprendre ce qui aurait éloigné du péché. Car cette négligence rend l'ignorance volontaire et en fait un péché du moment où elle porte sur des choses qu'on est tenu de savoir, et qu'on peut apprendre. C'est pourquoi elle n'excuse pas totalement du péché. Mais si cette ignorance est absolument involontaire, soit parce qu'elle est invincible, soit parce qu'elle se rapporte à ce qu'on n'est pas tenu de savoir, alors elle excuse complétement du péché (3).

Il faut répondre au *premier* argument, que toute ignorance ne produit pas l'involontaire, comme nous l'avons dit (quest. VI, art. 8). Par conséquent toute ignorance n'excuse pas complétement du péché.

Il faut répondre au *second*, que l'intention du péché subsiste dans la même proportion que le volontaire dans celui qui pèche par ignorance. D'après cela le péché n'existe pas par accident.

Il faut répondre au *troisième*, que si l'ignorance était telle qu'elle détruisît complétement l'usage de la raison, elle excuserait complétement du péché, comme on le voit chez les furieux et les insensés. Mais l'ignorance qui produit le péché n'est pas toujours telle : c'est pourquoi elle n'en excuse pas toujours complétement.

ARTICLE IV. — L'IGNORANCE DIMINUE-T-ELLE LE PÉCHÉ?

1. Il semble que l'ignorance ne diminue pas le péché. Car ce qui est commun à tout péché ne diminue pas le péché. Or, l'ignorance est commune à tout péché, puisqu'Aristote dit (*Eth.* lib. III, cap. 1) que tout méchant est un ignorant. Donc l'ignorance ne diminue pas le péché.

2. Un péché ajouté à un autre le rend plus grand. Or, l'ignorance même est un péché, comme nous l'avons dit (art. 2). Donc elle ne diminue pas le péché.

3. La même cause ne peut pas aggraver et diminuer le péché. Or, l'ignorance aggrave le péché. Car à propos de ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* II, 4) : *Ignorez-vous que la bonté de Dieu vous mène à la pénitence?* saint Ambroise dit (*gloss. ordin.*) : Si vous l'ignorez vous péchez très-gravement. Donc l'ignorance ne diminue pas le péché.

4. S'il y a une ignorance qui diminue le péché, il semble que ce soit surtout celle qui détruit totalement l'usage de la raison. Or, cette espèce d'ignorance ne diminue pas le péché, mais elle l'augmente plutôt. Car Aristote dit (*Eth.* lib. III, cap. 5) que celui qui est ivre mérite double peine. Donc l'ignorance ne diminue pas le péché.

(1) Dans ce cas s'il y a meurtre on est coupable d'homicide, mais on ne l'est pas de parricide.

(2) Cette ignorance est ce que les théologiens appellent l'ignorance *affectée*. Elle aggrave la faute au lieu de l'excuser.

(3) Ce qui est vrai, ajoute M. Gousset, même de l'ignorance en matière de droit naturel, comme l'a décidé le pape Alexandre VIII, en condamnant cette proposition : *Tametsi detur ignorantia invincibilis juris naturæ, hæc in statu naturæ lapsæ operantem ex ipsâ non excusat à peccato formali.*

Mais c'est le *contraire*. Tout ce qui est une raison de pardon allége le péché. Or, il en est ainsi de l'ignorance, comme on le voit par ces paroles de l'Apôtre (I. *Tim.* I, 13) : *J'ai obtenu miséricorde, parce que j'ai agi par ignorance.* Donc l'ignorance diminue ou allége le péché.

CONCLUSION. — Comme l'ignorance de celui qui pèche augmente ou diminue le volontaire, de même elle augmente ou diminue le péché; l'ignorance qui est volontaire directement et par elle-même l'augmente; celle qui n'est volontaire qu'indirectement ou par accident le diminue.

Il faut répondre que tout péché étant volontaire, l'ignorance peut diminuer le péché selon qu'elle diminue le volontaire; et si elle ne diminue pas le volontaire, elle ne diminue aucunement le péché. Ainsi, il est évident que l'ignorance qui excuse complétement du péché, parce qu'elle détruit totalement le volontaire, ne diminue pas le péché, mais l'efface entièrement. Quant à l'ignorance qui n'est pas la cause du péché, mais qui lui est concomitante, elle ne diminue, ni n'augmente le péché. Il n'y a donc que l'ignorance qui est cause du péché qui puisse le diminuer (1); mais elle ne l'excuse pas totalement. Or, il arrive quelquefois que cette ignorance est volontaire directement et par elle-même, comme quand quelqu'un veut ignorer une chose pour pécher plus librement. Cette ignorance (2) paraît augmenter le volontaire et le péché. Car par suite de l'attachement de la volonté au péché il arrive qu'on veut rester ignorant, pour conserver la liberté de le commettre. D'autres fois l'ignorance qui est la cause du péché n'est pas volontaire directement, mais indirectement, ou par accident; comme quand un individu ne veut pas s'appliquer à l'étude, d'où il suit qu'il est ignorant, ou bien quand on veut boire du vin immodérement, d'où il résulte qu'on s'enivre et qu'on perd la raison. Cette ignorance diminue le volontaire et par conséquent le péché. Car quand on ne connaît pas qu'une chose est un péché, on ne peut pas dire que la volonté se porte directement et par elle-même au péché, mais elle le fait par accident. Alors le mépris est moindre, et par conséquent le péché moins grave aussi.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'ignorance dont est entaché tout homme méchant n'est pas cause du péché, mais elle en est une conséquence, c'est-à-dire qu'elle résulte de la passion ou de l'habitude qui porte au mal.

Il faut répondre au *second*, qu'un péché ajouté à un autre produit plusieurs péchés, mais ne produit pas toujours un péché plus grand, parce qu'ils ne concourent pas à ne former qu'un même péché, mais qu'ils en forment plusieurs. Il peut aussi arriver, si le premier diminue le second, que les deux réunis n'aient pas une aussi grande gravité qu'un seul. Ainsi l'homicide est un péché plus grave s'il est commis par un homme maître de sa raison que s'il est commis par un homme ivre, quoiqu'il y ait là deux péchés; parce que l'ivresse affaiblit plus le péché d'homicide qu'elle n'a de gravité par elle-même.

Il faut répondre au *troisième*, que cette parole de saint Ambroise peut s'entendre de l'ignorance absolument affectée; ou bien on peut l'interpréter du péché d'ingratitude, dont le degré le plus élevé consiste en ce que l'homme ne reconnaît pas les bienfaits qu'il a reçus; ou bien encore on peut l'appliquer à l'ignorance de l'infidélité qui détruit le fondement de l'édifice spirituel.

Il faut répondre au *quatrième*, que celui qui est ivre mérite double amende à cause des deux péchés qu'il commet, l'ivresse et l'autre péché qui s'ensuit. Néanmoins l'ivresse en raison de l'ignorance qui l'accompagne diminue le

(1) Il n'y a que l'ignorance vincible qui diminue le péché.

(2) Cette ignorance est l'ignorance affectée dont nous avons parlé dans l'article précédent.

péché qui en résulte, et il peut lui faire perdre plus de gravité qu'elle n'en a elle-même, comme nous l'avons dit dans la réponse au second argument. — Ou bien on peut prendre cette parole dans le sens du législateur Pittacus (1), qui voulait qu'on punît davantage les hommes ivres s'ils venaient à frapper quelqu'un ; n'ayant aucun égard à ce qu'ils sont plus excusables que d'autres et ne considérant que le bien général, parce que les hommes ivres sont plus portés à l'injure que les autres, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. II *ad fin.*).

QUESTION LXXVII.

DE LA CAUSE DU PÉCHÉ DE LA PART DE L'APPÉTIT SENSITIF.

Après avoir parlé de la cause du péché considérée par rapport à la raison, nous devons maintenant nous en occuper de la part de l'appétit sensitif et rechercher si la passion de l'âme en est une. — A cet égard huit questions se présentent : 1° La passion de l'appétit sensitif peut-elle mouvoir ou incliner la volonté ? — 2° Peut-elle vaincre la raison et la faire agir contrairement à sa science ? — 3° Le péché qui provient de la passion est-il un péché de faiblesse ? — 4° La passion qui est l'amour de soi est-elle cause de toute espèce de péché ? — 5° Des trois causes énumérées par saint Jean (I. Joan. II, 16) : *la concupiscence des yeux, la concupiscence de la chair* et *l'orgueil de la vie.* — 6° La passion qui est la cause du péché le diminue-t-elle ? — 7° L'excuse-t-elle totalement ? — 8° Le péché qui résulte de la passion peut-il être mortel ?

ARTICLE I. — LA VOLONTÉ EST-ELLE MUE PAR LA PASSION DE L'APPÉTIT SENSITIF ?

1. Il semble que la volonté ne soit pas mue par la passion de l'appétit sensitif. Car aucune puissance passive n'est mue que par son objet. Or, la volonté est une puissance passive et active tout à la fois, en ce sens qu'elle meut et qu'elle est mue, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 54) en parlant de la puissance appétitive en général. L'objet de la volonté n'étant pas la passion de l'appétit sensitif, mais plutôt le bien de la raison, il semble donc que la passion de l'appétit sensitif ne meuve pas la volonté.

2. Le moteur supérieur n'est pas mû par l'inférieur ; ainsi l'âme n'est pas mue par le corps. Or, la volonté qui est l'appétit rationnel est à l'appétit sensitif ce que le moteur supérieur est à l'inférieur. Car Aristote dit (*De animâ*, lib. III, text. 57) que l'appétit rationnel meut l'appétit sensitif comme dans les corps célestes une sphère en meut une autre. Donc la volonté ne peut pas être mue par la passion de l'appétit sensitif.

3. Ce qui est immatériel ne peut pas être mû par ce qui est matériel. Or, la volonté est une puissance immatérielle ; car elle ne se sert pas d'un organe corporel, puisqu'elle existe dans la raison, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 42) ; d'un autre côté l'appétit sensitif est une puissance matérielle, puisqu'elle a pour base un organe corporel. Donc la passion de l'appétit sensitif ne peut pas mouvoir l'appétit intelligentiel.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (Dan. XIII, 56) : *La concupiscence bouleverse le cœur* (2).

CONCLUSION. — La volonté étant une puissance immatérielle, les passions de l'appétit sensitif ne peuvent l'entraîner et la pousser au mal qu'indirectement, c'est-à-dire en la distrayant de sa fonction propre ou en entravant le jugement droit de la raison.

(1) Pittacus, tyran de Mitylène, un des sept sages, contemporain de Solon, qui, d'après Aristote, a fait des lois, mais n'a pas fondé de gouvernement. Aristote rapporte cette même loi (*Rhet.* lib. II, cap. 25).

(2) L'apôtre saint Jacques a dit dans le même sens (Jac. I) : *Unusquisque tentatur à concupiscentiâ suâ abstractus et illectus.*

Il faut répondre que la passion de l'appétit sensitif ne peut pas entraîner ou mouvoir directement la volonté (1), mais elle le peut indirectement, et cela de deux manières. 1° Par l'abstraction. Car toutes les puissances de l'âme ayant leurs racines dans une seule et même essence, il faut que quand l'une s'applique à son acte, l'autre se relâche et même qu'elle soit complétement empêchée de l'accomplir; soit parce que toute force s'affaiblit en se dispersant sur un plus grand nombre d'objets, et que quand elle s'applique à un seul, il est par conséquent moins facile qu'elle se porte vers d'autres; soit parce que dans les opérations de l'âme il faut une intention, et que quand l'intention se dirige fortement vers une chose, elle ne peut pas se diriger de la même manière vers une autre. Ainsi par l'effet de cette distraction, quand le mouvement de l'appétit sensitif est fortement dominé par une passion quelconque, il faut que le mouvement propre de l'appétit rationnel qui est la volonté se relâche ou qu'il cesse totalement. 2° De la part de l'objet de la volonté qui est le bien perçu par la raison. Car la raison est entravée dans ses jugements et ses perceptions par suite de la perception violente et déréglée de l'imagination et par le jugement de l'estimative (2), comme on le voit chez les fous. Or, il est évident que la perception de l'imagination et le jugement de l'estimative suivent la passion de l'appétit sensitif, comme le jugement du goût suit la disposition de la langue. C'est pourquoi nous remarquons que les hommes subjugués par une passion ne détournent pas facilement leur imagination des choses qui les affectent. D'où il résulte que le jugement de la raison suit le plus souvent la passion de l'appétit sensitif, et que par conséquent celle-ci influe sur le mouvement de la volonté qui est fait pour suivre toujours le jugement de la raison.

Il faut répondre au *premier* argument, que la passion de l'appétit sensitif peut modifier le jugement à l'égard de l'objet de la volonté, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), quoique la passion même de l'appétit sensitif ne soit pas directement cet objet.

Il faut répondre au *second*, que la puissance supérieure n'est pas mue directement par la puissance inférieure; mais elle peut quelquefois l'être indirectement, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut faire la même réponse au *troisième* argument.

ARTICLE II. — LA PASSION PEUT-ELLE VAINCRE LA RAISON ET LA FAIRE AGIR CONTRAIREMENT A SA SCIENCE?

1. Il semble que la raison ne puisse pas être vaincue par la passion contrairement à sa science. Car le plus fort n'est pas vaincu par le plus faible. Or, la science à cause de sa certitude est ce qu'il y a de plus fort en nous. Donc elle ne peut pas être vaincue par la passion qui est débile et passagère.

2. La volonté ne se rapporte qu'au bien réel ou apparent. Or, quand la passion entraîne la volonté vers ce qui est véritablement bon, elle ne donne pas à la raison une inclination contraire à sa science, et quand elle l'entraîne vers une chose qui lui paraît bonne et qui n'est pas telle, elle l'entraîne encore vers ce qui est bon aux yeux de la raison, et par conséquent aux yeux de la science qui est la lumière de la raison. Donc la passion n'imprime jamais à la raison une inclination contraire à sa science.

3. Si l'on répond que la passion entraîne la raison qui sait une chose

(1) Il n'y a que Dieu qui puisse ainsi agir sur la volonté.

(2) L'estimative ou l'opinion et l'imagination sont des puissances inférieures de l'âme que dans la théorie péripatéticienne on appelle cognitives sensitives. Elles influent sur la raison au même titre que les sens sur la connaissance.

en général, à juger le contraire en particulier, on peut ainsi insister. Quand une proposition universelle est opposée à une proposition particulière, elles sont contradictoires : comme *tout homme* et *non tout homme*. Or, deux opinions qui sont contradictoires sont contraires, comme on le voit (*Perih.* lib. II, cap. ult.). Par conséquent si un individu sachant une chose en général jugeait d'une manière opposée en particulier, il s'ensuivrait qu'il aurait des opinions simultanément contraires : ce qui est impossible.

4. Quiconque sait l'universel, sait aussi le particulier qu'il connaît contenu sous l'universel; comme celui qui sait qu'une mule est stérile sait aussi que tel animal est stérile, du moment où il connaît que c'est une mule, comme on le voit par ce que dit Aristote (*Post.* lib. I, text. 2). Or, celui qui sait une chose en général, par exemple, qu'aucune fornication n'est permise, sait cette proposition particulière contenue sous la proposition générale, c'est qu'on ne doit pas faire tel ou tel acte de fornication. Il semble donc qu'il sache cela aussi en particulier.

5. Les éléments de la parole sont les signes de la pensée de l'âme, d'après Aristote (*Periher.* lib. I, *in princ.*). Or, l'homme qui est sous l'impression de la passion avoue souvent que ce qu'il choisit est mal, même en particulier. Il a donc la science en particulier, et par conséquent il semble que les passions ne puissent pas entraîner la raison contrairement à la science universelle, parce qu'il ne peut pas se faire qu'on ait la science universelle et qu'on juge contrairement en particulier.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Rom.* VII, 23) : *Je vois une autre loi dans mes membres qui combat la loi de mon esprit et qui me tient captif sous la loi du péché* (1). Or, la loi qui réside dans les membres est la concupiscence dont il avait parlé plus haut. Et comme la concupiscence est une passion, il semble que la passion entraîne la raison contrairement à sa science.

CONCLUSION. — Souvent les passions de l'appétit sensitif peuvent entraver la raison et sa science universelle, soit par manière de distraction, soit en la poussant dans un sens contraire, soit en produisant quelques modifications corporelles qui empêchent complétement ou au moins en partie l'usage de la raison.

Il faut répondre que Socrate pensait, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 11), que la science ne pouvait jamais être vaincue par la passion. Aussi il supposait que toutes les vertus étaient des sciences et tous les péchés des ignorances. Il était dans le vrai sous un rapport; car la volonté ayant pour objet le bien réel ou apparent, ne se porte jamais au mal, à moins que ce qui n'est pas bien n'apparaisse sous un autre aspect à la raison. C'est pourquoi la volonté ne tendrait jamais au mal, s'il n'y avait quelque ignorance ou quelque erreur de la part de la raison. D'où il est écrit (*Prov.* XIV, 22) : *Ceux qui font le mal se trompent.* Mais comme il est prouvé par l'expérience qu'un grand nombre agissent contrairement à leur science et que l'Ecriture sainte le dit elle-même (Luc, XII, 47) : *Le serviteur qui connaît la volonté de son maître et qui ne l'exécute pas, sera fouetté de plusieurs coups;* et ailleurs (Jac. IV, 17) : *Celui qui sait faire le bien et qui ne le fait pas, pèche;* Socrate n'a pas eu absolument raison. Il faut donc distinguer, comme le fait Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 3). Car dans sa conduite l'homme étant dirigé par une double science, la science universelle et la science particulière, le défaut de l'une et de l'autre suffit pour empêcher la

(1) Cette opposition de la raison et de la passion est parfaitement dépeinte dans les luttes que Pilate eut à soutenir contre lui-même lorsqu'il condamna Jésus.

droiture de la volonté et de l'action, comme nous l'avons dit (quest. LXXVI, art. 1). On peut donc avoir la science universelle, savoir par exemple qu'on ne doit faire aucune fornication, mais néanmoins ignorer en particulier qu'on ne doit pas faire tel acte qui est une faute de ce genre. C'en est assez pour que la volonté ne suive pas la science universelle de la raison. Il faut aussi considérer que rien n'empêche qu'on ait la science habituelle d'une chose, à laquelle on ne fait pas actuellement attention. Il peut donc se faire qu'on ait une science droite non-seulement en général, mais encore en particulier, mais que néanmoins on ne la considère pas en acte. Alors il ne paraît pas difficile que l'homme agisse contrairement à ce qu'il n'observe pas actuellement. Or, que l'homme ne considère pas en particulier une chose dont il a la science habituelle, ceci provient quelquefois uniquement de son défaut d'intention. Ainsi, celui qui sait la géométrie ne s'arrête pas à considérer les conclusions de cette science qu'il lui serait facile de saisir immédiatement. D'autres fois l'homme ne considère pas ce qu'il a en lui habituellement par suite d'un obstacle qui survient, par exemple, à cause d'une occupation extérieure ou d'une infirmité corporelle. C'est ainsi que celui qui est subjugué par une passion ne considère pas en particulier ce qu'il sait en général, parce que sa passion l'en empêche. Or, elle l'en empêche de trois manières : 1° par l'effet de la distraction, comme nous l'avons vu (art. préc.); 2° par la contrariété, parce que le plus souvent la passion incline à une chose contraire à ce que propose la science universelle (1); 3° par suite d'une modification corporelle qui enchaîne la raison et lui retire jusqu'à un certain point sa liberté d'action, comme le sommeil ou l'ivresse. Ce qui prouve évidemment qu'il en est ainsi, c'est que quand les passions sont très-intenses il arrive que l'homme perd quelquefois totalement l'usage de la raison. Car il y en a beaucoup qui deviennent fous par excès de colère ou d'amour. De cette manière la passion porte la raison à juger en particulier contrairement à la science qu'elle a en général.

Il faut répondre au *premier* argument, que la science universelle qui est la plus certaine ne tient pas en pratique le premier rang, mais c'est plutôt la science particulière, parce que les actions ont pour objet les individus. Il n'est donc pas étonnant qu'en pratique la passion agisse contrairement à la science universelle, du moment où il n'y a pas de considération particulière qui lutte contre elle.

Il faut répondre au *second*, que c'est la passion qui fait qu'une chose qui n'est pas bonne paraît cependant telle en particulier à la raison (2). Ce jugement particulier est cependant contraire à la science universelle de la raison.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il ne pourrait pas se faire qu'un individu eût simultanément en acte, une science ou une opinion vraie sur une proposition universelle affirmative, et une opinion fausse sur une particulière négative, ou réciproquement; mais il peut bien arriver qu'on ait habituellement une science vraie sur une affirmative universelle et une opinion fausse en acte sur une particulière négative. Car l'acte n'est pas directement contraire à l'habitude, mais à l'acte.

Il faut répondre au *quatrième*, que celui qui a la science d'une proposition universelle est empêché par la passion de se placer sous cette propo-

(1) Un homme peut admettre en général qu'il n'est pas permis de voler, et cependant il prend un objet qui l'aura séduit par sa beauté ou par sa valeur.

(2) La passion est un prisme qui nous représente les objets sous de fausses couleurs et qui par là nous égare.

sition universelle et d'en tirer une conclusion ; mais il se place sous une autre proposition universelle que la passion lui suggère, et c'est de celle-là qu'il conclut. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 3) que le syllogisme de l'incontinent a quatre propositions, deux particulières et deux universelles ; la première appartient à la raison, c'est celle qui dit qu'on ne doit commettre aucune fornication ; la seconde vient de la passion, c'est celle qui dit qu'on doit rechercher le plaisir (1). La passion empêche donc la raison de poser son principe et d'en tirer une conséquence ; mais elle pose ses prémisses et conclut.

Il faut répondre au *cinquième*, que comme un homme ivre peut prononcer des paroles qui ont beaucoup de sens, sans qu'il puisse lui-même en juger parce que l'ivresse l'en empêche, de même celui qui est subjugué par une passion, quoiqu'il dise qu'il ne doit pas agir ainsi, cependant intérieurement il pense au fond du cœur le contraire, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 3).

ARTICLE III. — DOIT-ON DIRE QUE LE PÉCHÉ QUI EST L'EFFET DE LA PASSION EST UN PÉCHÉ D'INFIRMITÉ (2)?

1. Il semble que le péché qui résulte de la passion ne puisse pas être appelé un péché d'infirmité. Car la passion est un mouvement violent de l'appétit sensitif, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, la violence de ce mouvement atteste plutôt la force que la faiblesse. Donc le péché qui résulte de la passion ne peut pas être appelé un péché d'infirmité.

2. L'infirmité de l'homme se considère surtout d'après ce qu'il y a en lui de plus fragile. Or, telle est la chair ; c'est ce qui fait dire au Psalmiste (*Ps.* LXXVII, 39) : *Il s'est rappelé qu'ils sont chair.* Donc on doit plutôt appeler un péché d'infirmité celui qui résulte d'un défaut du corps que celui qui vient d'une passion de l'âme.

3. L'homme ne paraît pas faible à l'égard des choses qui sont soumises à sa volonté. Or, il est au pouvoir de la volonté de faire ou de ne pas faire les choses auxquelles la passion porte, d'après ces paroles de la Genèse (*Gen.* IV, 7) : *Votre appétit sera sous vous et vous le dominerez.* Donc le péché qui est l'objet de la passion n'est pas un péché d'infirmité.

Mais c'est le *contraire*. Cicéron appelle les passions de l'âme des souffrances (*ægritudines*) (*De Tusc.* lib. IV, *ant med.*). Or, on désigne les souffrances sous le nom d'infirmités. Donc le péché qui est l'effet de la passion doit être appelé un péché d'infirmité.

CONCLUSION. — Les passions étant des infirmités de l'âme qui empêchent les fonctions de la raison, tous les péchés qui proviennent d'une passion proviennent en quelque sorte d'une infirmité.

Il faut répondre que la cause propre du péché vient de l'âme en qui le péché réside principalement, et l'on peut dire qu'il y a dans l'âme des infirmités analogues à celles qui sont dans les corps. Ainsi on dit que le corps de l'homme est infirme, quand il est faible ou quand ses parties sont désorganisées de manière qu'il ne peut exécuter ses propres opérations ; comme quand les humeurs et les membres n'obéissent plus à la puissance qui les meut et qui les régit. De là on dit qu'un membre est infirme, quand il ne peut pas remplir les fonctions qu'il remplit en bonne santé, comme l'œil quand il ne peut plus voir clairement, ainsi que le dit Aristote (*De*

(1) La passion fournit la mineure qui l'emporte ; car c'est elle qui dit que tel acte en particulier est très-agréable, et elle mène ainsi l'homme à une conséquence fausse qui est un crime.

(2) L'Apôtre dit (*Rom.* V) : *Debemus nos firmiores imbecillitatem infirmorum sustinere.*

hist. anim. lib. x, cap. 1). De même on dit que l'âme est infirme, quand elle est empêchée de remplir ses propres opérations par suite du déréglement de ses parties. Et comme on dit que les parties du corps sont déréglées quand elles ne suivent pas l'ordre de la nature, de même on dit que les parties de l'âme le sont aussi quand elles ne sont pas soumises à l'ordre de la raison ; car la raison est la puissance qui les régit. Par conséquent quand le concupiscible ou l'irascible est affecté par une passion contrairement à l'ordre de la raison, et que cet obstacle entrave l'action légitime de l'homme de la manière que nous avons décrite auparavant, on dit que le péché est l'effet de l'infirmité. C'est pourquoi Aristote compare (*Eth.* lib. VII, cap. 8) un incontinent à un paralytique. dont les parties sont mues dans un sens contraire à celui pour lequel il les dispose.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme l'infirmité du corps est d'autant plus profonde que le mouvement qui s'élève en lui contrairement à l'ordre de la nature est plus violent ; de même plus le mouvement de la passion contraire à la raison est fort et plus l'infirmité de l'âme est grande.

Il faut répondre au *second*, que le péché consiste principalement dans l'acte de la volonté qui n'est pas entravé par l'infirmité du corps ; car celui qui est faible de corps peut avoir une volonté prompte à agir. Mais la passion peut enchaîner la volonté, comme nous l'avons dit (art. 1). Ainsi quand on dit que c'est un péché d'infirmité, il faut l'entendre plutôt de l'infirmité de l'âme que de l'infirmité du corps. On appelle néanmoins cette infirmité de l'âme l'infirmité de la chair, parce que c'est d'après la condition de la chair que les passions de l'âme (1) s'élèvent en nous, puisque l'appétit sensitif est une puissance qui se sert d'un organe corporel.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il est au pouvoir de la volonté de consentir ou de ne pas consentir aux choses vers lesquelles la passion porte, et c'est pour cela qu'il est dit que notre appétit est sous nos pieds. Mais la passion empêche cependant la volonté de consentir ou de ne pas consentir (2) de la manière que nous avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE IV. — L'AMOUR DE SOI EST-IL LE PRINCIPE DE TOUT PÉCHÉ (3)?

1. Il semble que l'amour de soi ne soit pas le principe de tout péché. Car ce qui est bon en soi et ce qui est légitime n'est pas la cause propre du péché. Or, l'amour-propre est bon et légitime en soi, puisqu'il est commandé à l'homme d'aimer son prochain comme lui-même (*Lev.* XIX). Donc l'amour de soi ne peut pas être la cause propre du péché.

2. L'Apôtre dit (*Rom.* VII, 8) : *La loi en ayant donné l'occasion, le péché a produit en moi toute concupiscence.* A ce sujet la glose dit (*Ord. ex lib. de spir. et litt.* cap. 4) que la loi est bonne, puisqu'en défendant la concupiscence elle défend tout ce qui est mal, et elle s'exprime ainsi parce que la concupiscence est cause de tout péché. Or, la concupiscence est une autre passion que l'amour de soi, comme nous l'avons vu (quest. III, art. 2, et quest. XXIII, art. 4). Donc l'amour de soi n'est pas cause de tout péché.

3. Saint Augustin à propos de ces paroles du Psalmiste (*Ps.* LXXIX) : *Brûlées par le feu et enfouies*, dit que tout péché provient d'un amour qui jette des

(1) C'est de la chair que ce péché tire sa naissance.

(2) Parce que la passion empêche l'action de la raison en la distrayant ou en la troublant.

(3) Saint Paul indique l'amour de soi ou l'amour-propre comme la source de tous les péchés (*Rom.* III) : *Erunt homines seipsos amantes, cupidi, elati, superbi, blasphemi, parentibus non obedientes, ingrati, scelesti, sine affectione, sine pace, criminatores, incontinentes*, etc.

flammes impures ou d'une crainte qui produit une fausse humilité. Il n'y a donc pas que l'amour-propre qui soit une cause de péché.

4. Comme l'homme pèche quelquefois par un amour déréglé de lui-même, il pèche aussi quelquefois par un amour déréglé du prochain. Donc l'amour de soi n'est pas la cause de tout péché.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 28, et *Ps.* LXIV *à princ.*) que l'amour de soi élève la cité de Babylone jusqu'au mépris de Dieu. Or, l'homme appartient à la cité de Babylone par toute espèce de péché. Donc l'amour de soi est cause de tout péché.

CONCLUSION. — Tout péché provenant de l'appetit déréglé d'un bien quelconque, l'amour déréglé de soi qui renferme en lui-même cet appétit est la cause et le commencement de tout péché.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. LXXV, art. 1), la cause propre et directe du péché doit se considérer d'après le mouvement qui porte l'homme vers le bien qui est changeant. Sous ce rapport tout péché procède d'un désir déréglé des biens temporels. Or, on ne recherche déréglément les biens temporels qu'autant qu'on s'aime déréglément soi-même; car c'est aimer quelqu'un que de lui vouloir du bien. Il est donc évident que l'amour déréglé de soi est la cause de tout péché.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'amour de soi est légitime et naturel quand il est réglé, c'est-à-dire quand on se veut le bien qu'on doit se vouloir; mais l'amour déréglé de soi est celui qui nous mène au mépris de Dieu, et c'est celui-là qui, d'après saint Augustin (*loc. cit.*), est la cause du péché.

Il faut répondre au *second*, que la concupiscence qui fait qu'on désire pour soi quelque bien se ramène à l'amour de soi, comme à sa cause, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit d'une personne, qu'elle aime le bien qu'elle se désire, et qu'elle s'aime elle-même puisqu'elle se désire du bien. L'amour qu'elle a pour ce qu'elle désire, par exemple s'il s'agit de quelqu'un qui aime le vin ou l'argent, a pour cause la crainte qui se rapporte à la fuite du mal contraire. Car tout péché provient ou du désir déréglé d'un bien quelconque ou de la fuite déréglée d'un mal. Or, ces deux choses se ramènent l'une et l'autre à l'amour de soi. Car l'homme recherche les biens ou évite les maux parce qu'il s'aime lui-même.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'un ami est comme un autre soi-même. C'est pourquoi quand on pèche par amour pour son ami, il semble qu'on pèche par amour pour soi.

ARTICLE V. — EST-IL CONVENABLE D'ÉTABLIR AINSI LES CAUSES DU PÉCHÉ : LA CONCUPISCENCE DE LA CHAIR, LA CONCUPISCENCE DES YEUX ET L'ORGUEIL DE LA VIE (1)?

1. Il semble qu'on ait tort de regarder comme les causes du péché : la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie. Car d'après l'Apôtre (I. *Tim.* cap. ult. 10) : *La cupidité est la racine de tous les maux*. Or, l'orgueil de la vie n'est pas compris sous la cupidité. Donc on ne doit pas le placer parmi les causes des péchés.

2. La concupiscence de la chair est surtout excitée par la vue, d'après ces paroles de Daniel (Dan. XIII, 56): *L'apparence vous a trompé*. Donc on

(1) Cet article est le commentaire raisonné de ces paroles de saint Jean. (I. Joan. II, 16) : *Omne quod est in mundo concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitæ.*

ne doit pas opposer la concupiscence des yeux à la concupiscence de la chair.

3. La concupiscence est l'appétit délectable, comme nous l'avons vu (quest. xxx, art. 2). Or, les délectations viennent non-seulement de la vue, mais encore des autres sens. Donc il aurait fallu aussi distinguer la concupiscence de l'ouïe et des autres sens.

4. Comme l'homme est porté au péché par la concupiscence déréglée du bien, de même il l'est par la fuite déréglée du mal, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 3). Or, dans cette énumération il n'y a rien qui se rapporte à la fuite du mal. Donc les causes du péché ne sont pas suffisamment exposées.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (I. Joan. II, 16) : *Tout ce qui est dans le monde est, ou concupiscence de la chair, ou concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie*. Or, on dit d'une chose qu'elle est dans le monde parce que c'est un péché ; c'est pourquoi le même apôtre dit que le *monde entier a été placé dans le mal*. Donc les trois choses citées par saint Jean sont les causes des péchés.

CONCLUSION. — L'appétit déréglé du bien qui est la cause du péché étant de trois sortes, on doit reconnaître qu'il y a trois causes de péché : la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'amour déréglé de soi est la cause de tout péché. Or, l'amour de soi implique le désir déréglé du bien ; car chacun recherche le bien pour celui qu'il aime. D'où il est évident que l'appétit déréglé du bien est la cause de tout péché. Or, le bien est de deux manières l'objet de l'appétit sensible dans lequel résident les passions de l'âme qui sont la cause du péché. Il l'est d'une manière absolue, et à ce titre il est l'objet du concupiscible ; il l'est comme chose ardue, difficile, sous ce rapport il est l'objet de l'irascible, comme nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 1). Il y a aussi deux sortes de concupiscence, comme nous l'avons vu (quest. XXX, art. 3) : l'une naturelle qui a pour objets les choses qui sont de nature à soutenir le corps, soit par rapport à sa conservation individuelle, comme le boire, le manger et les autres choses semblables ; soit par rapport à la conservation de l'espèce, comme les plaisirs charnels. Le désir déréglé de ces biens se nomme la *concupiscence de la chair*. L'autre est la concupiscence animale qui a pour objet, non les choses qui délectent ou qui soutiennent le corps au moyen des sens, mais celles qui flattent l'imagination ou les autres facultés sensibles de l'esprit, comme l'argent, l'éclat des vêtements, etc. C'est cette concupiscence animale qu'on appelle la *concupiscence des yeux* : soit qu'on entende par la concupiscence des yeux, c'est-à-dire de la vue elle-même, celle qui vient des regards et qui se rapporte à la curiosité, comme l'explique saint Augustin (*Conf.* lib. X, cap. 35), soit qu'on l'applique à la concupiscence des choses qui s'offrent extérieurement aux yeux, ce qui revient à la cupidité, selon d'autres interprètes. — L'appétit déréglé du bien difficile appartient à *l'orgueil de la vie*. Car l'orgueil est l'appétit déréglé d'une certaine supériorité, comme nous le dirons (quest. LXXXIV, art. 5, et 2ᵃ 2ᵃᵉ quest. CLXII, art. 1). Ainsi il est évident qu'on peut ramener à ces trois choses toutes les passions qui sont la cause du péché. Car toutes les passions du concupiscible se ramènent aux deux premières, et toutes les passions de l'irascible à la troisième. Or, on ne divise pas cette dernière en deux, parce que toutes les passions de l'irascible se conforment à la concupiscence animale.

Il faut répondre au *premier* argument, que selon que la cupidité implique

universellement l'appétit de toute espèce de bien, elle comprend en elle l'orgueil de la vie. Nous dirons plus loin (quest. LXXXIV, art. 1) comment, lorsqu'on la considère comme un vice spécial qu'on appelle l'avarice, elle est la racine de tous les péchés.

Il faut répondre au *second*, qu'on n'entend pas en cet endroit par la concupiscence des yeux la concupiscence de toutes les choses que les yeux peuvent voir. On n'entend que celles dans lesquelles on ne recherche pas la délectation charnelle qui est l'effet du tact, mais seulement celles qui délectent l'œil ou toute autre faculté perceptive.

Il faut répondre au *troisième*, que le sens de la vue l'emporte sur tous les autres et s'étend à un plus grand nombre d'objets (1), comme le dit Aristote (*Met.* lib. I, *in princ.*). C'est pourquoi on applique ce mot à tous les autres sens et à toutes les perceptions intérieures, comme l'observe saint Augustin (*lib. de verb. Dom.* serm. XXXIII).

Il faut répondre au *quatrième*, que la fuite du mal est l'effet de l'appétit du bien, comme nous l'avons dit (quest. XXV, art. 2, et quest. XXXIX, art. 2). C'est pourquoi on ne tient compte que des passions qui portent au bien, parce qu'elles sont causes de celles qui font faire le mal d'une manière déréglée.

ARTICLE VI. — LA PASSION DIMINUE-T-ELLE LE PÉCHÉ?

1. Il semble que la passion n'allége pas le péché. Car ce qui augmente la cause augmente aussi l'effet; par exemple, que la chaleur soit un dissolvant, une plus grande chaleur sera un dissolvant plus puissant. Or, la passion est la cause du péché, comme nous l'avons vu (art. préc.). Donc plus la passion est violente et plus le péché est grave; par conséquent la passion ne diminue pas le péché, mais elle l'augmente.

2. Ce qu'une bonne passion est au mérite, une mauvaise passion l'est au péché. Or, la bonne passion augmente le mérite; car une personne paraît mériter d'autant plus qu'elle vient au secours des pauvres avec plus de miséricorde. Donc la mauvaise passion aggrave plutôt le péché qu'elle ne l'allége.

3. Plus la volonté avec laquelle on fait un péché est intense et plus il semble qu'on pèche grièvement. Or, la passion en agissant sur la volonté la porte au péché avec plus de violence. Donc elle aggrave le péché.

Mais c'est le *contraire*. La passion de la concupiscence est appelée *la tentation de la chair*. Or, plus la tentation à laquelle on succombe est violente, et moins le péché qu'on fait est grave, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 12).

CONCLUSION. — Les passions antérieures au péché le diminuent d'autant plus qu'elles sont plus violentes; mais au contraire celles qui suivent le péché l'augmentent en raison de leur force.

Il faut répondre que le péché consiste essentiellement dans l'acte du libre arbitre, qui est la faculté de la volonté et de la raison. Or, la passion est le mouvement de l'appétit sensitif, et l'appétit sensitif peut être antécédent et conséquent à l'égard du libre arbitre. Il s'y rapporte antécédemment selon que la passion de l'appétit sensitif entraîne ou incline la raison ou la volonté, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2 huj. quæst. et quest. X, art. 3). Il s'y rapporte conséquemment selon que le mouvement des puissances supérieures, quand il est violent, réagit sur les puissances inférieures. Car la

(1) La vue, dit Aristote, nous fait mieux connaître les objets que tous les autres sens et elle nous découvre un grand nombre de différences de toute espèce, parce que tous les corps ont une couleur (*De sensu et sensibili*, édit. de Bekker, cap. I, p. 437).

volonté ne peut pas être mue fortement vers une chose si l'on n'excite pas quelque passion dans l'appétit sensitif. Ainsi donc en considérant la passion selon qu'elle précède l'acte du péché, il est nécessaire qu'elle diminue la faute. Car l'acte n'est coupable qu'autant qu'il est volontaire et qu'il existe en nous, et l'on dit qu'une chose existe en nous par la raison et la volonté. Par conséquent quand la raison et la volonté agissent d'elles-mêmes et non d'après l'impulsion de la passion, l'acte n'en est que plus volontaire et il existe d'autant mieux en nous. La passion antécédente diminue donc le péché en proportion de ce qu'elle diminue le volontaire. Quant à la passion conséquente, elle ne diminue pas le péché, mais elle l'augmente ou plutôt elle est le signe de sa grandeur, parce qu'elle prouve l'intensité de la volonté relativement à l'acte même du péché (1). Ainsi il est vrai que plus on pèche avec passion ou concupiscence et plus on pèche grièvement.

Il faut répondre au *premier* argument, que la passion est cause du péché relativement à l'objet vers lequel le pécheur se porte. Mais la gravité du péché se considère plutôt par rapport à l'éloignement du pécheur à l'égard de Dieu, ce qui résulte du mouvement vers l'objet par accident, c'est-à-dire contrairement à l'intention de celui qui pèche. Or, les causes accidentelles n'augmentent pas les effets, il n'y a que les causes absolues.

Il faut répondre au *second*, qu'une bonne passion, qui est la conséquence du jugement de la raison, augmente le mérite; mais si elle le précède de telle sorte que l'homme soit plutôt porté par la passion que par la raison à bien agir, cette passion diminue la bonté de l'action et sa gloire.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique le mouvement de la volonté soit plus ardent quand la passion l'enflamme, il n'est pas propre à la volonté (2) comme s'il n'y avait que la raison qui la poussât au péché.

ARTICLE VII. — LA PASSION EXCUSE-T-ELLE TOTALEMENT DU PÉCHÉ?

1. Il semble que la passion excuse totalement du péché. Car tout ce qui produit l'involontaire excuse totalement du péché. Or, la concupiscence de la chair, qui est une passion, produit l'involontaire, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Gal.* v, 17) : *La chair a des désirs contraires à ceux de l'esprit, et c'est pour cela que vous ne faites pas tout ce que vous voulez*. Donc la passion excuse totalement du péché.

2. La passion produit une certaine ignorance en particulier, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst. et quest. LXXVI, art. 3). Or, l'ignorance particulière excuse totalement du péché, comme nous l'avons vu (quest. VI, art. 8). Donc la passion excuse totalement du péché.

3. L'infirmité de l'âme est plus grave que l'infirmité du corps. Or, l'infirmité du corps excuse totalement du péché, comme on le voit chez les frénétiques. Donc à plus forte raison la passion qui est une infirmité de l'âme.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre (*Rom.* VII) n'appelle les passions *des passions de péché* que parce qu'elles produisent des péchés; ce qui ne serait pas si elles excusaient totalement les fautes. Donc elles ne les excusent pas totalement.

CONCLUSION. — Les passions qui enlèvent complétement l'usage de la raison, excusent absolument du péché, à moins que par hasard ces passions n'aient été volontaires; dans ce cas les péchés qui en résultent sont imputables à l'homme.

Il faut répondre qu'un acte qui est mauvais de sa nature n'est totalement exempt du péché qu'autant qu'il est totalement involontaire. Par consé-

(1) Car la volonté ou la raison ne peut agir sur les puissances inférieures de l'âme qu'autant qu'elles se trouvent surexcitées par la véhémence de l'amour ou de la haine qu'elles ont pour leur objet.

(2) Il ne lui est pas propre au même titre.

quent si la passion est de nature à rendre absolument involontaire l'acte qui en résulte, elle excuse complétement du péché, autrement elle n'en excuse pas de cette manière. A cet égard il y a deux choses à observer : 1° C'est qu'une chose peut être volontaire ou en elle-même, comme quand la volonté se porte vers elle directement (1), ou dans sa cause, quand la volonté se porte vers la cause et non vers l'effet, comme on le voit par celui qui s'enivre volontairement (2) ; car ce qu'il fait dans l'ivresse lui est imputé, comme si c'était une chose volontaire. 2° Il est à remarquer qu'on dit qu'une chose est volontaire directement ou indirectement : elle l'est directement quand la volonté s'y porte ; elle l'est indirectement quand la volonté a pu l'empêcher et qu'elle ne l'a pas fait (3). D'après cela il faut faire les distinctions suivantes. Quelquefois la passion est si forte qu'elle détruit totalement l'usage de la raison, comme on le voit chez ceux que l'amour ou la colère rend fous. Alors si la passion a été volontaire dès le principe, ses actes lui sont imputés à péché parce qu'ils sont volontaires dans leur cause, comme nous l'avons dit au sujet de l'ivresse (4). Si la cause n'a pas été volontaire, mais naturelle, comme quand une maladie ou toute autre cause semblable fait tomber quelqu'un dans une passion qui lui enlève totalement l'usage de la raison, l'acte devient absolument involontaire et par conséquent il est tout à fait exempt de péché. D'autres fois la passion n'est pas si grande qu'elle intercepte totalement l'usage de la raison. Dans ce cas la raison peut arrêter la passion en détournant l'esprit vers d'autres pensées, ou elle peut l'empêcher de produire son effet ; parce que les membres n'agissent que par le consentement de la raison, comme nous l'avons dit (quest. xvii, art. 9). Dans ce cas la passion n'excuse pas complétement du péché.

Il faut répondre au *premier* argument, que ces paroles : *Vous ne faites pas ce que vous voulez* ne doivent pas se rapporter aux actes extérieurs, mais au mouvement intérieur de la concupiscence (5). Car l'homme voudrait ne jamais désirer le mal, comme le dit lui-même l'Apôtre (*Rom.* vii, 19) : *Le mal que je hais, je le fais.* Ou bien on peut les rapporter à la volonté qui précède la passion, comme on le voit chez les incontinents, qui par suite de leur concupiscence agissent contrairement à ce qu'ils se proposent.

Il faut répondre au *second*, que l'ignorance particulière qui excuse totalement est l'ignorance d'une circonstance que l'on n'a pas pu connaître, tout en y apportant le soin nécessaire. Mais la passion produit l'ignorance du droit en particulier, puisqu'elle empêche d'appliquer la science en général à un acte spécial, et c'est cette passion que la raison peut repousser (6), comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que l'infirmité du corps est involontaire : il en serait d'elle comme de la passion si elle était volontaire, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*) en parlant de l'ivresse qui est une infirmité corporelle.

ARTICLE VIII. — LE PÉCHÉ QUI EST L'EFFET DE LA PASSION PEUT-IL ÊTRE MORTEL ?

1. Il semble que le péché qui est l'effet de la passion ne puisse pas être

(1) Comme celui qui médite un homicide.

(2) Celui qui étant ivre a coutume de blasphémer est responsable de ses blasphèmes lorsqu'il s'enivre de dessein prémédité.

(3) Comme quand on peut empêcher un suicide et qu'on ne l'empêche pas.

(4) Dans ce cas on est responsable de tous les actes que l'on a pu prévoir.

(5) Les mouvements intérieurs qui ne sont pas volontaires ne sont pas coupables.

(6) Elle n'excuse donc pas totalement du péché.

mortel. Car le péché véniel se distingue par opposition du péché mortel. Or, le péché qui provient d'une infirmité est véniel, puisqu'il a en lui-même une cause de son pardon. Donc le péché qui est produit par la passion étant un péché d'infirmité, il semble qu'il ne puisse pas être mortel.

2. La cause l'emporte sur l'effet. Or, la passion ne peut pas être un péché mortel; car il n'y a pas de péché mortel dans la sensualité, comme nous l'avons vu (quest. LXXIV, art. 4). Donc le péché qui résulte de la passion ne peut pas être mortel.

3. La passion éloigne de la raison, comme nous l'avons fait voir (art. 1 et 2). Or, c'est à la raison qu'il appartient de nous tourner vers Dieu ou de nous en détourner, et c'est en cela que consiste l'essence du péché mortel. Donc le péché qui est l'effet de la passion ne peut pas être mortel.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Rom.* VII, 5) que *les passions des péchés opéraient dans nos membres pour leur faire porter des fruits de mort*. Or, c'est le propre du péché mortel de porter des fruits de mort. Donc le péché qui résulte de la passion peut être mortel.

CONCLUSION. — Le péché qui procède de la passion peut quelquefois être mortel, quand c'est la passion qui fait faire un acte extérieur qui est un péché.

Il faut répondre que le péché mortel, comme nous l'avons dit (quest. LXXII, art. 5), consiste à se détourner de la fin dernière qui est Dieu. Ce mouvement se rapporte à la raison qui délibère et dont la fonction est d'ordonner l'homme à l'égard de sa fin. Seulement il peut se faire que l'inclination de l'âme vers une chose qui est contraire à la fin dernière ne soit pas un péché mortel, parce que la raison n'a pas été appelée à délibérer, comme il arrive dans les mouvements irréfléchis. Mais quand quelqu'un fait un péché par passion avec un consentement délibéré, il n'y a pas irréflexion de sa part. La raison délibérante peut donc intervenir alors, et il est en son pouvoir de rejeter ou au moins d'empêcher la passion, comme nous l'avons dit (art. préc.), et si elle n'intervient pas il y a péché mortel. C'est ainsi que nous voyons qu'on commet par passion une foule d'homicides et d'adultères.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'un péché peut être appelé véniel (1) de trois manières : 1° dans sa cause, c'est-à-dire parce qu'il a une cause de pardon qui diminue sa gravité ; c'est ainsi qu'on appelle véniel le péché qui vient de l'infirmité ou de l'ignorance ; 2° par suite de l'événement; c'est ainsi que tout péché devient véniel par le repentir, c'est-à-dire qu'on en obtient le pardon ; 3° on appelle véniel celui qui est tel de sa nature, comme une parole inutile. Il n'y a que cette dernière espèce qui soit opposée au péché mortel, et l'objection part du péché véniel pris dans le premier sens.

Il faut répondre au *second*, que la passion est cause du péché relativement à l'objet auquel il se rapporte. Ce qui rend le péché mortel c'est qu'il nous détourne de Dieu, et ce mouvement ne résulte que par accident du mouvement qui nous porte vers l'objet, comme nous l'avons dit (art. 6 huj. quæst. ad 1). Par conséquent le raisonnement n'est pas concluant.

Il faut répondre au *troisième*, que la raison n'est pas toujours totalement entravée par la passion dans l'exercice de ses fonctions ; par conséquent il lui reste le libre arbitre, et par là elle peut se détourner de Dieu ou se porter vers lui. Mais si l'usage de la raison était complétement détruit, alors il n'y aurait ni péché mortel, ni péché véniel.

(1) Le mot *véniel* est pris ici dans toute la force de son étymologie, *veniale* (pardonnable), qui vient de *venia* (pardon). Théologiquement ce mot est pris ordinairement dans le dernier des trois sens indiqués dans cette réponse.

QUESTION LXXVIII.

DE LA MALICE CONSIDÉRÉE COMME CAUSE DU PÉCHÉ.

Après avoir parlé de la cause du péché considérée par rapport à l'intelligence, nous avons à nous occuper de la même cause considérée par rapport à la volonté; c'est ce qu'on appelle la malice. — A ce sujet quatre questions se présentent: 1° Peut-on pécher par malice ou par industrie? — 2° Quiconque pèche par habitude pèche-t-il par malice? — 3° Quiconque pèche par malice pèche-t-il par habitude? — 4° Celui qui pèche positivement par malice pèche-t-il plus grièvement que celui qui pèche par passion?

ARTICLE I. — PÈCHE-T-ON POSITIVEMENT PAR MALICE?

1. Il semble que personne ne pèche par industrie ou d'après une malice réfléchie. Car l'ignorance est opposée à l'industrie ou à la malice réfléchie. Or, tout homme pervers est ignorant, d'après Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 1), et selon l'Ecriture, qui dit (*Prov.* XIV, 22) *que ceux qui font le mal, errent.* Donc personne ne pèche positivement par malice.

2. Saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que personne n'agit avec l'intention de mal faire. Or, il semble que pécher par malice consiste à faire le mal pour lui-même; car ce qui échappe à l'intention est en quelque sorte accidentel et ne donne pas à l'acte sa dénomination. Donc personne ne pèche par malice.

3. La malice est elle-même un péché. Si donc la malice est la cause du péché, il s'ensuivra que le péché est cause du péché, et cela indéfiniment, ce qui répugne. Par conséquent personne ne pèche par malice.

Mais c'est le *contraire.* Il est écrit (Job, XXXIV, 27): *Ils se sont retirés de Dieu comme par un dessein formé, et ils n'ont pas voulu comprendre toutes ses voies.* Or, se retirer de Dieu c'est pécher. Donc il y en a qui pèchent de dessein formé ou par malice.

CONCLUSION. — On dit que les hommes pèchent positivement par malice, quand de science certaine ils font choix du péché.

Il faut répondre que l'homme, comme tout autre être, a naturellement l'appétit du bien. Par conséquent si son appétit se porte au mal, c'est l'effet de l'altération ou de la perturbation de l'un des principes qui le constituent; car c'est ainsi que le péché se manifeste dans les actions des choses naturelles. Or, les principes des actes humains sont l'intellect et l'appétit, l'appétit rationnel qu'on appelle la volonté aussi bien que l'appétit sensitif. Par conséquent dans les actes humains le péché peut provenir tantôt du défaut de l'intellect, comme quand on pèche par ignorance, tantôt du défaut de l'appétit sensitif, comme quand on pèche par passion, tantôt du défaut de volonté qui consiste dans le déréglement de cette faculté (1). Or, la volonté est déréglée quand elle aime mieux ce qui est moins bon. Il en résulte qu'on préfère sacrifier le bien qu'on aime le moins pour arriver à la possession de celui qu'on aime le plus, comme quand un homme veut sciemment souffrir l'amputation d'un membre pour conserver la vie, à laquelle il tient davantage. D'après ce principe, quand la volonté déréglée aime les biens temporels, tels que les richesses et la volupté, plus que l'ordre de la raison ou de la loi divine, plus que la charité de Dieu ou toute autre chose semblable, il s'ensuit qu'il consent à souffrir une perte dans ses biens spirituels pour acquérir des biens temporels. Comme le mal n'est rien autre chose que la privation d'un bien, il arrive que l'on veut sciemment

(1) C'est le déréglement de la volonté qui constitue la malice.

un mal spirituel, ce qui est le mal absolu, du moment que l'on se prive d'un bien spirituel pour jouir d'un bien temporel. C'est ce qui fait dire qu'on pèche positivement par malice ou de dessein formé, comme si l'on faisait sciemment le choix du mal.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'ignorance exclut quelquefois la science qui fait absolument connaître à l'homme que son action est mauvaise; dans ce cas on dit qu'il pèche par ignorance (1) ; d'autres fois elle exclut la science qui lui apprend que son acte est actuellement mauvais (2), comme quand on pèche par passion ; enfin elle exclut la science par laquelle l'homme sait qu'il ne doit pas supporter un mal spirituel pour obtenir un mal temporel (3), bien qu'il sache absolument que c'est un mal. Cette dernière espèce d'ignorance est celle de celui qui pèche par malice.

Il faut répondre au *second*, qu'on ne peut pas vouloir le mal pour lui même, mais on peut vouloir un mal pour en éviter un autre ou pour en obtenir un bien, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Dans ce cas on aimerait mieux obtenir un bien qu'on veut pour lui-même sans souffrir la perte d'un autre bien, par exemple, le débauché voudrait jouir de ses plaisirs sans offenser Dieu. Mais ayant à choisir entre ces deux choses, il aime mieux offenser Dieu par le péché que de se priver des joies de la volupté (4).

Il faut répondre au *troisième*, que par la malice qui est la cause du péché on peut entendre la malice habituelle; c'est ainsi qu'Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 1) donne aux mauvaises habitudes le nom de *malice*, comme il donne aux bonnes le nom de *vertu*. En ce sens on dit d'un individu qu'il pèche par malice, parce qu'il pèche d'après l'inclination de son habitude (5). On peut entendre aussi la malice actuelle, soit qu'on donne le nom de malice à l'élection même du mal (c'est ainsi qu'on dit d'un individu qu'il pèche par malice en ce sens qu'il pèche par suite de l'élection qu'il a faite du mal), soit qu'on désigne par là une faute antérieure d'où résulte une faute subséquente, comme quand on attaque par envie les qualités de son frère. Alors le même péché n'est pas cause de lui-même, mais l'acte intérieur produit un acte extérieur, et c'est un péché qui est cause d'un autre. Toutefois on ne remonte pas pour cela de péché en péché indéfiniment ; car on arrive à un péché premier qui n'a pas pour cause un péché antérieur, comme nous l'avons prouvé (quest. LXXV, art. 4 ad 3).

ARTICLE II. — QUICONQUE PÈCHE PAR HABITUDE PÈCHE-T-IL PAR MALICE ?

1. Il semble que quiconque pèche par habitude ne pèche pas par malice. Car le péché de malice semble être le plus grave. Or, l'homme fait quelquefois par habitude un péché léger, comme quand il dit une parole oiseuse. Donc tout péché d'habitude n'est pas un péché de malice.

2. Les actes qui procèdent des habitudes sont semblables aux actes qui les engendrent, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 1 et 2). Or, les actes qui précèdent une habitude vicieuse n'ont pas la malice pour cause. Donc les péchés d'habitude ne sont pas des péchés de malice.

3. Celui qui pèche par malice se réjouit dans son péché après qu'il est consommé, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Prov.* II, 14) : *Ils se réjouissent lorsqu'ils ont fait le mal, et ils tressaillent dans les choses les plus crimi-*

(1) Par exemple, celui qui fait de l'usure sans savoir que c'est un péché.

(2) Celui qui retire un intérêt illégal de son argent sans savoir que son acte est usuraire.

(3) Comme celui qui préfère un gain illicite à la conservation de la grâce.

(4) Cette espèce de mal suffit pour dire qu'il y a de la malice dans son action.

(5) Dans ce sens la malice produit le péché comme l'habitude son acte.

nelles. Et il en est ainsi parce qu'il est agréable à tout le monde d'atteindre le but qu'il se propose et de faire ce que l'habitude a en quelque sorte fait passer dans sa nature. Or, ceux qui pèchent par habitude gémissent après que le péché est commis. Car les pervers, c'est-à-dire ceux qui ont une habitude vicieuse, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. IX, cap. 4 *sub. fin.*), sont en proie au repentir. Donc les péchés qui sont des péchés d'habitude ne sont pas des péchés de malice.

Mais c'est le *contraire*. On dit que le péché est l'effet de la malice quand il résulte de l'élection du mal. Or, chacun choisit la chose vers laquelle le porte sa propre habitude, comme le dit Aristote en parlant de l'habitude vertueuse (*Eth.* lib. VI, cap. 11). Donc le péché qui est l'effet de l'habitude est l'effet de la malice.

CONCLUSION. — L'habitude étant la pente constante et pour ainsi dire naturelle de la volonté vers le mal, qui fait qu'elle est toujours prête à le choisir, il est évident que ceux qui pèchent par habitude pèchent aussi par malice.

Il faut répondre qu'avoir l'habitude de pécher et pécher par habitude ne sont pas une même chose. Car il n'est pas nécessaire de faire usage d'une habitude ; ceci dépend de la volonté de celui qui la possède. Ainsi on définit l'habitude une chose dont on fait usage quand on le veut. C'est pourquoi comme il peut arriver que celui qui a une habitude vicieuse fasse un acte de vertu, parce que la raison n'est pas totalement détruite par une habitude mauvaise, mais qu'il en reste quelque chose d'intact qui met le pécheur à même de faire quelque bien, de même il peut se faire que celui qui a une habitude n'agisse pas d'après elle, mais qu'il agisse par passion ou bien par ignorance (1). Mais toutes les fois qu'on agit d'après une habitude vicieuse, il est nécessaire qu'on pèche par malice. En effet, celui qui a une habitude aime en soi ce qui est en harmonie avec sa propre habitude ; parce que ces choses lui deviennent en quelque sorte naturelles, selon ce principe que la coutume et l'habitude se changent en nature. Or, ce qui convient à une personne qui a une habitude vicieuse, c'est ce qui détruit le bien spirituel. D'où il suit que l'homme choisit le mal spirituel pour obtenir le bien qui est conforme à son habitude, et c'est précisément ce qu'on appelle pécher par malice. Il est donc évident que quiconque pèche par habitude pèche par malice.

Il faut répondre au *premier* argument, que les péchés véniels ne détruisent pas le bien spirituel qui est la grâce de Dieu ou la charité. Par conséquent on ne leur donne pas le nom de *maux* absolument, mais relativement. Pour la même raison leurs habitudes ne peuvent pas être dites mauvaises absolument ; elles ne le sont que relativement.

Il faut répondre au *second*, que les actes qui procèdent des habitudes sont spécifiquement semblables aux actes qui les ont engendrées (2) ; mais ils diffèrent l'un de l'autre comme le parfait diffère de l'imparfait ; et telle est la différence qu'il y a entre le péché commis par malice et le péché commis par passion.

Il faut répondre au *troisième*, que le pécheur habitudinaire se réjouit toujours de ce qu'il fait par habitude, tant qu'il agit d'après elle. Mais comme il peut n'en pas faire usage, et méditer d'autres desseins au moyen de sa raison qui n'est pas totalement corrompue, il arrive que quand il ne se sert pas de son habitude il déplore les fautes qu'elle lui a fait com-

(1) Ainsi celui qui a l'habitude de pécher ne pèche pas toujours par malice ; il n'y a que celui qui pèche en suivant cette habitude.

(2) Les premiers actes qui ont produit l'habitude sont en général moins coupables que les autres.

mettre. Cependant le plus souvent il se repent du péché, non parce qu'il lui déplaît en lui-même, mais à cause du dommage qui en résulte pour lui (1).

ARTICLE III. — CELUI QUI PÈCHE PAR MALICE PÈCHE-T-IL PAR HABITUDE?

1. Il semble que quiconque pèche par malice pèche par habitude. Car Aristote dit (*Eth.* lib. v, cap. 9), que tout le monde ne peut pas faire des choses injustes, telles que les fait celui qui est injuste, c'est-à-dire par élection; il n'y a que celui qui en a l'habitude. Or, pécher par malice c'est pécher par choix ou par élection, comme nous l'avons dit (art. 1). Donc il n'y a que celui qui a l'habitude du péché qui pèche par malice.

2. Origène dit (*Periarch.* lib. I, cap. 3) qu'on ne faiblit pas ou qu'on ne tombe pas tout à coup, mais qu'il est nécessaire qu'on fléchisse peu à peu et par parties. Or, pécher par malice paraît être le terme le plus profond auquel on puisse descendre. Donc ce n'est pas tout d'un coup, mais par suite d'une coutume suffisante pour engendrer une habitude, que l'on en vient à pécher de la sorte.

3. Toutes les fois qu'on pèche par malice, il faut que la volonté se porte d'elle-même au mal qu'elle choisit. Comme par la nature de sa puissance l'homme n'est pas porté au mal, mais plutôt au bien, il faut donc, s'il choisit le mal, que ce soit l'effet d'une cause qui survient, telle que la passion ou l'habitude. Or, quand quelqu'un pèche par passion, il ne pèche pas par malice, mais par faiblesse, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 3). Donc toutes les fois qu'on pèche par malice, il faut qu'on pèche par habitude.

Mais c'est le *contraire*. Comme la bonne habitude se rapporte à l'élection du bien, de même la mauvaise se rapporte à l'élection du mal. Or, quelquefois celui qui n'a pas l'habitude de la vertu choisit ce qui est bon selon la vertu. Donc celui qui n'a pas une habitude vicieuse peut aussi choisir le mal, et c'est ce qu'on appelle pécher par malice.

CONCLUSION. — La chute des anges et la première chute du premier homme prouvent clairement que ceux qui pèchent par malice ne pèchent pas toujours par habitude.

Il faut répondre que la volonté ne se rapporte pas au bien de la même manière qu'au mal. Car par sa nature elle est portée au bien rationnel, comme à son propre objet. C'est de là qu'on dit que tout péché est contre nature. Par conséquent pour que la volonté se porte au mal de son choix, il faut que ce fait ait une autre cause. Or, tantôt il résulte du défaut de raison, comme quand on pèche par ignorance; tantôt il est produit par l'impulsion de l'appétit sensitif, comme quand on pèche par passion. Mais dans ces deux cas on ne pèche pas par malice. On pèche seulement par malice quand la volonté se meut d'elle-même au mal; ce qui peut arriver de deux manières : 1° parce que l'homme a une disposition corrompue qui le porte au mal, de telle sorte qu'en vertu de cette disposition le mal est pour ainsi dire une chose qui convient à l'homme et qui lui ressemble. En raison de cette convenance la volonté se porte vers le mal comme si c'était un bien, parce que chaque être tend par lui-même vers ce qui lui convient. Cette disposition corrompue est ou une habitude résultant d'une coutume qui se change en nature, ou une maladie du corps, comme on le voit chez ceux qui ont une inclination naturelle aux péchés par suite de la corruption de leur na-

(1) Il déplore le péché à cause de la peine à laquelle il l'expose, mais non à cause de sa laideur ou de sa difformité qui le rend abominable à Dieu.

ture(1). 2° Il arrive que la volonté tend par elle-même au mal du moment où ce qui l'empêchait de le faire est écarté, comme par exemple si quelqu'un s'abstenait de pécher, non parce que le péché lui déplaît en lui-même, mais parce qu'il espère la vie éternelle ou qu'il craint l'enfer. L'espérance lui étant enlevée par le désespoir ou la crainte par la présomption, il s'ensuit qu'il pèche par malice, comme s'il était sans frein (2). Ainsi il est donc évident que le péché de malice présuppose toujours dans l'homme un dérèglement qui n'est cependant pas toujours une habitude. Par conséquent il n'est pas nécessaire que celui qui pèche par malice pèche par habitude.

Il faut répondre au *premier* argument, que pour agir tel que le fait l'homme injuste, il faut non-seulement faire des choses injustes par malice, mais il faut encore les faire avec plaisir et sans que la raison fasse une vive résistance; ce qui ne peut avoir lieu qu'autant qu'on a l'habitude du mal.

Il faut répondre au *second*, qu'on n'en vient pas immédiatement à pécher par malice, mais cette chute présuppose quelque chose qui n'est pas toujours une habitude, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que ce qui porte la volonté au mal n'est pas toujours une habitude ou une passion, mais ce peut être autre chose (3), comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il n'y a pas de similitude entre l'élection du bien et l'élection du mal, parce que le mal n'est jamais sans le bien de la nature (4), tandis que le bien peut exister parfaitement sans le mal moral.

ARTICLE IV. — CELUI QUI PÈCHE PAR MALICE PÈCHE-T-IL PLUS GRIÈVEMENT QUE CELUI QUI PÈCHE PAR PASSION?

1. Il semble que celui qui pèche par malice ne pèche pas plus grièvement que celui qui pèche par passion. Car l'ignorance excuse le péché totalement ou en partie. Or, il y a plus d'ignorance dans celui qui pèche par malice que dans celui qui pèche par passion : en effet celui qui pèche par malice ignore le principe, ce qui est l'ignorance la plus profonde, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 8); car il a une fausse opinion de la fin qui est en pratique le principe des actions. Donc celui qui pèche par malice est plus excusable que celui qui pèche par passion.

2. Plus une personne est poussée à pécher et moins elle pèche, comme on le voit par celui que l'impétuosité violente de la passion fait tomber dans le péché. Or, celui qui pèche par malice est poussé par l'habitude, dont l'impulsion est plus forte que celle de la passion. Donc celui qui pèche par habitude pèche moins que celui qui pèche par passion.

3. Pécher par malice, c'est pécher d'après l'élection qu'on fait du mal. Or, celui qui pèche par passion choisit le mal aussi. Donc il ne pèche pas moins que celui qui pèche par malice.

Mais c'est le *contraire*. Le péché qu'on commet de dessein formé mérite par là même un châtiment plus grave, d'après ces paroles de Job (Job, XXXIV, 26) : *Il frappera comme des impies à la vue de tout le monde ceux qui de dessein formé se sont retirés de lui.* Or, le châtiment ne s'accroît qu'en

(1) Tels sont les bilieux dont le tempérament ardent les porte à la colère. En examinant les rapports du physique au moral, on voit que les passions sont excitées en général par une disposition particulière du corps.

(2) Cependant il n'y a dans cette circonstance aucune habitude.

(3) Il suffit de l'éloignement de ce qui nous empêchait de pécher.

(4) Parce que la volonté ne peut se porter au mal qu'autant qu'il a l'apparence du bien.

raison de la gravité de la faute. Donc le péché s'aggrave par là même qu'on le commet de dessein formé ou par malice.

CONCLUSION. — Puisque ceux qui pèchent par malice font un péché plus volontaire et qui a plus de durée et que d'ailleurs ils sont dans une disposition pire que ceux qui pèchent par passion, on dit qu'ils pèchent plus grièvement que ces derniers.

Il faut répondre que le péché qu'on fait par malice est plus grave que le péché qu'on fait par passion; pour trois raisons : 1° parce que le péché consistant principalement dans la volonté, plus le mouvement du péché est propre à la volonté et plus le péché est grave, toutes choses égales d'ailleurs. Or, quand on pèche par malice, le mouvement du péché est plus propre à la volonté, qui se porte d'elle-même au mal, que quand on pèche par passion et qu'on est pour ainsi dire porté par une cause extrinsèque au péché. Par conséquent le péché s'aggrave par là même qu'il est l'effet de la malice, et il s'aggrave d'autant plus que la malice est plus profonde; tandis que, quand il est l'effet de la passion, il diminue d'autant plus que la passion est plus violente (1). 2° Parce que la passion qui porte la volonté à pécher passe rapidement, et par conséquent l'homme revient de suite au bien qu'il se proposait de faire en se repentant de sa faute; tandis que l'habitude qui fait que l'homme pèche par malice est une qualité permanente; c'est pourquoi celui qui pèche par malice pèche plus longtemps. Aussi Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 8) compare l'intempérant qui pèche par malice à un infirme qui souffre continuellement, et l'incontinent qui pèche par passion à celui qui souffre par instants. 3° Parce que celui qui pèche par malice est mal disposé à l'égard de la fin qui est le principe des actions; par conséquent son défaut est plus dangereux que le défaut de celui qui pèche par passion et qui se propose une bonne fin, bien que par moment la passion l'écarte du but auquel il tend. Comme le défaut qui porte sur un principe est toujours le pire, il est évident que le péché qu'on fait par malice est plus grave que celui qu'on fait par passion.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'ignorance d'élection sur laquelle repose l'objection n'excuse, ni ne diminue le péché, comme nous l'avons dit (quest. LXXVI, art. 4). Par conséquent cette ignorance ne rend pas le péché moindre selon qu'elle est plus profonde.

Il faut répondre au *second*, que l'impulsion qui vient de la passion est pour ainsi dire extérieure par rapport à la volonté, tandis que l'habitude est au contraire un principe intérieur. Par conséquent il n'y a pas là de parité.

Il faut répondre au *troisième*, que pécher en choisissant n'est pas la même chose que pécher par élection. Car celui qui pèche par passion, pèche en choisissant, mais il ne pèche pas par élection; parce que l'élection n'est pas en lui le premier principe du péché, mais la passion le porte à choisir ce qu'il ne choisirait pas sans elle. Au contraire celui qui pèche par malice, choisit le mal d'après lui-même, comme nous l'avons dit (art. 2 et 3). C'est pourquoi l'élection qui est en lui est le principe du péché, et c'est pour ce motif qu'on dit qu'il pèche par élection (2).

(1) La passion étant une forme extérieure, diminue le volontaire en raison directe de son intensité, tandis que la malice qui est un principe interne ne fait que l'augmenter.

(2) Cet article nous explique ces paroles du Psalmiste (Ps. XXV) : *Odivi Ecclesiam malignantium.* (Ps. XXXVI) : *Qui malignantur exterminabuntur.*

QUESTION LXXIX.

DES CAUSES EXTÉRIEURES DU PÉCHÉ.

Après avoir parlé des causes intérieures du péché, nous avons maintenant à nous occuper de ses causes extérieures, d'abord par rapport à Dieu, ensuite par rapport au démon et enfin par rapport à l'homme. — Par rapport à Dieu quatre questions se présentent : 1° Dieu est-il cause du péché? — 2° L'acte du péché est-il de Dieu? — 3° Dieu est-il cause de l'aveuglement et de l'endurcissement? — 4° Ces effets ont-ils pour but le salut de ceux qui sont aveuglés ou endurcis?

ARTICLE I. — DIEU EST-IL CAUSE DU PÉCHÉ (1)?

1. Il semble que Dieu soit cause du péché. Car l'Apôtre dit en parlant des Gentils (*Rom.* I, 28) : *Dieu les a livrés à leur sens dépravé pour qu'ils fassent des choses indignes de la raison.* Et la glose d'après saint Augustin (*De grat. et Lib. arb.* cap. 21) dit que Dieu opère dans les cœurs des hommes en portant leur volonté où il veut, soit au bien, soit au mal. Or, faire des choses indignes de la raison et se porter par la volonté au mal est un péché. Donc Dieu est pour les hommes la cause du péché.

2. Il est écrit (*Sap.* XIV, 11) : *Les créatures de Dieu sont devenues un objet de haine et un sujet de tentation pour les âmes des hommes.* Or, on entend ordinairement par tentation ce qui provoque les hommes au péché. Par conséquent les créatures n'ayant pas d'autre auteur que Dieu, comme nous l'avons vu (part. I, quest. XLIV, art. 1), il semble que Dieu soit la cause du péché et qu'il excite l'homme à le commettre.

3. Tout ce qui est cause d'une cause est aussi cause de son effet. Or, Dieu est cause du libre arbitre qui est cause du péché. Donc Dieu est la cause du péché.

4. Tout mal est opposé au bien. Or, il ne répugne pas à la bonté divine d'être cause du mal de la peine. Car Isaïe en parlant de ce mal dit (Is. XLV, 7) que *Dieu est l'auteur du mal*, et le prophète Amos s'écrie (Amos, III, 6) : *Y a-t-il dans la ville un mal que Dieu n'ait fait.* Donc il ne répugne pas non plus à la bonté divine que Dieu soit cause de la faute.

Mais c'est le *contraire*. La Sagesse dit (*Sap.* XI, 25) : *Vous ne haïssez rien de ce que vous avez fait.* Or, Dieu hait le péché, car nous lisons plus loin (*Sap.* XIV, 9) : *Dieu hait l'impie et son impiété.* Donc Dieu n'est pas la cause du péché.

CONCLUSION. — Puisque Dieu est la fin dernière de tous les êtres, le bien existant qui dirige et attire vers lui toutes choses et puisqu'il ne doit rien à aucune créature, il ne peut être la cause ni directe, ni indirecte du peché.

Il faut répondre que l'homme peut être la cause du péché de deux manières : directement, en portant sa volonté ou celle d'autrui au mal; indirectement, en n'empêchant pas les autres de mal faire. C'est pourquoi le prophète dit à la sentinelle chargée de veiller sur Israël (Ez. III, 18) : *Si vous ne dites pas à l'impie : Vous mourrez de mort... je vous redemanderai son sang.*

(1) Simon le magicien est le premier hérétique qui ait fait Dieu auteur du péché, en enseignant qu'il nous avait donné une nature qui ne pouvait pas ne pas pécher. Les disciples de Cerdon, de Marcion, de Manès et les Albigeois supposaient la même erreur puisqu'ils admettaient deux principes, dont l'un était l'auteur du bien et l'autre l'auteur du mal. Florin, disciple de Montan, fut le premier qui osa avancer directement que Dieu était l'auteur du mal. Cette erreur a été renouvelée par les réformés ; Calvin, Zuingle, Bèze y ont été conduits par leur fatalisme. Luther et Mélanchthon l'ont d'abord partagée quoiqu'ils l'aient ensuite rétractée. Le concile de Trente l'a ainsi condamnée (sess. VI, can. 16) : *Qui dixerit... mala opera ità ut bona Deum operari, non permissivè solum, sed etiam propriè et per se, adeò ut sit proprium opus ejus non minus proditio Judæ quàm vocatio Pauli : anathema sit.*

Or, Dieu ne peut être la cause directe du péché, ni par lui, ni par un autre. Car tout péché consiste à s'éloigner de l'ordre qui se rapporte à Dieu comme à sa fin. Or, Dieu fait pencher et converger toutes choses vers lui comme vers leur fin dernière, selon la remarque de saint Denis (*De div. nom.* cap. 1 *vers. fin.*). Il est donc impossible qu'il soit cause de ce que lui-même ou les autres s'écartent de l'ordre qui se rapporte à lui ; par conséquent il ne peut pas être la cause directe du péché. De même il n'en est pas non plus la cause indirecte. Il arrive en effet que Dieu ne donne pas à quelques hommes le secours qui leur ferait éviter le péché (1); s'il le leur accordait, ils ne pécheraient pas. Mais il agit ainsi selon l'ordre de sa sagesse et de sa justice, puisqu'il est lui-même la justice et la sagesse. Par conséquent, le péché des autres ne lui est pas imputable, comme s'il en était la cause, pas plus que le naufrage d'un vaisseau n'est imputable au pilote, à moins que le navire n'ait été submergé, parce qu'il a manqué de le gouverner, quand il pouvait et qu'il devait le faire. Il est donc évident que Dieu n'est d'aucune manière la cause du péché.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'à l'égard des paroles de l'Apôtre la solution ressort évidemment du texte lui-même. Car si Dieu a livré les Gentils à leur sens dépravé, ils avaient donc déjà préalablement un sens réprouvé qui les a portés à faire des choses indignes de la raison. L'Apôtre dit donc qu'il les a livrés à leur sens réprouvé en tant qu'il ne les a pas empêchés de le suivre, comme on dit que nous exposons ceux que nous ne protégeons pas. Quant à ce que la glose dit d'après saint Augustin (*Lib. de grat. et de Lib. arb.*), que Dieu porte les volontés des hommes au bien et au mal, il faut entendre par là que Dieu porte directement la volonté au bien, mais il ne la porte au mal que dans le sens qu'il ne l'empêche pas de le faire, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Et toutefois il en est ainsi par suite d'un péché antérieur (2).

Il faut répondre au *second*, que quand il est dit que *les créatures sont devenues un sujet de haine et un objet de tentation pour les âmes des hommes*, il ne faut pas entendre qu'elles ont été ainsi primitivement ; elles ne le sont devenues que par suite du péché. Car Dieu n'a pas fait ses créatures pour le mal de l'homme, mais elles lui sont devenues nuisibles par suite de sa folie. Aussi l'Ecriture ajoute-t-elle *qu'elles sont devenues un filet où les pieds des insensés se sont pris ;* c'est-à-dire ceux qui ont la folie de se servir des créatures pour une autre fin que celle que le Créateur s'est proposée en les faisant.

Il faut répondre au *troisième*, que l'effet d'une cause intermédiaire, quand il procède de cette cause, selon qu'elle est soumise à la cause première, se rapporte à la cause première elle-même ; mais il n'en est pas de même quand il procède de la cause intermédiaire, selon qu'elle agit en dehors de la cause première. Ainsi quand un serviteur fait une chose contrairement à l'ordre de son maître, cette action ne se rapporte pas au maître comme à sa cause. De même le péché que le libre arbitre commet contrairement à l'ordre de Dieu ne se rapporte pas à Dieu, comme à sa cause.

Il faut répondre au *quatrième*, que le châtiment est opposé au bien de celui qui est puni et qui est privé d'un avantage quelconque, tandis que la faute est opposée au bien de l'ordre qui se rapporte à Dieu, par conséquent elle est directement opposée à la bonté divine. C'est pourquoi il n'y a pas de parité à établir entre la faute et la peine.

(1) Il ne donne pas à tous une grâce efficace, mais il donne à tous une grâce suffisante.

(2) C'est un châtiment que l'on a mérité.

ARTICLE II. — DIEU EST-IL CAUSE DE L'ACTE DU PÉCHÉ (1)?

1. Il semble que Dieu ne soit pas cause de l'acte du péché. Car saint Augustin dit (*Lib. de perf. justitiæ,* cap. 2) que l'acte du péché n'est pas une chose. Or, tout ce qui vient de Dieu est une chose. Donc l'acte du péché n'en vient pas.

2. On dit que l'homme est cause du péché uniquement parce qu'il est cause de l'acte du péché; car personne n'agit en vue de faire le mal, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Or, Dieu n'est pas cause du péché, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc il n'est pas cause non plus de l'acte du péché.

3. Il y a des actes qui de leur nature sont mauvais et qui sont des péchés, comme nous l'avons vu (quest. XVIII, art. 2 et 8). Or, tout ce qui est cause d'une chose, est cause de ce qui lui convient selon son espèce ou sa nature. Si donc Dieu était cause de l'acte du péché, il s'ensuivrait qu'il serait cause du péché lui-même. Par conséquent, comme nous avons démontré qu'il ne peut pas en être ainsi (art. préc.), il s'ensuit que Dieu n'est pas cause de l'acte du péché.

Mais c'est le *contraire.* L'acte du péché est un mouvement du libre arbitre. Or, la volonté de Dieu est cause de tous les mouvements, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. III, cap. 4 et 9). Donc la volonté de Dieu est cause de l'acte du péché.

CONCLUSION. — L'acte du péché étant un être, il a nécessairement Dieu pour cause, mais ce qu'il y a de défectueux dans le péché est l'effet d'une cause créée.

Il faut répondre que l'acte du péché est un être et un acte, et que sous ce double rapport il vient de Dieu. Car tout être quel qu'il soit doit nécessairement dériver d'un premier être, comme le prouve saint Denis (*De div. nom.* cap. 5). De plus toute action est produite par un être qui existe en acte; parce que rien n'agit que selon qu'il est en acte. Et comme tout être en acte se rapporte à l'acte premier, c'est-à-dire à Dieu, comme à sa cause qui est l'acte par essence, il en résulte que Dieu est la cause de toute action considérée comme telle. Or, le péché désigne un être et une action accompagnée d'une certaine défectuosité. Cette défectuosité provient d'une cause créée, c'est-à-dire du libre arbitre, selon qu'il s'écarte de l'ordre du premier agent ou de Dieu. Par conséquent cette défectuosité ne se rapporte pas à Dieu, comme à sa cause, mais au libre arbitre, comme le défaut de celui qui boite se rapporte à sa jambe recourbée, comme à sa cause, mais non à la puissance motrice qui produit cependant tout ce qu'il y a de mouvement dans un boiteux. D'après cela Dieu est la cause de l'acte du péché sans être la cause du péché, parce qu'il n'est pas la cause de ce que l'acte a de défectueux.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin appelle *chose* en cet endroit ce qui est une réalité simplement, ou une substance : en effet l'acte du péché n'est pas une chose de ce genre (2).

Il faut répondre au *second,* que non-seulement l'acte se rapporte à l'homme, comme à sa cause, mais encore la défectuosité de l'acte, c'est-à-dire ce qui fait qu'il n'est pas soumis à celui à qui il doit l'être; quoique ce ne soit pas là ce qu'il se propose principalement. C'est ce qui fait que l'homme est cause du péché. Mais Dieu est cause de l'acte de telle façon qu'il n'est

(1) Il faut ici distinguer ce qu'il y a de matériel ou de positif dans l'acte du péché et ce qu'il y a de formel et de négatif. Dieu est cause de ce qu'il y a de matériel, mais il n'est pas cause de ce qu'il y a de formel, parce que c'est une pure négation.

(2) C'est un accident ou une privation de rectitude.

nullement cause de la défectuosité qui l'accompagne : c'est pourquoi il n'est pas cause du péché.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (quest. LXXII, art. 1), l'acte et l'habitude ne tirent pas leur espèce de la privation même dans laquelle consiste l'essence du mal, mais de l'objet auquel cette privation est jointe. Ainsi la défectuosité qui ne vient pas de Dieu appartient à l'espèce de l'acte par voie de conséquence, mais non comme sa différence spécifique (1).

ARTICLE III. — DIEU EST-IL CAUSE DE L'AVEUGLEMENT ET DE L'ENDURCISSEMENT ?

1. Il semble que Dieu ne soit pas cause de l'aveuglement et de l'endurcissement. Car saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 3) que Dieu n'est pas la cause de ce qui rend l'homme pire. Or, l'homme devient pire par l'aveuglement et l'endurcissement. Donc Dieu n'est pas cause de ces deux effets.

2. Saint Fulgence dit (*De dupl. prædest. ad Monimum*, lib. I, cap. 19) que Dieu ne se venge pas d'une chose dont il est l'auteur. Or, Dieu se venge du cœur endurci, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Eccles.* III, 27) : *Le cœur endurci sera maltraité au dernier moment.* Donc Dieu n'est pas la cause de l'endurcissement.

3. Le même effet n'est pas attribué à des causes contraires. Or, on dit que la cause de l'aveuglement est la malice de l'homme, d'après ces paroles de la Sagesse (*Sap.* II, 21) : *Leur malice les a aveuglés;* ou le diable, suivant ces mots de l'Apôtre (II. *Cor.* IV, 4) : *Le Dieu de ce siècle a aveuglé les esprits des infidèles.* Ces causes paraissent en effet contraires à Dieu. Donc Dieu n'est pas cause de l'aveuglement et de l'endurcissement.

Mais c'est le *contraire.* Il est écrit (Is. VI, 10) : *Aveuglez le cœur de ce peuple et appesantissez ses oreilles*, et l'Apôtre dit (*Rom.* IX, 18) : *Dieu a pitié de celui qu'il veut et il endurcit celui qu'il veut.*

CONCLUSION. — Dieu est cause de l'aveuglement et de l'endurcissement, non en inspirant à l'homme de la malice, mais en lui retirant sa grâce.

Il faut répondre que l'aveuglement et l'endurcissement impliquent deux choses. L'une est le mouvement de l'âme humaine qui s'attache au mal et qui se détourne de la lumière divine. Sous ce rapport Dieu n'est pas cause de l'aveuglement et de l'endurcissement, comme il n'est pas cause du péché. L'autre est la soustraction de la grâce (2), d'où il résulte que l'âme n'est pas éclairée de Dieu pour bien voir et que le cœur n'est pas attendri pour bien vivre. En ce sens Dieu est cause de l'aveuglement et de l'endurcissement. En effet, il faut observer que Dieu est la cause universelle de l'illumination des esprits, suivant ces paroles de saint Jean (Joan. I, 9) : *Il était la vraie lumière qui illumine tout homme venant en ce monde ;* comme le soleil est la cause universelle de l'illumination des corps. Toutefois ils n'agissent pas de la même manière. Car le soleil en éclairant agit par la nécessité de sa nature, tandis que Dieu agit volontairement selon l'ordre de sa sagesse. Or, le soleil quoiqu'il éclaire tous les corps autant qu'il est en lui, s'il vient à rencontrer dans l'un d'eux quelque obstacle il le laisse dans les ténèbres. C'est ce qu'on

(1) L'espèce ne vient pas de la défectuosité seule, mais de la chose positive à laquelle il survient par accident une privation de bonté.

(2) Il est à remarquer que cette soustraction de grâces ne se rapporte pas à la grâce suffisante d'une manière absolue, puisqu'il n'y a que les damnés qui en soient absolument privés ; mais elle se rapporte à la grâce suffisante prochaine, de telle sorte que celui qui est dans ce malheureux état n'a plus que des grâces très-éloignées, et Dieu ne lui en accorde que très-rarement.

voit à l'égard d'une maison dont les fenêtres sont fermées. Néanmoins le soleil n'est nullement cause de cette obscurité ; car ce n'est pas de son plein gré qu'il ne répand pas sa lumière dans l'intérieur de cet édifice ; mais l'auteur unique de cette obscurité est celui qui ferme la fenêtre. Au contraire c'est de son propre jugement que Dieu ne répand pas la lumière de sa grâce dans ceux qui lui font obstacle. Par conséquent la cause de la soustraction de la grâce n'est pas seulement celui qui met obstacle à son action, mais c'est encore Dieu qui de son propre jugement ne l'accorde pas. C'est ainsi que Dieu est cause de l'obscurcissement des yeux, de l'appesantissement des oreilles et de l'endurcissement du cœur. Car toutes ces choses se distinguent d'après les effets de la grâce qui perfectionne l'intellect par le don de la sagesse et qui attendrit le cœur par le feu de la charité. Et comme il y a deux sens qui contribuent principalement au développement de l'intellect : la vue et l'ouïe, la vue servant à connaître et l'ouïe à obéir, il s'ensuit qu'on distingue l'*aveuglement* par rapport à la vue, l'*appesantissement des oreilles* par rapport à l'ouïe et l'*endurcissement* par rapport à l'affection.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'aveuglement et l'endurcissement qui résultent de la soustraction de la grâce étant des peines, sous ce rapport ils ne rendent pas l'homme pire ; mais une fois qu'il est dégradé, sa faute lui fait encourir ce châtiment comme tous les autres.

Il faut répondre au *second*, que cette objection repose sur l'endurcissement considéré comme faute.

Il faut répondre au *troisième*, que la malice est la cause méritoire de l'aveuglement, comme la faute est la cause du châtiment. De cette manière on dit que le diable aveugle parce qu'il porte au péché (1).

ARTICLE IV. — L'AVEUGLEMENT ET L'ENDURCISSEMENT SE RAPPORTENT-ILS TOUJOURS AU SALUT DE CELUI QUI EST AVEUGLÉ ET ENDURCI?

1. Il semble que l'aveuglement et l'endurcissement se rapportent toujours au salut de celui qui est aveuglé et endurci. Car saint Augustin dit (*Ench.* cap. 11) que Dieu étant souverainement bon, il ne permettrait d'aucune manière que le mal se fît, s'il ne pouvait de tout mal tirer un bien. Donc à plus forte raison le mal dont il est la cause se rapporte-t-il au bien. Or, Dieu est cause de l'aveuglement et de l'endurcissement, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc ces maux se rapportent au salut de celui qui est aveuglé ou endurci.

2. Il est écrit (*Sap.* I, 13) que *Dieu ne se délecte pas dans la perdition des impies*. Or, il paraîtrait se délecter dans leur perdition, s'il ne tournait pas leur aveuglement à leur avantage ; comme le médecin paraîtrait prendre plaisir aux souffrances d'un malade, s'il ne se proposait pas en lui donnant une médecine amère de lui rendre la santé. Donc Dieu fait tourner l'aveuglement au profit de ceux qui le subissent.

3. *Dieu ne fait pas acception de personnes,* comme il est dit (*Act.* X, 34). Or, il a fait servir l'aveuglement de quelques-uns à leur salut. Ainsi il en a été des Juifs qui ont été aveuglés pour qu'ils ne crussent pas au Christ, que par suite ils le missent à mort, et qu'enfin ils en eussent regret et se convertissent, comme on le voit par les Actes des apôtres (*Act.* II), et comme le prouve saint Augustin (*Lib. de quæst. Evangel.* quæst. XIV). Donc Dieu fait servir l'aveuglement de tous les hommes à leur salut.

Mais c'est le *contraire*. *On ne doit pas faire un mal pour qu'il en arrive*

(1) L'endurcissement est causé par la malice du pécheur, comme cause méritoire, par le démon comme tentateur, et par Dieu comme l'auteur de la soustraction de la grâce.

du bien, dit l'Apôtre (*Rom.* III). Or, l'aveuglement est un mal. Donc Dieu n'aveugle pas une personne pour qu'elle en retire du bien.

CONCLUSION. — L'aveuglement étant une disposition au péché, il n'est infligé à personne pour son salut, mais pour sa damnation ; cependant l'aveuglement par l'effet de la miséricorde divine sert au salut de quelques-uns, en ce sens qu'une fois tombés dans le péché, ils font humblement pénitence et se convertissent à Dieu.

Il faut répondre que l'aveuglement est une sorte de préliminaire ou de prédisposition au péché. Or, le péché se rapporte à deux fins ; par lui-même il se rapporte à la damnation (1), et par l'effet de la providence ou de la miséricorde divine il se rapporte au salut, en ce sens que Dieu permet que certaines personnes tombent dans le péché, afin qu'en reconnaissant leur faute elles s'humilient et se convertissent, comme le dit saint Augustin dans son livre *De la Nature et de la Grâce* (cap. 22, 24, 28). Ainsi l'aveuglement se rapporte par sa nature à la damnation de celui qui est aveuglé ; c'est pourquoi il est considéré comme un effet de la réprobation. Mais l'aveuglement pour un temps est, entre les mains de la miséricorde divine, un remède qui sert à sauver ceux qui en sont frappés. Toutefois cette miséricorde ne s'exerce pas envers tous ceux qui sont dans cet état ; elle n'a lieu qu'à l'égard des prédestinés pour lesquels *tout contribue à leur avantage*, selon l'expression de saint Paul (*Rom.* VIII). Par conséquent, relativement aux uns l'aveuglement a pour but leur salut, et relativement aux autres il se rapporte à leur damnation, comme le dit saint Augustin (*loc. cit. in arg.* 3).

Il faut répondre au *premier* argument, que tous les maux que Dieu fait ou qu'il permet d'arriver se rapportent à un bien ; toutefois ce n'est pas toujours au bien de celui dans lequel le mal se trouve, mais c'est quelquefois au bien d'un autre ou de l'univers entier. C'est ainsi qu'il fait servir la faute des tyrans à l'avantage des martyrs et le châtiment des damnés à la gloire de sa justice.

Il faut répondre au *second*, que Dieu ne se délecte pas dans la perdition des hommes pour leur perdition même, mais en raison de sa justice et à cause du bien qui en résulte.

Il faut répondre au *troisième*, que quand Dieu fait servir l'aveuglement de quelques-uns à leur salut, c'est un effet de sa miséricorde, et que quand il fait servir l'aveuglement des autres à leur damnation, c'est un effet de sa justice. Mais en accordant aux uns sa miséricorde, sans l'accorder à tous, il ne fait pas pour cela une acception de personnes, comme nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 5 ad 3).

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on ne doit pas faire le mal moral pour qu'il en arrive du bien, mais on peut faire le mal physique en vue d'un avantage (2).

QUESTION LXXX.

DE LA CAUSE DU PÉCHÉ PAR RAPPORT AU DÉMON.

Après avoir considéré la cause du péché par rapport à Dieu, nous devons maintenant la considérer par rapport au démon. — A ce sujet quatre questions se présentent. — 1° Le diable est-il directement la cause du péché ? — 2° Le diable porte-t-il

(1) Coré, Dathan et Abiron périrent ainsi dans leur endurcissement ; saint Paul, au contraire, fut sauvé après avoir été aveuglé et endurci. L'Écriture renferme une foule d'exemples de cette double solution donnée par saint Thomas à cette question.

(2) Surtout en vue d'un avantage spirituel, parce que le bien spirituel l'emporte sur le bien matériel, et il est légitime de sacrifier ce dernier au premier.

l'homme au péché en le persuadant intérieurement? — 3° Peut-il nécessairement contraindre au péché? — 4° Tous les péchés proviennent-ils de la tentation du diable?

ARTICLE I. — LE DIABLE EST-IL PAR RAPPORT A L'HOMME LA CAUSE DIRECTE DU PÉCHÉ (1)?

1. Il semble que le diable soit la cause directe du péché de l'homme. Car le péché consiste directement dans l'affection. Or, d'après saint Augustin (*De Trin.* lib. IV, cap. 12) le diable inspire à sa société de malignes affections. Bède à l'occasion du fait d'Ananie (*Act.* cap. 5) dit que le diable entraîne l'âme à des affections perverses. Saint Isidore ajoute (*De summo bono*, lib. II, cap. 41, et lib. III, cap. 5) que le diable remplit les cœurs des hommes de convoitises occultes. Donc le diable est directement la cause du péché.

2. Saint Jérôme dit (*Cont. Jovin.* lib. II, cap. 2) que comme Dieu est le consommateur du bien, de même le diable est le consommateur du mal. Or, Dieu est directement la cause de nos bonnes œuvres. Donc le diable est directement la cause de nos péchés.

3. Suivant Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 18), il faut au conseil de l'homme un principe extrinsèque. Or, le conseil de l'homme porte non-seulement sur les biens, mais encore sur les maux. Par conséquent comme Dieu donne à l'homme le bon conseil et qu'il est par là cause directe du bien; de même le diable le porte au mauvais conseil, et il résulte de là qu'il est directement la cause du péché.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin prouve (*De Lib. arb.* lib. I, cap. 11, et lib. III, cap. 17 et 18) que l'âme humaine n'est esclave de la passion que par sa propre volonté. Or, l'homme ne devient esclave de la passion que par le péché. Donc la cause du péché ne peut pas être le diable; elle n'est que la volonté propre de l'homme.

CONCLUSION. — Puisque le diable ne peut être la cause du péché qu'autant qu'il propose aux sens quelque chose qui les flatte ou qu'il s'efforce de persuader la raison, et puisqu'il ne meut pas nécessairement la libre volonté de l'homme, il ne peut pas être la cause directe ou suffisante du péché.

Il faut répondre que le péché est un acte. Par conséquent une chose peut être la cause directe du péché de la même manière qu'elle peut être la cause directe d'un acte; et le péché ne peut avoir de cause directe que celle qui porte le principe propre de l'acte à agir. Or, le principe propre de l'acte du péché est la volonté, parce que tout péché est volontaire. Le péché ne peut donc pas avoir d'autre cause directe que ce qui peut porter la volonté à agir. Or, la volonté, comme nous l'avons dit (quest. IX, art. 3, 4 et 6), peut être mue par deux choses : 1° par l'objet : c'est ainsi que les choses appétitibles meuvent l'appétit une fois qu'elles sont perçues; 2° par ce qui porte intérieurement la volonté à vouloir; ce qui ne peut être que la volonté elle-même ou Dieu, comme nous l'avons prouvé (*loc. cit.*). Dieu ne pouvant pas être la cause du péché, ainsi que nous l'avons vu (quest. LXXIX, art. 1), il en résulte que sous ce rapport la volonté seule de l'homme est la cause directe de son péché. — A l'égard de l'objet on peut concevoir que la volonté soit mue de trois manières : 1° elle peut être mue par l'objet même qui lui est proposé; c'est ainsi que nous disons que les aliments excitent dans l'homme le désir de manger; 2° par celui qui propose ou qui offre l'objet; 3° par celui qui persuade que l'objet proposé est bon; parce que ce dernier propose en quelque sorte à la volonté son objet propre qui est le bien réel ou apparent. De la première

(1) Cet article est une réfutation de l'erreur de Manès et des arméniens, qui prétendaient que le péché n'est pas produit par le libre arbitre, mais par l'impulsion du démon qui en est lui-même l'auteur.

manière, les choses sensibles par leur apparence extérieure portent la volonté de l'homme au péché; de la seconde et de la troisième manière le diable ou l'homme peut exciter au péché, soit en présentant aux sens quelque chose qui les flatte, soit en agissant par la persuasion sur la raison. Mais dans ces trois hypothèses aucune de ces choses ne peut être la cause directe du péché; parce que la volonté n'est mue nécessairement par aucun objet, sinon par sa fin dernière, comme nous l'avons dit (quest. x, art. 1 et 2). Par conséquent ni les choses extérieures, ni la persuasion du tentateur, ne suffisent pour produire le péché. D'où il suit que le diable n'en est ni la cause directe, ni la cause suffisante, mais qu'il y contribue seulement par la persuasion ou en présentant à l'esprit l'objet qui peut le séduire.

Il faut répondre au *premier* argument, que ces passages et tous ceux qui leur ressemblent doivent s'entendre de l'influence du démon qui nous porte au mal, en suggérant ou en proposant des objets qui flattent l'appétit (1).

Il faut répondre au *second*, que cette ressemblance doit se considérer sous ce rapport, c'est que le diable est en quelque sorte cause de nos péchés, comme Dieu est d'une certaine manière cause de nos bonnes actions; mais on ne doit pas l'admettre relativement au mode de causalité. Car Dieu produit le bien en mettant intérieurement notre volonté en mouvement, ce que le diable ne peut faire.

Il faut répondre au *troisième*, que Dieu est à la vérité le principe universel de tous les mouvements intérieurs de l'homme; mais que si la volonté humaine s'arrête à un mauvais conseil, c'est un fait qui relève d'elle directement; le diable n'y contribue que par la persuasion ou en offrant aux sens des choses qui les séduisent.

ARTICLE II. — LE DIABLE PEUT-IL TENTER L'HOMME EN LE POUSSANT AU PÉCHÉ INTÉRIEUREMENT (2)?

1. Il semble que le diable ne puisse pas tenter l'homme en le poussant au péché intérieurement. Car les mouvements intérieurs de l'âme sont des opérations vitales. Or, une œuvre vitale ne peut venir que d'un principe intrinsèque, ce qui est vrai même de l'opération de l'âme végétative, qui est la plus humble de toutes les opérations de l'âme. Donc le diable ne peut pas intérieurement porter l'homme au mal.

2. Tous les mouvements intérieurs ont selon l'ordre de la nature leur origine dans les sens extérieurs. Or, il n'y a que Dieu qui puisse agir en dehors de l'ordre de la nature, comme nous l'avons dit (part. I, quest. cx, art. 4). Donc le diable ne peut pas agir sur les mouvements intérieurs de l'homme, sinon au moyen des objets qui frappent extérieurement les sens.

3. Comprendre et imaginer, tels sont les actes intérieurs de l'âme. Sous ce double rapport le diable ne peut avoir aucune action sur nous; parce que, comme nous l'avons vu (part. I, quest. cxi, art. 2 ad 2, art. 3 ad 2), il n'agit pas sur l'intellect humain. Il semble aussi qu'il ne puisse pas agir sur l'imagination, parce que les formes imaginatives par là même qu'elles sont plus spirituelles sont plus nobles que les formes qui résident dans la matière sensible Et puisque le diable n'a pas action sur ces dernières, ainsi que nous l'avons prouvé (part. I, quest. xc, art. 2, et quest. cxi, art. 2, et art. 3 ad 2), il

(1) Mais ils ne prouvent pas que le démon soit la cause directe du péché.

(2) D'après l'Écriture on ne peut douter que le démon n'agisse sur l'homme intérieurement. (Pet. v) : *Adversarius autem diabolus circuit quærens quem devoret.* (Act. v) : *Cur tentavit Satanas cor tuum mentiri te Spiritui sancto.* (Apoc. xii) : *Satanas, qui seducit universum orbem.*

s'ensuit qu'il ne peut agir sur les mouvements intérieurs de l'homme pour le porter au péché.

Mais c'est le *contraire*. Car s'il en était ainsi le diable ne tenterait jamais l'homme qu'en se montrant visiblement à lui; ce qui est évidemment faux.

CONCLUSION. — Puisque le diable peut présenter à l'imagination certaines formes et exciter des passions dans l'appétit sensitif, il peut par là même porter l'homme au péché, en le tentant intérieurement.

Il faut répondre que la partie intérieure de l'âme est intelligentielle et sensitive. La partie intelligentielle comprend l'intellect et la volonté. A l'égard de la volonté nous avons déjà dit (art. préc., et part. I, quest. CXI, art. 1) quels sont les rapports du diable avec elle. Pour l'intellect il est mû directement par l'objet qui l'éclaire, pour le faire arriver à la connaissance de la vérité. Ce n'est pas ce que se propose le diable à l'égard de l'homme; il obscurcit plutôt la raison de celui qu'il fait consentir au péché. Cet obscurcissement provient de l'imagination et de l'appétit sensitif. Par conséquent l'action intérieure du diable paraît se rapporter tout entière à l'imagination et à l'appétit sensitif, et c'est en excitant ces deux facultés qu'il peut porter au péché. En effet, il peut faire que certaines formes se présentent à l'imagination et il peut faire aussi que l'appétit sensitif se porte vers une passion. Car nous avons dit (part. I, quest. XC, art. 3) que la nature corporelle obéit naturellement à la nature spirituelle selon le mouvement local. Par conséquent le diable, s'il n'est retenu par la puissance divine, peut être cause de tous les effets qui peuvent résulter du mouvement local des corps inférieurs. D'ailleurs la représentation de certaines formes à l'imagination est quelquefois une conséquence du mouvement local (1). Car Aristote dit (*De somn. et vigiliâ*) que durant le sommeil, le sang descendant en plus grande masse vers le principe sensible, tous les mouvements s'y rendent avec lui ainsi que les impressions laissées dans les veines par l'action des choses sensibles, et qu'elles affectent le principe intelligent de telle sorte qu'il lui semble que le principe sensible est alors affecté par les choses extérieures elles-mêmes. Comme les démons peuvent produire dans les hommes ce mouvement local des esprits ou des humeurs, soit pendant la veille, soit pendant le sommeil, il s'ensuit qu'ils agissent sur leur imagination. De même ce qui excite l'appétit sensitif, à certaines passions, c'est un mouvement déterminé du cœur et des esprits. Par conséquent le diable peut y coopérer. En effet quand les passions sont excitées dans l'appétit sensitif, il s'ensuit que l'homme perçoit mieux tout mouvement ou tout objet sensible qui paraît se rapporter à ce qui préoccupe son esprit. Ainsi, comme le dit Aristote dans le même ouvrage (cap. 2), la moindre ressemblance rappelle à celui qui aime l'objet aimé. Quand la passion est soulevée, il arrive aussi que l'on croit devoir rechercher ce qui se présente à l'imagination; parce que celui qui est l'esclave d'une passion regarde comme un bien l'objet vers lequel la passion l'entraîne. C'est ainsi que le diable nous porte intérieurement au péché.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique les opérations vitales procèdent toujours d'un principe intrinsèque, cependant un agent extérieur peut coopérer à leur développement. C'est ainsi que la chaleur exté-

(1) Ainsi le tempérament sanguin prédispose à l'impureté, le tempérament bilieux à la colère, le tempérament lymphatique à la frayeur.

rieure, en facilitant la digestion des aliments, contribue aux opérations de l'âme végétative.

Il faut répondre au *second*, que cette apparition des formes imaginatives n'est pas absolument en dehors de l'ordre de la nature; elle n'a pas lieu par l'effet seul du commandement (1), mais par le mouvement local, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

La réponse au *troisième* argument est par conséquent évidente, parce que ces formes viennent primitivement des sens (2).

ARTICLE III. — LE DIABLE PEUT-IL NÉCESSAIREMENT CONTRAINDRE QUELQU'UN A PÉCHER ?

1. Il semble que le diable puisse contraindre l'homme à pécher. Car une puissance supérieure peut violenter une puissance inférieure. Or, il est dit du diable (Job, XLI, 24) : *Il n'y a pas de puissance sur la terre qui puisse lui être comparée.* Donc il peut contraindre l'homme à pécher.

2. La raison de l'homme ne peut être mue que par les objets qui frappent extérieurement les sens et qui se présentent à l'imagination; puisque toutes nos connaissances viennent des sens et que nous ne pouvons rien comprendre sans images, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 30 et 39). Or, le diable peut agir sur l'imagination de l'homme, comme nous l'avons vu (art. préc.) et sur ses sens extérieurs. Car saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 12) que le mal qui vient du démon se glisse par toutes les ouvertures des sens; il se communique aux figures, s'adapte aux couleurs, s'attache aux sons et se répand dans les saveurs. Donc le diable peut nécessairement porter la raison de l'homme au péché.

3. D'après saint Augustin (*De civit. Dei*, lib. XIX, cap. 4) il y a péché quand la chair convoite contre l'esprit. Or, le diable peut produire la concupiscence de la chair et toutes les autres passions, de la manière que nous avons dit (art. préc.). Donc le démon peut porter nécessairement l'homme au péché.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (I. Pet. VIII) : *Le démon votre ennemi tourne autour de vous comme un lion rugissant, cherchant celui qu'il pourra dévorer, résistez-lui donc en demeurant ferme dans la foi.* Or, il serait inutile de donner un pareil avis, si l'homme succombait nécessairement au démon. Donc il ne peut pas nous forcer à pécher.

CONCLUSION. — Saint Pierre nous avertirait inutilement de résister au démon, et saint Jacques aurait avancé une chose fausse en disant: *Résistez au démon et il s'éloignera de vous*, si l'homme succombait nécessairement à la tentation; il ne peut donc pas se faire que le diable le porte nécessairement au péché.

Il faut répondre que le diable par sa propre puissance, s'il n'était retenu par Dieu, peut porter quelqu'un nécessairement à faire un acte (3) qui est un péché dans son genre, mais il ne peut pas le contraindre nécessairement à pécher (4). En effet l'homme ne résiste à ce qui l'entraîne au mal que par la raison; le diable peut complétement empêcher l'usage de cette faculté en agissant sur l'imagination et l'appétit sensitif, comme on le voit dans ceux qui sont sous son empire. La raison étant alors enchaînée,

(1) Elle ne résulte pas seulement de l'ordre de la volonté, mais encore du mouvement local des espèces sur lequel un agent extérieur peut exercer de l'influence.

(2) Les sens en fournissent la matière, mais l'imagination s'empare de ces notions positives et en fait des associations toutes particulières qui peuvent mettre en mouvement les passions.

(3) C'est ce qu'on voit dans ceux qui sont possédés du démon. Leurs actes sont nécessités par l'esprit malin qui s'est emparé d'eux.

(4) Le péché ne peut être que matériel, mais il ne peut être formel, parce que sous ce dernier rapport il dépend exclusivement de la volonté.

tout ce que l'homme fait dans cette circonstance ne lui est pas imputable à péché. Si la raison n'est pas totalement enchaînée, elle peut d'après ce qu'elle conserve de liberté résister au péché, comme nous l'avons dit (quest. LXXVII, art. 7). Par conséquent, il est évident que le diable ne peut d'aucune manière contraindre nécessairement l'homme à pécher.

Il faut répondre au *premier* argument, que toute puissance supérieure à l'homme ne peut pas mouvoir sa volonté, mais qu'il n'y a que Dieu, comme nous l'avons vu (quest. IX, art. 6), qui puisse le faire.

Il faut répondre au *second*, que ce qui est perçu par les sens ou l'imagination ne meut pas nécessairement la volonté, si l'homme a l'usage de sa raison et que cette perception ne le prive pas absolument de l'usage de cette faculté.

Il faut répondre au *troisième*, que la concupiscence de la chair contre l'esprit, quand la raison lui résiste actuellement, n'est pas un péché, mais c'est un moyen d'éprouver la vertu. Et comme le diable n'a pas le pouvoir d'empêcher la raison de lui résister, il s'ensuit qu'il ne peut pas porter l'homme nécessairement au péché.

ARTICLE IV. — TOUS LES PÉCHÉS DES HOMMES PROVIENNENT-ILS DE LA TENTATION DU DÉMON (1)?

1. Il semble que tous les péchés des hommes proviennent de la tentation du démon. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que la multitude des démons est cause de tous leurs maux et de tous ceux des autres.

2. Quiconque pèche mortellement devient l'esclave du diable, d'après ces paroles de saint Jean (Joan. VIII, 34) : *Celui qui fait le péché est l'esclave du péché.* Or, il est dit (II. Pet. II, 19) *qu'on est esclave de celui par qui on a été vaincu.* Donc celui qui pèche est toujours vaincu par le démon.

3. Saint Grégoire dit (*Moral.* lib. IV, cap. 10) que le péché du diable est irréparable, parce qu'il est tombé sans que personne l'ait tenté. Si donc les hommes péchaient par leur libre arbitre sans être tentés, leur péché serait irrémissible, ce qui est évidemment faux. Donc tous les péchés des hommes sont l'effet de la tentation du démon.

Mais c'est le *contraire.* Car nous lisons (*Lib. de Eccles. dogm.* cap. 82) que toutes nos pensées mauvaises ne sont pas produites par le diable, mais qu'elles naissent quelquefois du mouvement de notre libre arbitre.

CONCLUSION. — Le démon est à la vérité l'occasion de tous les péchés, puisqu'il a porté le premier homme au mal, que la nature humaine a été par suite souillée tout entière et qu'elle a eu de l'inclination au péché; mais tous les péchés en particulier ne sont pas l'effet de ses tentations.

Il faut répondre que le diable est la cause directe et occasionnelle de tous nos péchés, puisqu'il a porté le premier homme à pécher et que par suite de cette faute la nature humaine a été tellement corrompue que nous avons tous du penchant au mal; comme si l'on disait que la cause de la combustion du bois est celui qui le coupe, parce qu'il résulte de là qu'il brûle facilement. Mais il n'est pas la cause directe de tous les péchés des hommes en ce sens qu'il leur persuade chacune des fautes qu'ils commettent. Origène le prouve (*Periarch.* lib. III, cap. 2) par cette considération; c'est que, quand même le diable n'existerait pas, les hommes auraient le désir des plaisirs de la table et de la chair, et ce désir pourrait être déréglé, s'il n'était réglé par la raison qui est soumise au libre arbitre.

Il faut répondre au *premier* argument, que la multitude des démons est

(1) L'Écriture indique que le démon n'est pas seul l'auteur de nos fautes (Jac. I) : *Unusquisque tentatur à concupiscentia sua abstractus et illectus.*

cause de tous nos maux selon leur première origine, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que non-seulement on devient l'esclave de celui par lequel on est vaincu, mais encore de celui auquel on se soumet volontairement. C'est ainsi que celui qui pèche de son propre mouvement devient l'esclave du diable (1).

Il faut répondre au *troisième*, que le péché du diable a été irrémissible, parce qu'il a péché sans être tenté par quelqu'un et sans avoir en lui quelque penchant au mal résultant d'une tentation antérieure; ce qu'on ne peut dire d'aucun péché de l'homme.

QUESTION LXXXI.

DE LA CAUSE DU PÉCHÉ PAR RAPPORT A L'HOMME.

Après avoir considéré la cause du péché par rapport à Dieu et par rapport au démon, nous devons maintenant la considérer par rapport à l'homme. Or, non-seulement l'homme est cause du péché en le suggérant extérieurement à un autre homme, comme le fait le démon, mais il a encore une manière spéciale de le produire dans ses semblables originellement. Nous devons donc parler d'abord du péché originel; et à ce sujet il y a trois considérations qui se présentent. Il faut examiner : 1° sa transmission; 2° son essence; 3° son sujet. — Touchant sa transmission il y a cinq questions à se faire : 1° Le premier péché de l'homme se transmet-il originellement à ses descendants? — 2° Tous les autres péchés du premier père ou des autres ancêtres se transmettent-ils originellement à leurs descendants? — 3° Le péché originel se transmet-il à tous ceux qui sont nés du sang d'Adam? — 4° Se transmettrait-il à ceux qui seraient miraculeusement formés d'une partie quelconque du corps humain? — 5° Si la femme eût péché sans que l'homme péchât, le péché originel se serait-il transmis?

ARTICLE I. — LE PREMIER PÉCHÉ DU PREMIER HOMME S'EST-IL TRANSMIS ORIGINELLEMENT A SES DESCENDANTS (2)?

1. Il semble que le premier péché du premier homme ne se transmette pas aux autres originellement. Car le prophète dit (Ezech. XVIII, 20): *Le fils ne portera pas l'iniquité du père.* Or, il la porterait s'il héritait de son péché. Donc personne ne reçoit par naissance un péché de l'un de ses pères.

2. L'accident ne se transmet pas par naissance, à moins que le sujet ne se transmette aussi, parce qu'un accident ne passe pas de lui-même d'un sujet dans un autre. Or, l'âme raisonnable, qui est le sujet du péché, ne se transmet pas originellement, comme nous l'avons prouvé (part. I, quest. CXVIII, art. 2). Donc il n'y a pas de faute qui puisse se transmettre par l'origine ou la naissance.

3. Tout ce qui est transmis par l'origine humaine est l'effet du sang. Or, le sang ne peut produire un péché, parce qu'il manque de la partie raisonnable de l'âme, qui seule peut être cause du péché. Donc il n'y a pas de péché qui puisse être transmis originellement.

4. Ce qu'il y a de plus parfait dans la nature a plus de puissance pour agir. Or, la chair parfaitement formée ne peut pas souiller l'âme qui lui est unie, autrement l'âme ne pourrait pas être purifiée de la faute originelle, tant qu'elle est unie à la chair. Donc le sperme peut-il encore moins souiller l'âme.

5. Aristote dit (*Eth.* lib. III, cap. 5) qu'on ne réprimande pas ceux qui sont

(1) Parce qu'il se soumet de lui-même à son empire.

(2) Cet article est une réfutation de l'erreur de Pélage, des albigeois et de tous ceux qui ont nié l'existence du péché originel. Voyez à cet égard le concile de Trente (sess. V, Decret. de peccat. orig.). Cette question est fondamentale, et comme le dit saint Augustin (lib. I, Cont. Jul. cap. 2) : *Hoc qui negat, ipsa christianæ fidei subvertere firmamenta conatur.*

vicieux par nature, mais seulement ceux qui le sont par lâcheté ou par négligence. Or, on appelle vicieux par nature ceux qui doivent leur vice à leur origine. Donc rien de ce qui existe par origine ou par naissance n'est blâmable et n'est un péché.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Rom.* v, 12) : *Par un seul homme la mort est entrée dans ce monde ;* ce qu'on ne peut entendre ni de l'imitation (1), ni de l'entraînement, parce qu'il est dit (*Sap.* II, 24) : *Par la jalousie du diable la mort est entrée dans l'univers.* Par conséquent il faut que le péché du premier homme soit entré dans le monde par l'origine ou la naissance.

CONCLUSION. — Comme la justice originelle, qui était un don de la grâce accordé par Dieu à toute la nature humaine dans le premier homme, aurait été transmise à tous ses descendants, simultanément avec sa nature, s'il eût persévéré dans son innocence ; de même le premier péché du premier homme ayant souillé la nature humaine tout entière, passe et se transmet simultanément avec sa nature à tous ses descendants par origine ou par naissance.

Il faut répondre que la foi catholique nous oblige à croire que le premier péché du premier homme passe originellement à ses descendants. C'est pourquoi on fait baptiser les enfants aussitôt qu'ils sont nés, afin de les purifier de la souillure de cette faute. L'hérésie de Pélage est contraire à ce dogme, comme on le voit dans saint Augustin (*Retract.* lib. I, cap. 9, *Lib. de peccat. merit. et remis.* cap. 9, et *Lib. cont. Jul.* lib. I, cap. 3, et lib. III, cap. 1, et *Lib. de dono perseverantiæ*, cap. 11 et 12). Or, pour savoir de quelle manière le péché du premier homme peut originellement passer à ses descendants, les divers auteurs ont suivi divers systèmes. Les uns, considérant que l'âme raisonnable est le sujet du péché, ont supposé que l'âme raisonnable se transmet elle-même avec le sang, de telle sorte que les âmes souillées paraissent ainsi sortir d'une âme souillée également (2). D'autres, rejetant cette explication comme erronée (3), se sont efforcés de montrer comment la faute du père se transmet à ses enfants, bien qu'il ne leur transmette pas son âme, et ils se sont appuyés sur ce que les défauts du corps se transmettent du père aux enfants. Ainsi un lépreux engendre un lépreux, un goutteux un goutteux, par suite de la corruption du sang, quoiqu'on ne donne pas à cette corruption les noms de lèpre ou de goutte (4). Le corps étant proportionné à l'âme et les défauts de l'âme influant sur le corps et réciproquement, ils disent que de la même manière le défaut moral de l'âme passe dans les enfants par la transmission du sang, quoique le sang ne soit pas actuellement le sujet de la faute. — Mais toutes ces explications sont insuffisantes, parce que tout en supposant que les défauts corporels passent des parents aux enfants par la génération et que par suite de la disposition mauvaise du corps il s'ensuive certains défauts de l'âme, comme on voit quelquefois des fous donner naissance à d'autres fous, cependant par là même qu'un défaut résulte de la naissance, il semble qu'il ne puisse pas être coupable, puisqu'il est de l'essence de la faute qu'elle soit volontaire. Par conséquent, en admettant que l'âme raisonnable se transmette, du moment où la souillure de l'âme

(1) C'était le sens que donnait à ces paroles Pélage.

(2) Cette explication avait d'abord souri à saint Augustin, mais il ne manqua pas d'y rencontrer des difficultés et il laissa la question indécise. Voyez à cet égard ce que nous avons dit du sentiment des Pères à ce sujet (t. II, p. 561, note).

(3) Bien qu'en ait dit le cardinal Noris, il serait difficile de soutenir actuellement ce sentiment sans être hérétique. Voyez à ce sujet Bellarmin (*De amiss. grat.* lib. IV, cap. 11) et le cardinal Noris (*Vindic.* cap. IV, § 5).

(4) Cette explication a été admise par Jansénius, Luther et Calvin. Elle est parfaitement réfutée par Leclerc de Beauberon qui indique toutes les conséquences funestes qui en découlent (*Vid. de Gratia*, sect. I, lib. II, § 1, et tom. X du *Cours complet* de M. l'abbé Migne).

de l'enfant n'existerait pas dans sa volonté, elle cesserait d'être une faute qui mérite châtiment, parce que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 5) : Personne ne fait de reproche à un aveugle-né, on a plutôt pour lui de la compassion. — C'est pourquoi il faut avoir recours à une autre explication, en disant que tous les hommes qui naissent d'Adam peuvent être considérés comme un seul homme, en ce sens qu'ils ont la même nature qui leur vient de leur premier père. C'est ainsi qu'on considère tous les hommes d'une même cité comme un seul corps, et la société entière qu'ils forment comme un seul homme. C'est ce qui fait dire à Porphyre que par la participation à l'espèce plusieurs hommes n'en font qu'un seul (*Introd. aux cat.* chap. II, § 34). Tous les hommes sont donc sortis d'Adam comme les membres d'un même corps. Or, ce qui rend volontaire l'acte d'un membre corporel, par exemple de la main, ce n'est pas la volonté de ce membre lui-même, mais c'est la volonté de l'âme qui est son premier moteur. Par conséquent l'homicide que la main commet ne lui serait pas imputé à péché, si on la considérait en elle-même comme séparée du corps, mais on le lui impute parce qu'elle est une partie de l'homme et qu'elle est mue par le principe premier qui détermine tous les actes humains. Ainsi le dérèglement qui existe dans celui qui naît d'Adam n'est pas volontaire par le fait de sa propre volonté, mais il l'est par la volonté du premier homme, qui meut par l'acte de la génération tous ceux qui naissent de lui, comme la volonté de l'âme meut tous les membres pour qu'ils agissent. C'est pour ce motif que le péché qui est ainsi passé du premier homme à ses descendants a reçu le nom de péché *originel*, comme on appelle péché *actuel* celui qui résulte de l'impulsion que l'âme donne aux membres du corps. Et comme le péché actuel que l'on commet au moyen de l'un de ces membres n'est pas le péché de ce membre, ou du moins qu'il ne lui est imputable qu'autant que ce membre est une partie de l'homme et que pour ce motif on l'appelle le *péché humain;* de même le péché originel n'est pas le péché de l'individu qui en est souillé, ou du moins il ne l'atteint que parce que cet individu tire sa nature du premier homme. C'est pour cette raison qu'il est appelé le *péché de nature*, suivant ces paroles de l'Apôtre (*Eph.* II, 3) : *Nous étions par nature des enfants de colère* (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que le fils ne doit pas porter le péché du père, parce qu'on n'est puni pour le péché du père qu'autant qu'on participe à sa faute. Et c'est là précisément notre thèse; car la faute originelle passe du père aux enfants par l'origine, comme le péché actuel par l'imitation.

Il faut répondre au *second*, que quoique l'âme ne se transmette pas, parce que l'acte de la génération ne peut produire une âme raisonnable, néanmoins il est une disposition à la production de l'âme elle-même ; par conséquent la nature humaine passe du père aux enfants par la vertu du sang, et avec la nature la souillure qu'elle a contractée se communique simultanément. Car l'enfant qui naît participe à la faute de son premier père, par là même que c'est sa nature qui lui est transmise par voie de génération.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique la faute n'existe pas actuellement dans le sang, elle y est néanmoins par la vertu de la nature humaine que la faute originelle accompagne.

(1) Cette explication de saint Thomas parait la plus convenable pour répondre aux objections des déistes, des sociniens et de tous ceux qui attaquent ce dogme. Bellarmin la développe parfaitement (*De amiss. grat. et statu peccati*, lib. IV, cap. 12), et elle est adoptée par le plus grand nombre des théologiens.

Il faut répondre au *quatrième*, que le sang est le principe de la génération, qui est l'acte propre à la nature et qui sert à sa propagation. C'est pourquoi l'âme est plutôt souillée par le sang que par la chair déjà formée, et qui est affectée à la constitution d'un individu.

Il faut répondre au *cinquième*, que ce qui résulte de l'origine n'est pas blâmable, si on considère en lui-même celui qui naît, mais si on le considère dans ses rapports avec son principe, il en peut être autrement. C'est ainsi que l'enfant qui vient au monde souffre du déshonneur que le crime d'un de ses ancêtres a imprimé à sa race.

ARTICLE II. — LES AUTRES PÉCHÉS DU PREMIER HOMME OU DES PARENTS LES PLUS PROCHES PASSENT-ILS A LEURS DESCENDANTS (1)?

1. Il semble que les autres péchés du premier homme ou des parents les plus proches passent à leurs descendants. Car on ne doit jamais punir que les fautes. Or, il y a des enfants que Dieu a punis pour les fautes de leurs proches parents, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Ex.* xx, 5) : *Je suis le Dieu jaloux, qui venge l'iniquité des pères sur leurs enfants, jusqu'à la troisième et la quatrième génération.* Selon la justice humaine, quand il s'agit d'un crime de lèse-majesté, les enfants sont déshérités pour la faute de leurs parents. Donc les péchés des parents les plus proches passent à leurs descendants.

2. Il est plus facile de faire passer dans un autre ce qu'on possède de soi que ce qu'on tient d'un autre; ainsi le feu peut échauffer plus que l'eau chaude. Or, l'homme communique à ses descendants le péché originel qui lui vient d'Adam. Donc à plus forte raison leur communique-t-il le péché qu'il a fait lui-même.

3. Nous recevons de notre premier père le péché originel, parce que nous avons été en lui comme dans le principe de notre nature qu'il a corrompue. Or, nous avons été de même dans nos proches parents, comme dans les principes de notre nature, qui toute corrompue qu'elle est peut encore l'être davantage par le péché, suivant ces paroles de l'Ecriture (*Apoc. ult.* II) : *Que celui qui est souillé, se souille encore plus.* Donc les enfants reçoivent originellement les fautes de leurs parents les plus proches, comme le péché de leur premier père.

Mais c'est le *contraire*. Le bien est plus communicatif de lui-même que le mal. Or, les mérites des parents les plus proches ne passent pas dans leurs descendants. Donc les fautes y passent encore moins.

CONCLUSION. — Comme il n'y a que le premier péché du premier homme qui ait souillé la nature humaine et qu'on l'appelle pour ce motif le péché de nature et d'origine, tandis que les autres fautes d'Adam n'ont atteint que sa personne, comme tous les péchés des autres hommes, ce qui les a fait appeler des fautes personnelles, on dit à juste titre qu'il n'y a que le premier péché du premier homme qui se soit transmis à ses descendants.

Il faut répondre que saint Augustin s'est fait cette question (*Ench.* cap. 46 et 47), mais qu'il l'a laissée sans la résoudre (2). Mais si l'on y réfléchit attentivement, on verra qu'il est impossible que les péchés des parents les plus proches ou que les fautes du premier homme, à l'exception de la première, se transmettent originellement. La raison en est que l'homme engen-

(1) Jansénius ayant admis, comme nous l'avons fait observer, la transmission physique du péché originel, fut amené à en conclure que les péchés des parents se transmettent aux enfants de la même manière que le péché originel. C'était aussi le sentiment de Baïus dont la proposition suivante a été condamnée : *Omne scelus est ejus conditionis ut suum auctorem et omnes posteros eo modo inficere possit quo infecit prima transgressio.* Cette proposition est la cinquante-deuxième de celles qui ont été condamnées.

(2) *Temerè non audeo affirmare;* ce sont les expressions de ce grand docteur.

dre quelqu'un qui est le même que lui dans l'espèce, mais non individuellement. C'est pourquoi ce qui appartient directement à l'individu, comme les actes personnels et les choses qui s'y rapportent, ne passe pas des pères aux enfants. Car un grammairien ne transmet pas à son fils la science de la grammaire qu'il a acquise par ses propres études. Mais ce qui appartient à la nature de l'espèce passe des pères aux enfants, si la nature n'est pas défectueuse. Ainsi celui qui a des yeux engendre quelqu'un qui a le même avantage, si la nature ne fait pas défaut. Et même quand la nature est forte, il y a des accidents individuels appartenant à la disposition de la nature, qui se transmettent aux enfants. Telles sont, par exemple, l'agilité du corps, la bonté du caractère et d'autres qualités semblables. Mais les parents ne transmettent d'aucune manière ce qui leur est purement personnel, comme nous l'avons dit (*hic sup.*). Or, comme il y a des choses qui appartiennent à la personne considérée en elle-même, et d'autres qui sont l'effet de la grâce ; de même une chose peut appartenir à la nature considérée en elle-même, c'est-à-dire comme étant l'effet de ses principes, et une autre peut lui appartenir comme étant le résultat de la grâce. C'est ainsi que la justice originelle, comme nous l'avons vu (part. I, quest. c, art. 1), était un don gratuit que Dieu avait fait à la nature humaine tout entière dans notre premier père. Car, comme cette justice originelle serait passée dans tous ses descendants simultanément avec sa nature, de même le dérèglement contraire a dû se transmettre. Quant aux autres péchés actuels, soit d'Adam, soit des autres hommes, ils ne corrompent pas la nature dans ce qui lui appartient, ils n'atteignent que ce qui est de la personne, en corrompant les penchants individuels de chacun, et c'est pour cela qu'ils ne sont pas transmissibles.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Augustin (*Epist.* LXV, *ad Avit.*), les enfants ne sont jamais punis spirituellement pour leurs parents, à moins qu'ils ne participent à leur faute, soit par l'origine, soit par l'imitation, parce que toutes les âmes viennent de Dieu immédiatement, selon l'expression du prophète (Ez. XVIII). Mais quelquefois, d'après le jugement de Dieu ou des hommes, les enfants sont punis corporellement pour leurs parents, parce que le fils sous le rapport du corps est une partie du père.

Il faut répondre au *second*, qu'on peut plus facilement transmettre ce qu'on possède de soi, quand ce qu'on possède est une chose transmissible. Mais les péchés actuels des parents les plus proches ne sont pas transmissibles, parce qu'ils sont purement personnels, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que le premier péché a corrompu la nature humaine d'une corruption qui se rapporte à la nature ; tandis que les autres péchés ne la corrompent que d'une corruption qui se rapporte à la personne.

ARTICLE III. — LE PÉCHÉ DE NOTRE PREMIER PÈRE EST-IL PASSÉ ORIGINAIREMENT DANS TOUS LES HOMMES (1)?

1. Il semble que le péché d'Adam ne passe pas originairement dans tous les hommes. Car la mort est une peine qui est la conséquence du péché originel. Or, tous ceux qui sont nés d'Adam ne mourront pas. Car ceux qui

(1) Calvin a soutenu que les enfants des fidèles ne naissaient pas avec le péché originel (Instit. lib. IV, cap. 16, sect. 24 et seq.). Le concile de Trente a ainsi condamné cette erreur (sess. V, can. 4) : *Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiamsi fuerint à baptizatis parentibus orti, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod generationis lavacro necesse sit expiari ad vitam æternam consequendam... anathema sit.*

seront vivants à l'arrivée de Notre-Seigneur ne mourront jamais, comme on le voit par ces paroles de l'Apôtre (I. *Thes.* IV, 15) : *Nous qui vivons et qui sommes réservés pour son avénement, nous ne préviendrons point ceux qui sont déjà dans le sommeil.* Donc ils ne contracteront pas la souillure originelle.

2. On ne donne pas à un autre ce qu'on n'a pas. Or, celui qui est baptisé n'a pas le péché originel. Donc il ne le transmet pas à ses descendants.

3. Le don du Christ est plus grand que le péché d'Adam, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* V). Or, le don du Christ ne passe pas dans tous les hommes. Donc le péché d'Adam n'y passe pas non plus.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Rom.* V, 12): *La mort est passée dans tous les hommes par celui en qui tous ont péché.*

CONCLUSION. — On doit croire fermement que tous les hommes, à l'exception seule du Christ, procédant originairement d'Adam, ont contracté le péché originel (parce qu'il n'est pas douteux qu'ils n'aient eu tous besoin de la rédemption du Christ), et qu'ils l'ont eu tous, du moins en puissance (1), s'ils ne l'ont pas eu tous en acte (cette exception se rapporte à la B. Vierge).

Il faut répondre que d'après la foi catholique on doit croire fermement que tous les hommes nés d'Adam, à l'exception seule du Christ, ont contracté la tache originelle; autrement ils n'auraient pas tous besoin de la rédemption qui s'est faite par le Christ, ce qui est une erreur. On peut en donner une raison, c'est que, comme nous l'avons dit (art. 1), le péché du premier homme est passé originairement dans ses descendants, comme le péché actuel est répandu sur tous les membres du corps par la volonté de l'âme qui les met en mouvement. Or, il est évident que le péché actuel peut être étendu à tous les membres qui sont de nature à être mus par la volonté; par conséquent la faute originelle passe dans tous ceux qui sont mus par Adam au moyen de la génération.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il est plus probable et plus convenable d'admettre que tous ceux qui se trouveront à l'arrivée de Notre-Seigneur mourront, et qu'ils ressusciteront peu après, comme nous le dirons (2). — Toutefois, si l'on admet avec d'autres auteurs qu'ils ne mourront jamais, comme saint Jérôme le rapporte dans une de ses épîtres (*Epist. ad Min.*), en exposant différentes opinions sur la résurrection de la chair, il faut répondre que quoique ces hommes ne meurent pas, ils n'en ont pas moins été condamnés à mourir, seulement Dieu leur a fait la remise de leur peine, comme il peut remettre aux pécheurs actuels la punition due à leurs fautes.

Il faut répondre au *second,* que le péché originel est détruit par le baptême, quant à la tache, en ce sens que l'âme recouvre spirituellement la grâce, mais il subsiste néanmoins en acte quant au foyer qui consiste dans le déréglement des parties inférieures de l'âme et du corps lui-même. Et comme l'homme engendre par le corps et non par l'esprit, il s'ensuit que ceux qui sont baptisés transmettent le péché originel. Car les parents n'engendrent pas, comme ayant été régénérés par le baptême, mais ils engendrent, comme conservant quelque chose du premier péché du premier homme.

(1) Tous les théologiens admettent que la sainte Vierge a pu contracter le péché originel et que Dieu a pu l'en exempter. La controverse qui s'est élevée a donc pour objet le fait et non sa possibilité. Pour saisir le sentiment de saint Thomas à ce sujet (Voyez 3e part. quest. XXVII).

(2) Saint Thomas se proposait de traiter cette question dans la dernière partie de la *Somme* qui est restée inachevée (*Vid. supplem.*, quest. LXXVIII, art. 2).

Il faut répondre au *troisième*, que comme le péché d'Adam se transmet à tous ceux qui naissent de lui corporellement, de même la grâce du Christ passe dans tous ceux qui naissent de lui spirituellement par la foi et le baptême; et cette grâce n'a pas seulement pour effet d'effacer la faute du premier homme, mais elle sert encore à effacer tous les péchés actuels et à introduire dans la gloire celui qui la reçoit.

ARTICLE IV. — SI UN HOMME ÉTAIT FORMÉ MIRACULEUSEMENT DE CHAIR HUMAINE CONTRACTERAIT-IL LE PÉCHÉ ORIGINEL?

1. Il semble que si l'on formait quelqu'un miraculeusement de chair humaine, il contracterait le péché originel. Car la glose dit (*Ord. aug. in Gen.* III) que la postérité d'Adam a été corrompue tout entière dans sa chair, parce qu'elle n'a pas été séparée de lui dans le lieu de vie avant sa chute, mais dans le lieu d'exil après qu'il a été tombé. Or, si un homme était formé comme on le suppose, sa chair serait séparée dans le lieu d'exil, et par conséquent il contracterait le péché originel.

2. Le péché originel est produit en nous, parce que l'âme est souillée par la chair. Or, la chair tout entière de l'homme a été souillée; par conséquent, de quelque manière que l'homme soit formé de chair humaine, son âme sera toujours infectée par la souillure du péché originel.

3. Le péché originel a passé du premier homme dans tous les autres, parce qu'ils ont tous été dans son auteur. Or, ceux qui seraient formés de chair humaine auraient été dans Adam. Donc ils contracteraient le péché originel.

Mais c'est le *contraire*. Car ils n'auraient pas été dans Adam selon la puissance génératrice qui seule est cause de la transmission du péché originel (1), comme l'observe saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. X, cap. 19 et 20).

CONCLUSION. — Puisque c'est par la génération que le péché du premier homme passe dans ses descendants, il ne pourrait se faire que celui qui serait miraculeusement formé de chair humaine contractât ce même péché.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 3), le péché originel est passé du premier homme dans ses descendants, parce qu'il les meut tous au moyen de la génération, comme les membres du corps sont mus par l'âme qui les porte au péché actuel. Or, il n'y a génération que par la vertu active qui réside dans le générateur lui-même. Ainsi le péché originel n'atteint que ceux qui descendent d'Adam par la puissance génératrice qui découle originairement d'Adam lui-même, et c'est ce qu'on appelle descendre de lui par le sang. Car la reproduction par le sang n'est rien autre chose que la force active qui réside dans le générateur. Mais si un individu était formé de chair humaine par la puissance divine, il est évident que cette force active ne viendrait pas d'Adam; par conséquent il ne contracterait pas le péché originel; comme l'acte de la main ne serait pas un péché humain si la main était mue, non par la volonté de l'homme, mais par un moteur extrinsèque (2).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Adam n'a été exilé qu'après son péché. Ce n'est donc pas à cause de l'exil, mais à cause de son péché

(1) La doctrine de saint Thomas sur ce point se trouve parfaitement d'accord avec ces paroles du concile de Trente (sess. VI, can. 3) : *Reverà homines, nisi ex semine Adæ propagati nascerentur, non nascerentur injusti : cum ea propagatione per ipsum, dum concipiuntur, propriam injustitiam contrahant.*

(2) Il résulte du système de Jansénius la conclusion opposée qu'il a lui-même déduite (*De statu naturæ lapsæ*, lib. I, cap. 20), ce qui paraît contraire à ces paroles du concile de Trente (sess. VI, can. 3) : *Nisi homines ex semine Adæ propagati nascerentur, non nascerentur injusti.*

que la faute originelle s'est transmise à tous ceux qui descendent de lui par la vertu active de la génération.

Il faut répondre au *second*, que la chair ne souille l'âme qu'autant qu'elle est le principe actif de la génération, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que celui qui serait formé de chair humaine aurait été dans Adam selon la substance du corps, mais non selon la vertu génératrice, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). C'est pourquoi il ne contracterait pas le péché originel.

ARTICLE V. — SI ADAM N'EUT PAS PÉCHÉ, MAIS QU'ÈVE FUT TOMBÉE, LEURS ENFANTS AURAIENT-ILS CONTRACTÉ LE PÉCHÉ ORIGINEL (1)?

1. Il semble que si Adam n'eût pas péché, mais qu'Eve eût succombé, les enfants auraient contracté le péché originel. Car le péché originel nous a été transmis par nos ancêtres, parce que nous avons existé en eux, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* v, 12) : *en qui tous ont péché.* Or, comme l'homme préexiste dans son père, de même il préexiste dans sa mère. Donc par la faute de la mère l'homme contracterait le péché originel, comme il l'a contracté par la faute du père.

2. Si Eve eût péché sans qu'Adam fût tombé, les enfants naîtraient passibles et mortels. Car la mère donne la matière dans la génération, comme l'observe Aristote (*De gener. anim.* lib. II, cap. 1 et 4). Or, la mort et toute espèce de passibilité proviennent nécessairement de la matière. Et puisque la passibilité et la nécessité de mourir sont un châtiment du péché originel, il s'ensuit que si Eve eût péché, mais qu'Adam ne fût pas tombé, les enfants auraient contracté la tache originelle.

3. Saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. III, cap. 2) que l'Esprit-Saint est venu dans la Vierge (de laquelle le Christ devait naître sans le péché originel) pour la purifier. Or, cette purification n'aurait pas été nécessaire, si la souillure du péché originel ne se contractait pas d'après la mère. Donc la souillure originelle vient de la mère, et par conséquent si Eve eût péché ses enfants auraient contracté la tache originelle, quand même Adam serait lui-même resté pur.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Rom.* v, 12) : *Par un seul homme le péché est entré dans ce monde.* Il aurait dû dire plutôt qu'il y est entré par deux, puisqu'ils ont péché tous les deux ; ou bien il aurait fallu dire qu'il est entré par la femme qui a péché la première, si c'était la femme qui transmit la tache originelle à ses descendants. Donc le péché originel ne passe pas de la mère, mais du père aux enfants (2).

CONCLUSION. — Puisque le péché originel vient du père qui est le principe actif de la génération, et non de la mère qui, d'après les philosophes, n'en fournit que la matière, il s'ensuit que si Eve eût péché, mais qu'Adam n'eût pas succombé, le péché originel ne serait pas passé dans leurs descendants ; ce serait le contraire si l'on suppose qu'Adam soit tombé, mais qu'Eve soit restée fidèle.

Il faut répondre que la solution de cette question dépend de ce que nous avons dit précédemment (art. 1, 3 et 4). Car nous avons vu (art. 1) que le péché originel est transmis par notre premier père, parce qu'il est le moteur de la génération des enfants. D'où nous avons conclu (art. 4), que si

(1) On peut citer à l'appui du sentiment que saint Thomas embrasse sur cette question les paroles du concile de Trente (sess. V, can. 2) qui rapportent à la prévarication d'Adam la cause du péché originel.

(2) D'après le système de Jansénius, le péché originel viendrait plus de la mère que du père. Voyez à cet égard Leclerc de Beauberon, dans le cours de M. l'abbé Migne, tom. X, p. 750.

quelqu'un était matériellement formé de chair humaine, il ne contracterait pas ce péché. Or, il est évident d'après la doctrine des philosophes (*De gener. anim.* lib. II, cap. 5) que le principe actif dans la génération vient du père, tandis que la mère en fournit la matière. Par conséquent le péché originel ne se contracte pas par la mère, mais par le père. D'après cela si Eve eût péché et qu'Adam fût resté fidèle, les enfants ne contracteraient pas la tache originelle, mais ce serait le contraire si c'était Adam, mais non Eve, qui fût tombé.

Il faut répondre au *premier* argument, que le fils préexiste dans le père, comme dans son principe actif, mais qu'il préexiste dans la mère comme dans son principe matériel et passif. Il n'y a donc pas de parité.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a des auteurs qui disent que si Eve eût péché et qu'Adam fût resté fidèle, les enfants seraient exempts de la faute, mais qu'ils seraient néanmoins soumis à la nécessité de la mort et aux autres souffrances passibles qui sont les conséquences obligées de la matière que la mère fournit, et qu'ils endureraient toutes ces choses à titre de châtiment, comme des défauts naturels. Mais ce système ne paraît pas admissible. Car l'immortalité et l'impassibilité dans l'état primitif de l'homme ne résultaient pas de la condition de la matière, comme nous l'avons vu (part. I, quest. XCVII, art. 1 et 2), mais elles étaient l'effet de la justice originelle, par laquelle le corps était soumis à l'âme, tant que l'âme serait elle-même soumise à Dieu. Or, le péché originel est la privation de cette justice originelle. Si donc Adam étant resté fidèle le péché originel ne s'était pas transmis à ses descendants à cause du péché d'Eve, il est évident que leurs enfants n'auraient pas été privés de la justice originelle, et que par conséquent ils n'auraient été ni passibles, ni mortels.

Il faut répondre au *troisième*, que cette purification de la sainte Vierge n'avait pas pour objet d'enlever en elle la transmission du péché originel, mais elle était requise parce qu'il fallait que la Mère de Dieu brillât de la plus grande pureté (1). Car un lieu ne peut être digne d'être le sanctuaire de Dieu qu'autant qu'il est pur, suivant cette parole du Psalmiste (*Ps.* XCII, 5) : *La sainteté, Seigneur, est l'ornement qui convient à votre maison.*

QUESTION LXXXII.

DU PÉCHÉ ORIGINEL CONSIDÉRÉ QUANT A SON ESSENCE.

Nous avons à nous occuper du péché originel, quant à son essence. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° Le péché originel est-il une habitude ? — 2° N'y en a-t-il qu'un dans la même personne ? — 3° Est-ce la concupiscence ? — 4° Existe-t-il également dans tous les hommes ?

ARTICLE I. — LE PÉCHÉ ORIGINEL EST-IL UNE HABITUDE (2) ?

1. Il semble que le péché originel ne soit pas une habitude. Car le péché

(1) On est étonné d'après ces paroles que parmi les thomistes il se soit trouvé des adversaires si prononcés de la croyance à l'immaculée conception de la sainte Vierge.

(2) Sur l'essence du péché originel il y a eu des opinions très-diverses. Un luthérien, Mathias, a avancé que le péché originel était la substance de l'âme ; ce qui menait à faire Dieu l'auteur du péché puisqu'il est l'auteur de nos âmes ; d'après Calvin et Jansénius le péché originel a souillé la nature au point qu'il l'a rendue absolument mauvaise, de telle sorte qu'elle ne peut rien faire de bien. Ces sentiments sont contraires à la doctrine catholique. Parmi les docteurs orthodoxes il y a aussi controverse sur ce point. Albert de Pighi et Catharin ont avancé que le péché originel est le péché actuel d'Adam ; mais cette opinion particulière a eu peu de partisans, et elle parait opposée aux paroles du concile de Trente (sess. V, can. 5). Pierre Lombard, Richard

originel est la privation de la justice originelle, comme le dit saint Anselme (*Lib. de concept. Virgin.* cap. 2, 3 et 26). Or, la privation étant opposée à l'habitude, il s'ensuit que le péché originel n'est pas une habitude.

2. Le péché actuel est plus coupable que le péché originel, parce qu'il est plus volontaire. Or, l'habitude du péché actuel n'est pas une faute, autrement il s'ensuivrait que l'homme qui dort en état de péché ferait une faute. Donc aucune habitude originelle n'est coupable.

3. A l'égard du mal l'acte précède toujours l'habitude. Car aucune habitude mauvaise n'est infuse, mais acquise. Or, il n'y a pas d'acte qui précède le péché originel. Donc le péché originel n'est pas une habitude.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De peccat. merit. remiss.* lib. I, cap. 39) que le péché originel porte les enfants à la concupiscence, quoiqu'ils n'aient pas actuellement de convoitise. Or, une inclination suppose une habitude. Donc le péché originel est une habitude.

CONCLUSION. — Le péché originel est une habitude, non comme la science, mais comme une disposition déréglée de la nature, et comme une langueur résultant de la privation de la justice originelle.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. L, art. 1), il y a deux sortes d'habitude. L'une qui porte la puissance à agir; c'est ainsi que les sciences et les vertus portent le nom d'habitudes. Le péché originel n'est pas une habitude semblable. L'autre est la disposition d'une nature composée de plusieurs éléments, d'après laquelle un sujet se trouve en bon ou en mauvais rapport avec quelque chose. C'est ce qui arrive surtout quand cette disposition est en quelque sorte transformée dans la nature elle-même, comme on le voit évidemment à l'égard de la maladie et de la santé. Le péché originel est une habitude de cette sorte. Car il est une disposition déréglée qui provient de la rupture de cette harmonie dans laquelle consistait l'essence de la justice originelle; comme une maladie corporelle est une disposition déréglée du corps qui détruit l'équilibre qui constitue l'essence même de la santé. C'est pour cela qu'on appelle le péché originel une langueur de la nature.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme une maladie corporelle implique une certaine privation, dans le sens qu'elle détruit l'égalité de la santé et qu'elle a aussi quelque chose de positif, parce qu'elle suppose un déréglement dans la disposition des humeurs; de même le péché originel comprend la privation de la justice originelle et avec elle la disposition déréglée des parties de l'âme. Ce n'est donc pas une pure privation, mais une habitude altérée et corrompue (1).

Il faut répondre au *second*, que le péché actuel est un déréglement de l'action, tandis que le péché originel étant le péché de la nature, est une disposition déréglée de la nature elle-même, qui est coupable en raison de ce qu'elle vient du premier homme, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1). Cette disposition déréglée de la nature est une habitude, tandis qu'il n'en est pas de même de la disposition déréglée d'une action. C'est pourquoi le péché originel peut être une habitude, sans qu'il en soit de même du péché actuel.

de Saint-Victor et plusieurs des théologiens qui ont vécu avant saint Thomas ont fait consister le péché originel dans une qualité morbide qui serait passée d'Adam à ses descendants. Le sentiment de saint Thomas est le plus universellement suivi.

(1) L'Apôtre paraît indiquer lui-même que le péché originel est une habitude (*Rom.* VII) : *Jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum.* Voyez à ce sujet le concile de Trente (sess. V).

Il faut répondre au *troisième*, que cette objection repose sur l'habitude qui porte la puissance à l'acte; mais le péché originel n'est pas une habitude de cette nature, quoiqu'il produise, non pas directement, mais indirectement, une inclination au mal, parce qu'il détruit la justice originelle qui réprimait les mouvements déréglés, comme une maladie corporelle porte indirectement le corps à des mouvements semblables. On ne doit pas dire non plus que le péché originel est une habitude infuse ou acquise par un autre acte que celui de notre premier père, mais c'est une habitude innée en nous par le vice de notre origine.

ARTICLE II. — Y A-T-IL DANS UN MÊME HOMME PLUSIEURS PÉCHÉS ORIGINELS (1)?

1. Il semble qu'il y ait dans un seul homme beaucoup de péchés originels. Car le Psalmiste dit (*Ps.* L, 7) : *Voilà que j'ai été conçu dans les iniquités et que ma mère m'a conçu dans les péchés.* Or, le péché dans lequel l'homme est conçu est un péché originel. Donc il y en a plusieurs dans un même homme.

2. Une seule et même habitude ne porte pas à des choses contraires; car l'habitude agit à la façon de la nature qui tend à un seul but. Or, le péché originel produit dans le même homme un penchant à des péchés contraires. Donc il n'est pas une habitude unique, mais il en implique plusieurs.

3. Le péché originel souille toutes les parties de l'âme. Or, les différentes parties de l'âme sont des sujets divers du péché, comme nous l'avons prouvé (quest. LXXIV). Donc puisqu'un seul péché ne peut pas exister dans divers sujets, il semble que le péché originel ne soit pas un, mais multiple.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Joan. I, 29) : *Voici l'agneau de Dieu, voici celui qui efface le péché du monde.* On emploie ici le singulier, parce que le péché du monde, qui est le péché originel, est unique, comme l'observe la glose (*Ordin.*).

CONCLUSION. — Le péché originel est un spécifiquement et proportionnellement dans tous les hommes, mais il est différent numériquement dans des individus différents, et il est un numériquement dans le même homme.

Il faut répondre que dans un homme il n'y a qu'un seul péché originel. On peut en donner deux raisons. La première se tire de la cause de ce péché. Car nous avons dit (quest. préc. art. 2) qu'il n'y a que le premier péché du premier homme qui passe à ses descendants; par conséquent le péché originel est un numériquement dans un seul homme, et il est un proportionnellement dans tous les hommes, c'est-à-dire relativement à leur premier principe. — La seconde raison peut se déduire de l'essence même de ce péché. Car dans toute disposition déréglée l'unité d'espèce se considère par rapport à la cause, tandis que l'unité numérique se prend du sujet (2), comme on le voit évidemment dans les souffrances corporelles. En effet, les maladies de différente espèce sont celles qui proviennent de causes diverses; par exemple, d'un excès de chaud ou de froid, d'une lésion du poumon ou du foie, mais dans le même homme il n'y a numériquement qu'une seule maladie de la même espèce. Or, la cause de la corruption qu'on désigne sous le nom de péché originel étant unique, puisqu'elle n'est que la privation de la justice originelle par laquelle la soumission de l'âme humaine à Dieu a

(1) Le concile de Trente s'exprime ainsi (sess. V) : *Adæ peccatum origine unum est, et propagatione, non imitatione transfusum omnibus, id est, unicuique proprium.* Ce qui est parfaitement conforme à la doctrine de notre grand docteur. Albert de Pighi et Catharin ont supposé à tort que le péché originel n'était pas quelque chose d'intrinsèquement inhérent à l'âme.

(2) Ainsi quand la cause est une l'espèce l'est aussi, et quand les sujets sont différents, il y a multiplicité sous le rapport du nombre.

été détruite, il s'ensuit que ce péché est un spécifiquement et qu'il doit être un numériquement dans un seul et même individu. — Dans des individus divers il est un d'espèce et de proportion, mais il diffère numériquement (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on a mis le mot *péché* au pluriel conformément à la coutume des saintes Ecritures qui emploient fréquemment le pluriel pour le singulier, comme dans cet endroit de saint Matthieu (II, 20): *Ils sont morts, ceux qui cherchaient l'âme de l'enfant;* ou qu'on s'est ainsi exprimé parce que tous les péchés actuels préexistent virtuellement dans le péché originel comme dans leur principe (2), ce qui le rend virtuellement multiple; ou parce que dans le péché du premier homme qui s'est transmis par l'origine il y a eu plusieurs difformités morales: l'orgueil, la désobéissance, la gourmandise et d'autres vices semblables; ou enfin parce que plusieurs parties de l'âme ont été souillées par cette faute.

Il faut répondre au *second,* qu'une seule habitude ne porte pas par elle-même et directement, c'est-à-dire par sa propre forme, à des actes contraires, mais elle y porte indirectement et par accident, c'est-à-dire en écartant ce qui fait obstacle. Ainsi comme les éléments d'un corps mixte se portent vers des lieux contraires une fois que leur harmonie est détruite, de même les puissances diverses de l'âme se sont portées vers des objets différents quand l'harmonie établie par la justice originelle n'a plus existé.

Il faut répondre au *troisième*, que le péché originel souille les différentes parties de l'âme, selon qu'elles appartiennent à un même tout; comme la justice originelle les embrassait toutes au même titre. C'est pourquoi il n'y a qu'un seul péché originel, comme il n'y a dans un seul homme qu'une seule fièvre, quoique les différentes parties du corps soient souffrantes.

ARTICLE III. — LE PÉCHÉ ORIGINEL EST-IL LA CONCUPISCENCE?

1. Il semble que le péché originel ne soit pas la concupiscence. Car tout péché est contre nature, comme le dit saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. II, cap. 4 et 30). Or, la concupiscence est conforme à la nature; car elle est l'acte propre de l'appétit concupiscible qui est une puissance naturelle. Donc la concupiscence n'est pas le péché originel.

2. Par le péché originel, les *passions des péchés*, selon l'expression de l'Apôtre, sont entrées en nous (*Rom.* VII). Or, il y a beaucoup d'autres passions que la concupiscence, comme nous l'avons vu (quest. XXIII, art. 4). Donc le péché originel n'est pas plus la concupiscence qu'une autre passion.

3. Toutes les parties de l'âme sont déréglées par le péché originel, ainsi que nous l'avons dit (art. préc. ad 1). Or, entre toutes les parties de l'âme l'intellect tient le premier rang, comme l'observe Aristote (*Eth.* lib. X, cap. 7). Donc le péché originel est l'ignorance plutôt que la concupiscence.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Retract.* lib. I, cap. 15): La concupiscence est la peine de la faute originelle.

CONCLUSION. — Puisque le péché originel est opposé à la justice originelle, il n'est rien autre chose formellement que la privation de cette justice par laquelle la volonté était soumise à Dieu; mais matériellement il est cet attrait déréglé qu'ont les autres puissances de l'âme pour le bien qui change, attrait qu'on peut désigner d'une manière générale par le mot de *concupiscence.*

Il faut répondre que chaque chose tire son espèce de sa forme. Or, nous

(1) Le péché originel est multiplié numériquement parce qu'il se trouve dans autant de sujets qu'il y a d'hommes, mais il est un dans son espèce, parce qu'il n'a qu'une seule cause.

(2) Voyez à cet égard la belle lettre du pape saint Léon à Nicétas, évêque d'Aquilée (*Epist.* LXXXIV).

avons dit (art. préc.) que l'espèce du péché originel vient de sa cause. Par conséquent il faut que ce qu'il y a de formel dans le péché originel vienne de la cause de ce péché ; et comme les contraires sont produits par des causes opposées, il s'ensuit que l'on doit considérer la cause du péché originel d'après la cause de la justice originelle qui lui est opposée. Or, l'ordre établi par la justice originelle consistait tout entier en ce que la volonté de l'homme était soumise à Dieu, et comme cette soumission reposait premièrement et principalement sur la volonté qui doit porter toutes les autres puissances de l'âme vers leur fin, ainsi que nous l'avons dit (quest. IX, art. 1), il est arrivé que du moment où la volonté s'est détournée de Dieu, il en est résulté un désordre profond dans toutes les autres parties de l'âme. Ainsi donc la privation de la justice originelle, par laquelle la volonté était soumise à Dieu, est ce qu'il y a de formel dans le péché originel, tandis que tout le déréglement des autres puissances de l'âme est ce qu'il y a en lui de matériel. Mais ce déréglement consiste surtout en ce que les puissances de l'âme se portent d'une manière désordonnée vers le bien qui change, et ce déréglement peut être désigné par le nom général de *concupiscence*. Par conséquent le péché originel est matériellement la concupiscence, mais il est formellement la privation de la justice originelle (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'appétit concupiscible étant naturellement régi dans l'homme par la raison, la concupiscence ne lui est naturelle qu'autant qu'elle est conforme à la raison elle-même. Mais quand elle dépasse les limites de la raison, elle est alors contraire à la nature de l'homme, et c'est cette concupiscence qui est l'effet du péché originel (2).

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (quest. XXV, art. 1), les passions de l'irascible se ramènent aux passions du concupiscible, parce que celles-ci sont les plus importantes. Et parmi ces dernières la concupiscence est celle qui agit avec le plus de force et qui se fait le mieux sentir, ainsi que nous l'avons observé (quest. XXV, art. 2 ad 1). C'est pour ce motif qu'on attribue le péché à la concupiscence, comme à la passion principale qui renferme en elle d'une certaine manière toutes les autres.

Il faut répondre au *troisième*, que comme l'intelligence et la raison tiennent le premier rang entre tous les biens, de même la partie inférieure de l'âme qui obscurcit et entraîne la raison occupe la première place entre tous les maux, ainsi que nous l'avons dit (quest. LXXX, art. 2). C'est pour ce motif qu'on dit que le péché originel est la concupiscence plutôt que l'ignorance, quoique l'ignorance soit comprise parmi les défauts matériels qui sont la suite du péché originel.

ARTICLE IV. — LE PÉCHÉ ORIGINEL EXISTE-T-IL ÉGALEMENT DANS TOUS LES HOMMES?

1. Il semble que le péché originel n'existe pas également dans tous les hommes. Car le péché originel est la concupiscence déréglée, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, tous les hommes ne sont pas également enclins à la concupiscence. Donc le péché originel n'existe pas dans tous également.

2. Le péché originel est une disposition déréglée de l'âme comme la ma-

(1) Cet article peut être opposé à la doctrine de Luther et de Calvin. Ces deux hérésiarques ont soutenu que la concupiscence n'était pas seulement ce qu'il y a de matériel, mais encore ce qu'il y a de formel dans le péché originel. Comme la concupiscence n'est pas détruite par le baptême, Calvin a prétendu que le baptême n'effaçait pas le péché originel, ce qui a été condamné par le concile de Trente (sess. V, can. 5).

(2) Selon l'expression du concile de Trente ; *Ex peccato est et ad peccatum inclinat.*

ladie est une disposition déréglée du corps. Or, la maladie est susceptible de plus ou de moins. Donc le péché originel aussi.

3. Saint Augustin dit (*De nup. et concup.* lib. I, cap. 23 et 24) que la passion transmet le péché originel à ceux qu'elle engendre. Or, il arrive que la passion de l'un est plus grande que celle d'un autre dans l'acte de la génération. Donc le péché originel peut être plus grand dans l'un que dans l'autre.

Mais c'est le *contraire*. Car le péché originel est un péché de nature, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 2). Or, la nature existe également dans tous les hommes. Donc le péché originel aussi.

CONCLUSION. — Puisque le péché originel est une privation de la justice originelle et qu'il détruit absolument dans tous les hommes l'habitude opposée, il ne peut pas exister dans l'un plus que dans l'autre.

Il faut répondre que dans le péché originel il y a deux choses : l'une est le défaut de la justice originelle, l'autre est le rapport de ce défaut au péché du premier homme, d'où il vient par une origine viciée. Sous le premier aspect, le péché originel n'est susceptible ni de plus ni de moins, parce que le don de la justice originelle a été totalement ravi, et que quand les privations sont absolues et complètes, telles que la mort et les ténèbres, elles ne sont pas susceptibles de plus et de moins, ainsi que nous l'avons dit (quest. LXXIII, art. 2). Il en est de même si on le considère sous le second aspect. Car tous les hommes se rapportent également au premier principe de l'origine viciée d'où le péché originel tire ce qu'il y a en lui de coupable; puisque les relations ne sont pas susceptibles de plus ou de moins. D'où il est évident que le péché originel ne peut pas être plus grand dans un individu que dans un autre.

Il faut répondre au *premier* argument, que depuis la rupture du lien de la justice originelle qui maintenait dans l'ordre toutes les facultés de l'âme, chacune de ces facultés tend au mouvement qui lui est propre avec d'autant plus de force qu'elle a plus d'énergie. Or, il arrive qu'il y a des puissances de l'âme qui ont plus d'énergie dans les uns que dans les autres, à cause des différentes dispositions du corps. Par conséquent, si un individu est plus porté à la concupiscence qu'un autre, ce n'est pas en raison du péché originel, puisque le lien de la justice originelle est également brisé dans tous les hommes, et que les parties inférieures de l'âme sont également abandonnées à elles-mêmes chez tout le monde; mais cette différence résulte accidentellement des diverses dispositions des puissances de l'âme (1).

Il faut répondre au *second*, que la maladie corporelle n'est pas produite dans tous les individus par une cause égale, quoiqu'elle soit de la même espèce ; par exemple, si la fièvre vient de la bile qui est corrompue, cette corruption peut être plus ou moins grande et plus ou moins éloignée et rapprochée du principe de la vie. Mais la cause du péché originel est égale dans tous les hommes; il n'y a donc pas de parité.

Il faut répondre au *troisième*, que la passion qui transmet le péché originel dans les enfants n'est pas la passion actuelle; parce qu'en supposant que Dieu accorde à un individu de n'éprouver dans l'acte de la génération aucune passion déréglée, il n'en transmettrait pas moins à ses descendants la tache originelle. Mais il faut entendre par passion cette disposition habituelle d'après laquelle l'appétit sensitif n'est pas contenu sous l'empire de la raison, une fois que le lien de la justice originelle est détruit, et cette espèce de passion est égale dans tout le monde.

(1) Ainsi le péché originel est égal dans tous les hommes quant à ce qu'il y a en lui de formel, mais il n'en est pas de même quant à ce qu'il a de matériel.

QUESTION LXXXIII.

DU SUJET DU PÉCHÉ ORIGINEL.

Nous avons maintenant à nous occuper du sujet du péché originel. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° Le péché originel est-il dans la chair plus qu'il n'est dans l'âme ? — 2° Est-il dans l'essence de l'âme ou dans ses facultés ? — 3° Corrompt-il la volonté avant de corrompre les autres facultés ? — 4° Y a-t-il des puissances de l'âme qu'il souille spécialement, telles que la puissance générative, l'appétit concupiscible et le sens du tact ?

ARTICLE I. — LE PÉCHÉ ORIGINEL EXISTE-T-IL DANS LA CHAIR PLUS QUE DANS L'AME (1) ?

1. Il semble que le péché originel existe dans la chair plus que dans l'âme. Car la lutte de la chair contre l'esprit vient de la corruption du péché originel. Or, la racine de cette opposition réside dans la chair ; car l'Apôtre dit (*Rom.* VII, 23) : *Je vois dans mes membres une autre loi qui combat la loi de mon esprit.* Donc le péché originel consiste principalement dans la chair.

2. Une chose existe plutôt dans sa cause que dans son effet. Ainsi la chaleur se trouve dans le feu qui échauffe plutôt que dans l'eau qui est échauffée. Or, l'âme contracte la souillure du péché originel par la génération de la chair. Donc le péché originel existe dans la chair plus que dans l'âme.

3. Notre premier père nous transmet le péché originel, parce que nous avons été en lui sous le rapport de la génération. Or, ce n'est pas l'âme, mais c'est la chair seule qui a été en lui de la sorte. Donc le péché originel n'existe pas dans l'âme, mais dans la chair.

4. L'âme raisonnable est créée de Dieu et unie au corps. Si donc le péché originel souillait l'âme, il s'ensuivrait qu'elle aurait été souillée par le fait de sa création et de son union avec le corps, et par conséquent Dieu serait la cause du péché, puisqu'il est l'auteur de la création de l'âme et de son union avec le corps.

5. Aucun homme sage ne verserait une liqueur précieuse dans un vase souillé, du moment qu'il saurait que la liqueur serait gâtée elle-même. Or, l'âme raisonnable est plus précieuse qu'une liqueur quelle qu'elle soit. Par conséquent si l'âme par suite de son union avec le corps pouvait contracter la souillure du péché originel, Dieu, qui est la sagesse elle-même, ne la placerait pas dans le corps pour l'animer. Puisqu'il l'y place, la chair ne la souille donc pas, et par conséquent le péché originel n'existe pas dans l'âme, mais dans la chair.

Mais c'est le *contraire*. Le sujet de la vertu est le même que le sujet du vice ou du péché qui lui est contraire. Or, la chair ne peut pas être le sujet de la vertu. Car l'Apôtre dit (*Rom.* VII, 18) : *Je sais que le bien ne se trouve pas en moi, c'est-à-dire dans ma chair.* Donc la chair ne peut pas être le sujet du péché originel, mais il n'y a que l'âme qui le soit.

CONCLUSION. — Puisque le péché originel est une faute, il ne peut exister subjectivement que dans l'âme qui est seule le sujet de la vertu et du vice, mais il existe dans Adam comme dans sa cause principale, et il existe dans la chair et le sang comme dans l'instrument.

Il faut répondre qu'une chose peut être dans une autre de deux manières. Elle peut y être : 1° comme dans sa cause principale ou instrumentale ; 2° comme dans son sujet. Le péché originel de tous les hommes a donc été

(1) Cet article et ceux qui suivent sont une conséquence de ce qui a été établi dans les questions précédentes.

dans Adam, comme dans sa première cause principale, suivant cette expression de l'Apôtre (*Rom.* v, 12) : *C'est en lui que tous ont péché.* Il est dans le sang, comme dans sa cause instrumentale, parce que c'est par la vertu active du sang qu'il passe dans les enfants simultanément avec la nature humaine. Mais subjectivement le péché originel ne peut exister d'aucune manière dans la chair, il n'existe que dans l'âme. La raison en est que, comme nous l'avons dit (quest. LXXXI, art. 1), le péché originel est passé de la volonté du premier homme dans ses descendants par le mouvement de la génération, comme la volonté d'un individu étend le péché actuel aux autres parties de lui-même. Il est à remarquer que dans cette dernière circonstance, toutes les parties de l'individu qui sont soumises au mouvement de la volonté et qui peuvent participer de quelque manière à son péché, soit à titre de sujet, soit à titre d'instrument, sont coupables. C'est ainsi que dans l'acte de gourmandise, l'appétit concupiscible qui désire la nourriture, la main qui la saisit, la bouche qui la reçoit, sont portés au mal par la volonté et sont des instruments du péché. Quant aux conséquences du péché qui atteignent la puissance nutritive de l'âme et les organes intérieurs du corps qui ne sont pas naturellement placés sous l'empire de la volonté, il n'y a rien en cela de criminel. Ainsi donc puisque l'âme peut être le sujet de la faute, tandis que la chair n'a pas d'elle-même ce qu'il faut pour remplir ce rôle, toutes les suites du premier péché qui touchent à l'âme ont la nature d'une faute, au lieu que toutes celles qui touchent à la chair ont la nature non d'un péché, mais d'une peine. Par conséquent c'est l'âme et non la chair qui est le sujet du péché originel.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Augustin (*Retr.* lib. I, cap. 26), l'Apôtre parle en cet endroit de l'homme déjà racheté qui a été délivré de la faute, mais qui est encore soumis à la peine, en raison de laquelle il est dit que le péché habite dans la chair. Il ne suit donc pas de là que la chair soit le sujet de la faute, mais il en résulte seulement qu'elle est le sujet de la peine.

Il faut répondre au *second*, que le péché originel vient du sang, comme de sa cause instrumentale. Mais il n'est pas nécessaire qu'une chose existe dans sa cause instrumentale plus que dans son effet; seulement il faut qu'elle existe davantage dans sa cause principale. Et c'est ainsi que le péché originel a été dans Adam d'une manière plus grave que dans ses descendants, puisqu'il y a été à l'état de péché actuel.

Il faut répondre au *troisième*, que l'âme de l'enfant qui naît n'a pas été séminalement dans Adam prévaricateur, comme dans son principe efficient, mais comme dans le principe qui a préparé sa production; parce que le sang qui vient d'Adam ne produit pas par sa vertu l'âme raisonnable, mais il est une disposition à sa création.

Il faut répondre au *quatrième*, que la souillure du péché originel n'est nullement produite par Dieu, mais elle vient uniquement du péché du premier homme par la génération charnelle. C'est pourquoi, la création n'impliquant que le rapport de l'âme avec Dieu, on ne peut pas dire que l'âme soit souillée par suite de sa création. Mais son union ou son infusion se rapportant tout à la fois à Dieu qui en est le principe et à la chair qui en est le terme; il s'ensuit que, par rapport à Dieu, on ne peut pas dire que l'âme soit souillée par cette opération, elle ne peut l'être que par rapport au corps dans la société duquel elle entre.

Il faut répondre au *cinquième*, que le bien général l'emporte sur le bien particulier. Par conséquent, l'ordre universel exigeant que telle âme anime

tel corps, Dieu dans sa sagesse n'y déroge pas pour éviter la souillure particulière qui doit s'attacher à l'âme, surtout quand on observe que cette âme est de telle nature qu'elle ne peut commencer à exister que dans un corps, ainsi que nous l'avons vu (part. I, quest. CXVIII, art. 3). D'ailleurs il lui vaut mieux d'exister ainsi dans cet état que de n'exister d'aucune manière ; surtout puisqu'elle peut échapper à la damnation par la grâce.

ARTICLE II. — LE PÉCHÉ ORIGINEL EXISTE-T-IL DANS L'ESSENCE DE L'AME AVANT D'ÊTRE DANS SES FACULTÉS (1)?

1. Il semble que le péché originel n'existe pas dans l'essence de l'âme avant d'être dans ses facultés. Car l'âme est naturellement apte à être le sujet du péché, relativement à ce qui peut être mû par la volonté. Or, l'âme n'est pas mue par la volonté selon son essence, mais seulement selon ses facultés. Donc le péché originel n'existe pas dans l'âme selon son essence, mais seulement selon ses facultés.

2. Le péché originel est opposé à la justice originelle. Or, la justice originelle était dans la puissance de l'âme qui est le sujet de la vertu. Donc le péché originel est dans une puissance de l'âme plutôt que dans son essence.

3. Comme le péché originel vient de la chair à l'âme, de même il vient de l'essence de l'âme à ses puissances. Or, le péché originel existe dans l'âme plus que dans la chair. Donc il existe plus dans les puissances de l'âme que dans son essence.

4. Le péché originel est la concupiscence, comme nous l'avons dit (quest. LXXXII, art. 3). Or, la concupiscence existe dans les puissances de l'âme. Donc le péché originel aussi.

Mais c'est le *contraire*. On dit que le péché d'origine est le péché de nature, comme nous l'avons vu (quest. LXXXI, art. 1). Or, l'âme est la forme et la nature du corps selon son essence et non selon ses puissances, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXXVI, art. 1). Donc l'âme est le sujet du péché originel principalement selon son essence.

CONCLUSION. — Puisque l'âme est la chose première que l'origine atteint dans son essence comme le terme de la génération, elle est le premier sujet du péché originel.

Il faut répondre que dans l'âme le sujet principal d'un péché est la partie à laquelle appartient directement la cause motrice de ce péché. Par exemple, si la cause qui nous porte à pécher est la délectation sensuelle qui appartient à l'appétit concupiscible, comme son objet propre, il s'ensuit que l'appétit concupiscible est le sujet propre de ce péché. Or, il est évident que le péché originel a l'origine pour cause ; par conséquent la partie de l'âme que l'origine humaine atteint la première est le premier sujet de cette faute. L'origine atteignant l'âme, comme terme de la génération, selon qu'elle est la forme du corps, ce qui lui convient selon sa propre essence, ainsi que nous l'avons vu (part. I, quest. LXVI, art. 1), il en résulte que l'âme est selon son essence le sujet premier du péché originel.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme le mouvement de notre volonté se rapporte aux puissances de l'âme et non à l'essence elle-même ; de même le mouvement de la volonté de notre premier père arrive par voie de génération à l'essence de notre âme avant que de toucher à ses puissances (2), comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

(1) Le péché originel existe dans l'essence de l'âme, comme la grâce habituelle doit y résider. Il se trouve dans les puissances ou les facultés en raison de ses propriétés ou de ses effets, comme la grâce habituelle réside elle-même dans les puissances selon les propriétés qui découlent d'elle.

(2) L'âme n'est pas mue par sa propre volonté selon son essence, mais elle peut l'être par la volonté du premier homme.

Il faut répondre au *second*, que la justice originelle appartenait primordialement à l'essence de l'âme. En effet, c'était un don que Dieu avait fait à la nature humaine à laquelle l'essence de l'âme se rapporte plutôt que ses facultés. Car les facultés paraissent appartenir plutôt à la personne, parce qu'elles sont les principes des actes personnels. C'est pourquoi elles sont les sujets propres des péchés actuels qui sont des péchés personnels.

Il faut répondre au *troisième*, que le corps est à l'âme ce que la matière est à la forme. Quoique la forme soit postérieure à la matière dans l'ordre de la génération, cependant elle a sur elle la priorité dans l'ordre de la perfection et de la nature. Mais l'essence de l'âme est à ses puissances ce que les sujets sont aux accidents qui leur sont propres, et ces accidents sont postérieurs à leur sujet dans l'ordre de génération et dans l'ordre de perfection. Il n'y a donc pas de parité.

Il faut répondre au *quatrième*, que la concupiscence se rapporte matériellement au péché originel, et elle n'en est qu'une suite, comme nous l'avons dit (quest. LXXXII, art. 3).

ARTICLE III. — LE PÉCHÉ ORIGINEL SOUILLE-T-IL LA VOLONTÉ AVANT DE SOUILLER LES AUTRES PUISSANCES?

1. Il semble que le péché originel ne souille pas la volonté avant de souiller les autres puissances. Car tout péché appartient principalement à la puissance dont l'acte le produit. Or, le péché originel est produit par l'acte de la puissance génératrice. Donc c'est surtout à cette puissance qu'il paraît appartenir.

2. Le péché originel est transmis par le sang. Or, il y a d'autres puissances de l'âme qui sont plus rapprochées de la chair que la volonté, comme cela est évident pour toutes les puissances sensitives qui se servent d'un organe corporel. Donc le péché originel existe plutôt en elles que dans la volonté.

3. L'entendement est avant la volonté, car la volonté a pour objet le bien perçu. Si donc le péché originel souille toutes les puissances de l'âme il semble qu'il souille l'entendement avant toutes les autres, comme étant la première de toutes.

Mais c'est le *contraire*. La justice originelle se rapporte avant tout à la volonté, puisque saint Anselme la définit: la droiture de la volonté (*Lib. de conc. virg.* cap. 3). Donc le péché originel qui lui est contraire se rapporte avant tout à cette faculté.

CONCLUSION. — Puisque la volonté est la racine première du mérite et du démérite, le péché originel, considéré selon l'inclination qui nous pousse au péché, se rapporte à la volonté immédiatement après l'essence de l'âme qui est son premier sujet.

Il faut répondre que dans la tache du péché originel il y a deux choses à considérer : 1° Son adhérence au sujet; sous ce rapport il touche avant tout à l'essence de l'âme, comme nous l'avons vu (art. préc.). 2° Il faut considérer son inclination à l'acte du péché. A ce point de vue il se rapporte aux puissances de l'âme. Il faut donc qu'il se rapporte avant tout à la puissance qui est la première portée à pécher, et c'est la volonté (1), comme nous l'avons dit (quest. LXXIV, art. 1 et 2). Par conséquent le péché originel se rapporte tout d'abord à cette faculté.

(1) Il est en effet démontré par l'expérience que l'homme est ordinairement droit dans son intelligence, mais qu'il ne l'est pas dans sa volonté. Quand l'intelligence s'égare, c'est toujours la volonté qui est cause de son égarement.

Il faut répondre au *premier* argument, que le péché originel n'est pas produit dans l'homme par la puissance générative de l'enfant, mais par l'acte de la puissance générative du père. Il n'est donc pas nécessaire que la puissance générative de l'enfant en soit le premier sujet.

Il faut répondre au *second*, que le péché originel renferme deux mouvements : l'un va de la chair à l'âme ; l'autre de l'essence de l'âme à ses facultés. Le premier de ces mouvements est selon l'ordre de génération, le second selon l'ordre de perfection. C'est pourquoi, bien que les autres puissances, comme les puissances sensitives, soient plus rapprochées de la chair, néanmoins la volonté se trouvant, à titre de puissance supérieure, plus proche de l'essence de l'âme, la tache du péché originel l'atteint avant toutes les autres.

Il faut répondre au *troisième*, que l'entendement précède d'une manière la volonté en ce sens qu'il lui propose son objet ; mais sous un autre rapport la volonté précède l'entendement, quand il s'agit d'imprimer un mouvement pour agir, et c'est cette impulsion qui appartient au péché.

ARTICLE IV. — LA PUISSANCE GÉNÉRATIVE, L'APPÉTIT CONCUPISCIBLE ET LE TACT SONT-ILS PLUS SOUILLÉS QUE LES AUTRES PUISSANCES DE L'AME ?

1. Il semble que les puissances précitées ne soient pas plus souillées que les autres. Car la tache du péché originel paraît surtout appartenir à cette partie de l'âme qui peut être avant tout le sujet du péché. Or, telle est la partie raisonnable et surtout la volonté. Donc c'est la volonté qui est la faculté la plus souillée par le péché originel.

2. Une puissance de l'âme n'est souillée par une faute qu'autant qu'elle peut obéir à la raison. Or, la puissance générative ne peut pas lui obéir, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. ult.). Donc ce n'est pas cette puissance qui a été le plus souillée par le péché originel.

3. La vue est le sens le plus spirituel et celui qui approche le plus de la raison, parce qu'il montre dans les objets une foule de différences, comme l'observe Aristote (*Met.* lib. I, cap. 1). Or, la souillure du péché existe tout d'abord dans la raison. Donc la vue a été plus souillée que le tact.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De civ.* lib. XIV, cap. 16 et seq.) que la tache du péché originel se montre surtout dans le mouvement des organes générateurs, qui n'est pas soumis à la raison. Or, ces organes servent la puissance générative dans l'union des sexes, où il y a une délectation qui résulte du tact et qui excite tout particulièrement la concupiscence. Donc la souillure du péché originel appartient surtout à ces trois choses : à la puissance générative, à l'appétit concupiscible et au tact.

CONCLUSION. — Quoique toutes les puissances de l'âme soient souillées par le péché originel, cependant la puissance générative, l'appétit concupiscible et le tact sont des puissances plus souillées que les autres, parce qu'elles concourent à l'acte par lequel la tache se transmet.

Il faut répondre qu'on a coutume de donner le nom d'*infection*, principalement à la corruption qui est de nature à se transmettre. Ainsi on appelle infection les maladies contagieuses, comme la lèpre, la teigne, etc. La corruption du péché originel se transmettant par l'acte de la génération, ainsi que nous l'avons dit (quest. LXXXI, art. 1), il s'ensuit que les puissances qui concourent à la production de cet acte sont celles qui sont le plus infectées. Or, cet acte est soumis à la puissance générative, puisqu'elle a la génération pour but ; il a en soi la délectation du tact, qui est le principal objet de l'appétit concupiscible. C'est pourquoi, bien qu'on dise que toutes les parties de

l'âme ont été corrompues par le péché originel, néanmoins on regarde ces trois puissances comme ayant été tout particulièrement souillées et infectées.

Il faut répondre au *premier* argument, que le péché originel, selon qu'il incline aux péchés actuels, appartient principalement à la volonté, comme nous l'avons vu (art. préc.); mais, selon qu'il est transmis du père aux enfants, il appartient d'une manière prochaine aux puissances que l'on vient d'énumérer, tandis qu'il ne se rapporte à la volonté que d'une manière éloignée.

Il faut répondre au *second*, que la souillure du péché actuel n'appartient qu'aux puissances qui sont mues par la volonté de celui qui pèche; mais la tache du péché originel ne vient pas de la volonté de celui qui la contracte, elle est produite par l'origine de sa nature, et c'est à cela que sert la puissance générative. C'est pour ce motif que cette tache réside en elle.

Il faut répondre au *troisième*, que la vue n'appartient pas à l'acte de la génération, sinon comme disposition éloignée, en ce sens que la vue perçoit ce qui excite la concupiscence. Mais la délectation se consomme par le tact, et c'est pour cela qu'on attribue cette souillure au tact plutôt qu'à la vue.

QUESTION LXXXIV.

DE LA CAUSE DU PÉCHÉ SELON QU'UN PÉCHÉ EST LA CAUSE D'UN AUTRE.

Après avoir parlé du sujet du péché originel, nous avons à considérer la cause du péché, selon qu'un péché est la cause d'un autre. — A cet égard quatre questions se présentent: 1° La cupidité est-elle la racine de tous les péchés? — 2° L'orgueil est-il le commencement de tout péché? — 3° Indépendamment de l'orgueil et de l'avarice y a-t-il d'autres péchés qu'on doive appeler des vices capitaux? — 4° Combien y a-t-il de péchés capitaux et quels sont-ils?

ARTICLE I. — LA CUPIDITÉ EST-ELLE LA RACINE DE TOUS LES PÉCHÉS (1)?

1. Il semble que la cupidité ne soit pas la racine de tous les péchés. Car la cupidité, qui est un désir immodéré des richesses, est opposée à la vertu de la libéralité. Or, la libéralité n'est pas la racine de toutes les vertus. Donc la cupidité n'est pas non plus la racine de tous les péchés.

2. Le désir des moyens provient du désir de la fin. Or, les richesses que la cupidité convoite ne sont recherchées que parce qu'elles sont utiles à une fin, comme l'observe Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 5). Donc la cupidité n'est pas la racine de tout péché, mais elle provient d'une autre racine antérieure.

3. Souvent on trouve que l'avarice qui reçoit le nom de cupidité vient d'autres vices; par exemple, il y en a qui désirent de l'argent par ambition ou pour satisfaire leur gourmandise. Elle n'est donc pas la racine de tous les péchés.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (I. *Tim.* cap. ult., 10) que *la cupidité est la racine de tous les maux.*

CONCLUSION. — Les richesses aidant l'homme à exciter en lui tous les désirs coupables et à les satisfaire, il s'ensuit que la cupidité, selon qu'elle est un péché spécial qui indique l'amour déréglé des richesses, doit être appelée la racine de tous les maux.

Il faut répondre que d'après quelques auteurs la cupidité s'entend de trois manières. Dans un sens, elle est l'amour déréglé des richesses, et à ce titre c'est un péché spécial (2). Dans un autre sens, elle indique l'amour déréglé de tout bien temporel; dans ce cas c'est le genre de tout péché, car dans

(1) Cet article est le commentaire de ces paroles de l'Apôtre : *Radix omnium malorum est cupiditas.*

(2) C'est l'avarice.

tout péché il y a un mouvement déréglé de la volonté vers les biens passagers, comme nous l'avons vu (quest. LXXI, art. 6, et quest. LXXII, art. 1). Enfin on entend par cupidité l'inclination de notre nature corrompue à rechercher d'une manière déréglée tous les biens corruptibles. Ils disent que dans ce dernier sens la cupidité est la racine de tous les péchés, par analogie à la racine de l'arbre qui tire de la terre tous les aliments; parce que c'est en effet de l'amour des choses temporelles que tout péché procède. — Quoique ces pensées soient justes, elles ne paraissent cependant pas conformes à ce que l'Apôtre a voulu exprimer en disant que la cupidité est la racine de tous les péchés. Car il parle évidemment en cet endroit contre ceux qui *en voulant devenir riches, tombent dans les tentations et le filet du démon, parce que la cupidité est la racine de tous les maux.* D'où il est manifeste qu'il parle de la cupidité considérée comme le désir déréglé des richesses. D'après cela on doit dire que la cupidité, selon qu'elle est un péché spécial, est appelée la racine de tous les autres péchés, par analogie à la racine de l'arbre qui alimente l'arbre tout entier. En effet, nous voyons que par les richesses l'homme acquiert la faculté de commettre toute espèce de péché et d'en concevoir le désir, parce que l'argent l'aide à se procurer tous les biens temporels, d'après cette parole de l'Ecriture (*Eccl.* x, 19): *Tout obéit à l'argent.* Ainsi il est évident que la cupidité ou le désir des richesses est la racine de tous les péchés.

Il faut répondre au *premier* argument, que la vertu et le péché ne sortent pas de la même source. Car le péché vient du désir du bien qui est passager. C'est pourquoi le désir de cet avantage, qui aide l'homme à obtenir tous les biens temporels, est appelé la racine des péchés. La vertu, au contraire, vient du désir du bien qui est immuable. C'est pour cette raison que la charité, qui est l'amour de Dieu, est considérée comme la racine des vertus, d'après cette expression de l'Apôtre (*Eph.* III, 17) : *Vous avez été enracinés et fondés dans la charité.*

Il faut répondre au *second*, que le désir des richesses est appelé la racine des péchés, non parce qu'on recherche les richesses pour elles-mêmes comme la fin dernière, mais parce qu'on les ambitionne comme étant utiles à toutes sortes de fins temporelles. Et parce qu'un bien universel est plus désirable qu'un bien particulier, il s'ensuit qu'il meut l'appétit plus que les biens particuliers que l'on peut se procurer simultanément avec beaucoup d'autres par de l'argent.

Il faut répondre au *troisième*, que comme dans les choses naturelles on ne cherche pas ce qui arrive toujours, mais ce qui arrive le plus souvent, parce que la nature des êtres corruptibles peut être entravée de telle sorte qu'elle n'opère pas toujours de la même façon; ainsi, en morale, on considère ce qui arrive ordinairement, mais non ce qui a toujours lieu, parce que la volonté n'agit pas nécessairement. Par conséquent, quand on dit que l'avarice est la racine de tous les maux, cela ne signifie donc pas qu'il n'y ait pas quelquefois un mal qui soit la racine de ce vice, mais cela indique que c'est de lui que les autres maux viennent le plus souvent (1), pour la raison que nous avons donnée (*in corp. art.*).

ARTICLE II. — L'ORGUEIL EST-IL LE COMMENCEMENT DE TOUT PÉCHÉ (2)?

1. Il semble que l'orgueil ne soit pas le commencement de tout péché.

(1) C'est ainsi qu'il faut entendre ces autres paroles de l'Apôtre (*Ephes.* V) : *Avarus.... omnis mali causa est.*

(2 Si on lit dans l'Ecriture que la convoitise est la racine de tous les maux, on y lit aussi que l'orgueil en est le commencement (Tob. IV) : *In*

Car la racine est le principe de l'arbre, et il semble que la racine et le commencement du péché soient une même chose. Or, la cupidité est la racine de tout péché, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc c'est elle et non l'orgueil qui en est le commencement.

2. Il est écrit (*Eccl.* x, 14) : *Le commencement de l'orgueil de l'homme est de commettre une apostasie à l'égard de Dieu.* Or, apostasier Dieu est un péché. Donc il y a un péché qui est le commencement de l'orgueil, et par conséquent l'orgueil n'est pas le commencement de tout péché.

3. Ce qui produit tous les péchés paraît en être le commencement. Or, tel est l'amour déréglé de soi-même, qui produit la cité de Babylone, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. xiv, cap. 28). Donc l'amour de soi et non l'orgueil est le commencement de tout péché.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit (*Eccl.* x, 15) : *L'orgueil est le commencement de tout péché.*

CONCLUSION. — Puisque l'homme, en se portant d'une manière déréglée vers les biens temporels, désire toujours une perfection et une supériorité singulière comme sa fin (qui, quoique la dernière dans l'exécution, est cependant la première dans l'intention), c'est avec raison qu'on dit que l'orgueil, par lequel on désire d'une manière déréglée sa propre prééminence, est le commencement de tout péché.

Il faut répondre qu'il y a des auteurs qui disent que l'orgueil s'entend de trois manières : 1° Il signifie le désir déréglé de sa propre prééminence, et en ce sens c'est un péché spécial. 2° Il implique un mépris actuel de Dieu, quant à son effet qui consiste à ne pas se soumettre à sa loi ; sous ce rapport c'est un péché général. 3° Il indique l'inclination que nous avons à ce mépris par suite de la corruption de notre nature, et c'est dans ce sens qu'on dit qu'il est le commencement de tout péché. Il diffère de la cupidité parce que, dit-on, la cupidité se rapporte au péché en ce sens que l'homme se tourne vers le bien muable, qui est en quelque sorte la nourriture et l'aliment du mal, et c'est pour ce motif que la cupidité s'appelle la *racine* du péché ; tandis que l'orgueil a pour objet le péché en ce sens que l'homme se détourne de Dieu et refuse d'obéir à ses préceptes. C'est pourquoi on l'appelle le *commencement* du péché, parce que c'est par cet éloignement que la nature du mal commence. — Quoique ces idées soient justes, elles ne sont cependant pas conformes à la pensée du sage qui dit que *l'orgueil est le commencement de tout péché.* Car il parle évidemment de l'orgueil considéré comme le désir déréglé de sa propre supériorité ; puisqu'il ajoute : *Dieu a détruit les siéges des chefs orgueilleux*, et c'est le sujet qu'il traite d'ailleurs dans presque tout ce chapitre. On doit donc dire que l'orgueil, selon qu'il est un péché spécial, est le commencement de tout péché. En effet, il faut observer que dans les actes volontaires, tels que sont les péchés, il y a deux ordres, celui d'intention et celui d'exécution. Dans l'ordre d'intention la fin, comme nous l'avons dit maintes fois (quest. i, art. 1 et art. 3 ; quest. xx, art. 1 ; quest. lvii, art. 4 ; quest. lxv, art. 1), est le principe. Or, la fin que l'homme se propose en acquérant tous les biens temporels, c'est d'obtenir par leur moyen une perfection et une supériorité particulière. C'est ce qui fait que sous ce rapport, l'orgueil, qui est le désir de cette supériorité, est considéré comme le commencement de tout péché. Relativement à l'exécution, ce qu'il y a de premier, c'est ce qui donne la facilité de satisfaire tous les désirs mauvais que l'on conçoit, et ce qui a la nature de la racine, comme les richesses. C'est

ipsâ superbiâ initium sumpsit omnis perditio. Saint Thomas se propose ici de concilier ensemble ces passages qui paraissent contradictoires et d'en donner la véritable interprétation.

pourquoi on dit que l'avarice est la racine de tous les maux, comme nous l'avons vu (art. préc.).

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, qu'apostasier Dieu, c'est le commencement de l'orgueil, en raison de ce que l'homme s'éloigne de son auteur. Car par là même que l'homme ne veut pas se soumettre à Dieu, il s'ensuit qu'il veut d'une manière déréglée sa propre prééminence dans l'ordre temporel. L'apostasie n'est donc pas ici considérée comme un péché spécial, mais elle est plutôt la condition générale de tout péché, qui consiste en ce que l'homme s'éloigne du bien immuable. — Ou bien on peut dire que l'apostasie est le commencement de l'orgueil, parce qu'elle en est la première espèce. Car il appartient à l'orgueil de ne vouloir pas se soumettre à un supérieur et surtout de ne vouloir pas se soumettre à Dieu. D'où il arrive que l'homme s'élève déréglément au-dessus de lui-même quant aux autres espèces d'orgueil.

Il faut répondre au *troisième*, que l'homme s'aime par là même qu'il veut sa propre prééminence. Car s'aimer c'est se vouloir du bien ; par conséquent, qu'on considère l'orgueil ou l'amour-propre comme le commencement de tout péché, cela revient au même.

ARTICLE III. — OUTRE L'ORGUEIL ET L'AVARICE, Y A-T-IL D'AUTRES PÉCHÉS SPÉCIAUX QU'ON DOIVE APPELER DES VICES CAPITAUX ?

1. Il semble qu'outre l'orgueil et l'avarice il n'y ait pas d'autres péchés spéciaux qu'on appelle capitaux. Car la tête paraît être aux animaux ce que la racine est aux plantes, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 38), puisque les racines ressemblent à la bouche. Si donc on appelle la cupidité *la racine de tous les maux*, il semble qu'il n'y ait qu'elle qu'on doive appeler un vice capital, et qu'aucun autre péché ne mérite ce nom.

2. La tête se rapporte aux autres membres, en ce sens que c'est de la tête que la sensibilité et le mouvement se répandent en quelque sorte dans tous les membres. Or, on appelle péché la privation de l'ordre. Donc le péché ne ressemble en rien à la tête, et on ne doit pas conséquemment distinguer de péchés capitaux.

3. Les crimes capitaux sont ceux qu'on punit de la peine capitale. Or, dans chaque genre de péchés il y en a qui sont punis de la sorte. Donc les vices capitaux ne sont pas des vices d'une espèce déterminée.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire (*Mor.* lib. XXXI, cap. 17) énumère certains vices spéciaux, qu'il appelle des vices capitaux.

CONCLUSION. — Il n'y a pas que l'avarice et l'orgueil qui soient des vices capitaux, mais il y en a encore beaucoup d'autres ; on appelle ainsi tous ceux qui mènent l'homme à d'autres péchés, comme des chefs d'armée.

Il faut répondre que le mot *capital* vient du mot *caput* (tête). Or, la tête à proprement parler est le membre de l'animal qui en est le principe et qui le dirige tout entier. C'est pourquoi on donne métaphoriquement le nom de tête à tout principe, à toute cause dirigeante. Ainsi on dit que les hommes qui dirigent les autres et qui les gouvernent sont leur *tête*. On appelle donc vice capital, du mot *caput* (tête) pris dans son sens propre, celui qui mène à des fautes qui sont punies de la peine capitale. Mais ce n'est pas le sens que nous attachons à cette expression quand nous parlons des péchés capitaux. Nous désignons par là, métaphoriquement, tout péché qui est le principe des autres ou qui les dirige. Par conséquent nous donnons le nom de vice capital à celui qui est la source d'autres vices, surtout quand ils naissent de lui, selon l'origine de la cause finale qui est l'origine formelle, comme nous l'avons dit (quest. XVIII, art. 6, et quest. LXXII, art. 6, et LXXV, art. 1). C'est pourquoi le

vice capital n'est pas seulement le principe des autres, mais il en est encore le directeur et pour ainsi dire le guide. Car l'art ou l'habitude à laquelle la fin appartient, régit et commande tous les moyens qui s'y rapportent. C'est ce qui fait que saint Grégoire (*Mor.* lib. XXXI, cap. 17) compare ces vices capitaux à des chefs d'armées.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot *capital* vient, par dérivation ou par participation, du mot *caput*, et qu'il s'applique à ce qui a quelqu'une des propriétés de la tête et non à la tête exclusivement. C'est pourquoi on appelle capitaux, non-seulement les vices qui sont l'origine première de tous les maux, comme l'avarice qui est appelée la racine et l'orgueil qu'on nomme le commencement de tout péché; mais encore ceux qui sont l'origine prochaine de plusieurs autres péchés.

Il faut répondre au *second*, que le péché, considéré relativement à l'éloignement de Dieu, n'a pas d'ordre, parce que sous ce rapport il a la nature du mal, et que le mal, comme le dit saint Augustin (*Lib. de nat. boni*, cap. 4), est la privation du mode, de l'espèce et de l'ordre; mais si on le considère relativement à l'attachement du pécheur pour la créature, il a pour objet un certain bien; c'est pourquoi sous ce rapport on dit qu'il est ordonné (1).

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement porte sur le péché capital qui est puni par une peine capitale, mais ce n'est pas de ce péché que nous parlons ici.

ARTICLE IV. — A-T-ON RAISON DE DISTINGUER SEPT VICES CAPITAUX (2)?

1. Il semble qu'on ne doive pas dire qu'il y a sept vices capitaux: la vaine gloire, l'envie, la colère, l'avarice, la tristesse (3), la gourmandise et la luxure. Car les péchés sont opposés aux vertus. Or, il n'y a que quatre vertus principales, comme nous l'avons dit (quest. LXI, art. 2). Donc il n'y a non plus que quatre vices principaux ou capitaux.

2. Les passions de l'âme sont des causes du péché, comme nous l'avons dit (quest. LXXVII). Or, il y a quatre principales passions de l'âme; il y en a deux dont il n'est pas fait mention parmi les péchés qu'on vient d'énumérer, ce sont l'espérance et la crainte. Mais on a énuméré des vices qui se rapportent à une même passion. Car la délectation comprend la gourmandise et la luxure, et la tristesse embrasse la paresse et l'envie. Donc les péchés principaux sont mal énumérés.

3. La colère n'est pas une passion principale. On n'aurait donc pas dû la ranger parmi les vices principaux.

4. Comme la cupidité ou l'avarice est la racine du péché, de même l'orgueil en est le commencement, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2 huj. quæst.). Or, on fait de l'avarice un des sept péchés capitaux; on aurait donc dû compter aussi l'orgueil.

5. On commet des péchés qui ne peuvent venir d'aucun de ceux qu'on a énumérés; comme quand on erre par ignorance, ou quand on commet une faute par suite d'une bonne intention, comme celui qui vole pour faire l'aumône. Donc les vices capitaux n'ont pas été suffisamment énumérés.

Mais c'est le *contraire*. L'autorité de saint Grégoire est positive à cet égard (*Mor.* lib. XXXI, cap. 19).

(1) C'est-à-dire classé hiérarchiquement, de manière que l'un est avant l'autre.

(2) Cet article a pour but de justifier la classification des sept péchés capitaux, telle qu'elle est adoptée dans l'enseignement général de l'Eglise.

(3) Ce mot a été remplacé par le mot *accdia* qui indique un certain dégoût des choses spirituelles, et par suite une grande négligence et une grande paresse dans l'accomplissement de ses devoirs. On a préféré adopter le mot *paresse* dont le sens est plus général et plus vulgaire.

CONCLUSION. — On appelle péchés capitaux, ceux dont les fins ont la vertu première et principale de mouvoir l'appétit, et comme ces vertus sont au nombre de sept, on distingue aussi sept vices capitaux qui sont : l'orgueil, l'avarice, la luxure, l'envie, la gourmandise, la colère et la paresse.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), on appelle vices capitaux ceux qui sont la source des autres, surtout à titre de cause finale. Or, cette espèce d'origine peut se considérer de deux manières : 1° selon la condition de celui qui pèche. Ainsi le pécheur peut être disposé à l'égard d'une fin mauvaise, de telle sorte qu'il se porte par suite à une foule d'autres péchés. Cette sorte d'origine ne peut pas être l'objet de la science, parce que les dispositions particulières des hommes sont infinies. 2° On peut la considérer selon le rapport naturel que les fins ont entre elles. A ce point de vue, il arrive souvent qu'un vice vient d'un autre. Il y a donc possibilité de systématiser scientifiquement les vices d'après cette espèce d'origine. En ce sens, on appelle vices capitaux, ceux dont les fins sont les raisons premières qui meuvent l'appétit, et c'est d'après la distinction de ces raisons premières qu'on distingue les péchés capitaux eux-mêmes. Or, une chose meut l'appétit de deux manières : 1° Directement et par soi-même. C'est ainsi que le bien meut l'appétit pour qu'il le recherche, et le mal pour qu'il l'évite. 2° Indirectement et pour ainsi dire par un autre. C'est ainsi qu'un homme recherche une chose mauvaise, à cause du bien qui y est adjoint ; ou qu'il fuit le bien, à cause du mal dont il est mélangé. — Le bien de l'homme est de trois sortes. En effet il y a : 1° le bien de l'âme qui n'est désirable que d'après notre imagination, comme l'excellence de la louange ou de l'honneur, et c'est cette espèce de bien que *la vaine gloire* poursuit. 2° Il y a le bien du corps, celui-ci regarde la conservation de l'individu, comme le boire et le manger, et c'est ce bien que la *gourmandise* recherche d'une manière déréglée ; il a aussi pour objet la conservation de l'espèce, comme les jouissances charnelles auxquelles se rapporte la *luxure*, ou il comprend le bien extérieur, c'est-à-dire les richesses qui sont la fin que se propose *l'avarice*. Et ces quatre vices fuient déréglément les quatre maux qui leur sont contraires. — Ou bien, à un autre point de vue, on peut dire que le bien meut principalement l'appétit, parce qu'il participe à la condition de la félicité que tous les hommes désirent naturellement, et qu'il est de l'essence de cette félicité d'être : 1° Une perfection. Car la béatitude est le bien parfait auquel appartient l'excellence ou l'éclat que recherche *l'orgueil* ou *la vaine gloire*. 2° Il faut qu'elle ait cette suffisance que *l'avarice* recherche dans les richesses qui la promettent. 3° Il est dans sa nature de renfermer la délectation sans laquelle il ne peut y avoir de félicité, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 7, et lib. X, cap. 6, 7 et 8), et c'est cette jouissance que recherchent la *gourmandise* et la *luxure*. — Quant au bien que l'on fuit à cause du mal auquel il est associé, il y en a de deux sortes. Ou il s'agit de son bien propre, et alors c'est la *paresse* qui s'attriste du bien spirituel, à cause de la peine corporelle qu'il donne ; ou il s'agit du bien d'autrui, et si on le repousse sans éclat, sans mouvement extérieur, c'est le fait de *l'envie* qui s'attriste du bien d'autrui, parce qu'il est un obstacle à sa propre prééminence ; mais s'il y a indignation et désir de vengeance, alors c'est la *colère*. D'ailleurs la poursuite du mal opposé est propre à ces mêmes vices.

Il faut répondre au *premier* argument, que les vertus et les vices n'ont pas la même espèce d'origine. Car les vertus sont produites par le rapport de l'appétit avec la raison ou avec le bien immuable qui est Dieu ; tandis que les vices naissent de l'appétit du bien changeant ; par conséquent il

n'est pas nécessaire que les vices principaux soient opposés aux vertus principales.

Il faut répondre au *second*, que la crainte et l'espérance sont des passions de l'irascible, que toutes les passions de l'irascible viennent de celles du concupiscible, et que toutes les passions du concupiscible se rapportent d'une certaine manière à la délectation et à la tristesse. C'est pourquoi on place principalement parmi les péchés capitaux la délectation et la tristesse, comme étant les passions principalissimes (1), ainsi que nous l'avons dit (quest. xxv, art. 4).

Il faut répondre au *troisième*, que la colère, quoiqu'elle ne soit pas une passion principale, par là même qu'elle a une raison particulière de mouvoir l'appétit, qui consiste à s'élever contre le bien d'autrui au point de vue de l'honnête, c'est-à-dire sous le prétexte d'une juste vengeance, elle se trouve distincte des autres péchés capitaux.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on dit que l'orgueil (2) est le *commencement de tout péché* au point de vue de la fin, comme nous l'avons dit (art. 2), et c'est d'après ce même point de vue que nous établissons la prééminence des péchés capitaux. C'est pourquoi l'orgueil étant un vice universel, on ne le compte pas parmi les autres, mais on le considère plutôt, selon l'expression de saint Grégoire (*loc. cit.*), comme le roi de tous les vices. Quant à l'avarice c'est sous un autre rapport qu'elle est appelée la racine de tous les vices, ainsi que nous l'avons vu (art. 1).

Il faut répondre au *cinquième*, que ces vices sont appelés capitaux parce qu'ils sont ordinairement la source des autres. Par conséquent rien n'empêche que quelques péchés ne viennent parfois d'autres causes. — On peut néanmoins dire que tous les péchés qui proviennent de l'ignorance peuvent se ramener à la paresse, à laquelle appartient la négligence qui fait qu'on se refuse d'acquérir des biens spirituels, à cause de la peine qu'il faudrait se donner. Car l'ignorance, qui peut être la cause du péché, provient de la négligence, ainsi que nous l'avons dit (quest. LXXVI, art. 1). Et quand on pèche par suite d'une bonne intention, il semble que cette faute revienne à l'ignorance, parce qu'on ignore alors qu'on ne doit pas faire le mal, pour qu'il en arrive du bien.

QUESTION LXXXV.

DES EFFETS DU PÉCHÉ.

Après avoir parlé de la cause du péché, nous devons maintenant nous occuper de ses effets. Et d'abord de la corruption du bien de la nature; 2° de la tache de l'âme; 3° de la peine qu'il mérite. — Touchant le premier point six questions se présentent : 1° Le bien de la nature est-il diminué par le péché? — 2° Peut-il être totalement détruit? — 3° Des quatre blessures que la nature humaine a reçues, d'après Bède, à cause du péché. — 4° La privation du mode, celle de l'espèce et celle de l'ordre sont-elles des effets du péché? — 5° La mort et les autres défauts corporels sont-ils des effets du péché? — 6° Toutes ces choses sont-elles naturelles à l'homme de quelque manière?

(1) Nous avons été obligés de créer ce terme pour rendre le sens philosophique qu'y attache saint Thomas d'après Aristote Suivant les théories péripatéticiennes, le principalissime est plus extrême que le principal; comme dans les genres et les espèces on distingue des termes qui sont généralissimes et d'autres spécialissimes. Ce sont des extrêmes entre lesquels on place d'autres termes qui sont simplement génériques ou spécifiques. (Voyez à cet égard *l'Introduction aux Catégories de Porphyre.*)

(2) Quoique l'orgueil soit plus général que la vaine gloire, cependant on a remplacé ce dernier mot par le premier qui offre au peuple un sens plus facile à saisir.

ARTICLE I. — LE PÉCHÉ DIMINUE-T-IL LE BIEN DE LA NATURE?

1. Il semble que le péché ne diminue pas le bien de la nature. Car le péché de l'homme n'est pas plus grave que le péché du démon. Or, les biens naturels sont restés intègres dans les démons après le péché, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Donc le péché n'affaiblit pas non plus le bien de la nature humaine.

2. Ce qui vient en dernier lieu étant transformé, il ne s'ensuit pas que ce qui est antérieur le soit aussi; car la substance reste la même, quand les accidents changent. Or, la nature est préexistante à l'action de la volonté. Par conséquent du moment où le péché trouble l'action de la volonté, il ne s'ensuit pas que la nature soit pour cela modifiée, de façon que ce qu'il y a de bon en elle soit affaibli.

3. Le péché est une chose active, tandis que l'affaiblissement est une chose passive. Or, aucun agent n'est passif à l'égard de ce qu'il fait activement. Mais il peut se faire qu'il soit actif sous un rapport et passif sous l'autre. Donc celui qui pèche n'affaiblit pas le bien de sa nature par l'effet de son péché.

4. Aucun accident n'agit sur son sujet, parce que ce qui pâtit, c'est l'être en puissance, tandis que ce qui sert de sujet à un accident est déjà un être en acte, relativement à cet accident. Or, le péché existe dans le bien de la nature, comme l'accident dans le sujet. Donc il ne l'affaiblit pas, puisque pour affaiblir une chose il faut agir sur elle d'une certaine manière.

Mais c'est le *contraire.* Il est écrit (Luc, x, 30): *Un homme qui descendait de Jérusalem à Jéricho*, c'est-à-dire dans l'abîme du péché, fut dépouillé des dons gratuits qu'il avait reçus et blessé dans sa nature, comme l'expose le vénérable Bède (*Glos. ord.*). Donc le péché affaiblit le bien de la nature.

CONCLUSION. — Parmi les biens de la nature il y en a qui, comme la justice originelle, ont été totalement détruits par le péché; d'autres, comme les principes constitutifs de la nature et les propriétés qui en résultent, telles que les puissances de l'âme, n'ont été ni détruits, ni affaiblis par le péché; d'autres enfin, tels que l'inclination naturelle pour la vertu, n'ont pas été détruits, mais fortement affaiblis.

Il faut répondre que le bien de la nature humaine peut se distinguer de trois manières. 1° Il y a les principes constitutifs de la nature et les propriétés qui en résultent, comme les puissances de l'âme et les autres choses semblables. 2° L'homme est naturellement porté à la vertu, comme nous l'avons vu (quest. LXIII, art. 1), et cette inclination est une perfection de sa nature. 3° On peut appeler un bien de nature, le don de la justice originelle qui fut accordé à la nature humaine tout entière dans la personne du premier homme. — Le premier de ces biens n'est ni détruit, ni affaibli par le péché (1). Le dernier a été totalement anéanti par le péché originel. Quant au second, c'est-à-dire quant à l'inclination naturelle de l'homme pour la vertu, le péché l'affaiblit (2). Car les actes humains ont pour résultat de produire dans l'homme une inclination à des actes qui leur ressemblent (3), comme nous l'avons vu (quest. LI, art. 2 et 3). Il faut donc que, par là même

(1) Calvin suppose, au contraire (*Instit.* lib. II, cap. 21), que la nature humaine a été privée par le péché originel de sa perfection intrinsèque, et qu'elle a perdu les facultés qui en découlaient, comme le libre arbitre. Les jansénistes supposent la même erreur.

(2) C'est ce que le concile de Trente a parfaitement exprimé (sess. VI, can. 1) : *Tametsi in eis liberum arbitrium minimè extinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum.*

(3) Le péché actuel produit dans l'homme une disposition mauvaise qui le porte à renouveler ce même péché; le péché originel le détourne de sa fin dernière et le rend très-faible pour le bien; parce que celui qui se détourne de la fin dernière n'est pas plus apte à bien agir moralement que celui qui ne possède pas parfaitement un principe n'est apte à en déduire les conséquences.

qu'un individu a de l'inclination pour un des contraires, il en ait moins pour l'autre. Par conséquent le péché étant contraire à la vertu, par là même que l'homme pèche, il affaiblit en lui ce bien de la nature qui consiste dans l'inclination au bien.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Denis parle du bien premier de la nature qui est l'être, la vie et l'intelligence, comme on le voit en examinant ses paroles.

Il faut répondre au *second*, que quoique la nature soit antérieure à l'acte de la volonté, néanmoins elle a de l'inclination pour certaine action volontaire. D'où il résulte que la nature considérée en elle-même ne change pas par suite du changement de l'action de la volonté; mais l'inclination change parce que l'action est le terme auquel elle se rapporte.

Il faut répondre au *troisième*, que l'action volontaire procède de puissances diverses, dont l'une est active et l'autre passive. D'où il arrive que les actions volontaires ajoutent ou enlèvent quelque chose à l'homme qui les produit, comme nous l'avons dit (quest. LI, art. 2) en traitant de la formation des habitudes.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'accident n'agit pas sur son sujet effectivement; cependant il agit sur lui formellement, dans le même sens qu'on dit que la blancheur produit le blanc. Ainsi rien n'empêche que le péché ne diminue le bien de la nature, selon que cet affaiblissement de la nature se rapporte au dérèglement de l'acte. Mais quant au dérèglement de l'agent il faut dire qu'il provient de ce que dans les actes de l'âme il y a quelque chose d'actif et quelque chose de passif. C'est ainsi que l'objet sensible meut l'appétit sensitif, et que l'appétit sensitif agit sur la raison et la volonté, comme nous l'avons dit (quest. LXXVII, art. 1; quest. LXXX, art. 2). Et ce dérèglement résulte non pas de ce que l'accident agit sur son propre sujet, mais de ce que l'objet agit sur une puissance et cette puissance sur une autre et qu'elle la jette ainsi hors de sa voie.

ARTICLE II. — TOUT LE BIEN DE LA NATURE HUMAINE PEUT-IL ÊTRE DÉTRUIT PAR LE PÉCHÉ (1)?

1. Il semble que tout le bien de la nature humaine puisse être détruit par le péché. Car le bien de la nature humaine est fini, puisque cette nature est finie elle-même. Or, tout ce qui est fini est complétement anéanti, quand on en enlève continuellement quelque chose. Par conséquent, puisque le bien de la nature peut être continuellement diminué par le péché, il semble qu'il puisse être un jour absolument détruit.

2. A l'égard des choses qui sont d'une même nature, on doit faire le même raisonnement sur le tout et sur ses parties, comme on le voit évidemment pour l'air, l'eau et la chair et pour tous les corps homogènes. Or, le bien de la nature est totalement uniforme. Donc puisque le péché peut en détruire une partie, il semble qu'il puisse aussi en détruire le tout.

3. Le bien de la nature que le péché affaiblit est l'aptitude à la vertu. Or, il y a des individus dans lesquels le péché détruit totalement cette aptitude, comme on le voit dans les damnés qui ne peuvent pas plus revenir à la vertu qu'un aveugle ne peut recouvrer la vue. Donc le péché peut absolument détruire le bien de la nature.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Ench.* cap. 13, 14 et 19) que le mal n'existe que dans le bien. Or, le mal de la faute ne peut pas exister dans

(1) Cet article peut être considéré comme une réfutation de la doctrine de Calvin et de Jansénius sur le péché originel.

e bien de la vertu ou de la grâce, parce qu'il lui est contraire. Il faut donc qu'il existe dans le bien de la nature, et que par conséquent il ne le détruise pas totalement.

CONCLUSION. — Comme il ne peut pas se faire que par suite du péché l'homme cesse d'être raisonnable, de même le péché ne peut détruire complétement le bien de la nature qui est l'inclination naturelle que l'homme a pour la vertu, et qui résulte de ce qu'il est doué de raison.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le bien de la nature, qui est affaibli par le péché, est l'inclination naturelle à la vertu, qui se trouve dans l'homme, par là même qu'il est raisonnable. Car il agit selon la vertu, du moment qu'il agit conformément à la raison. Or, le péché ne peut pas absolument détruire dans l'homme son caractère d'être raisonnable, parce qu'alors il ne serait plus capable de pécher. Par conséquent il n'est pas possible que le bien de la nature, dont nous venons de parler, soit totalement détruit. Mais, parce qu'il arrive que ce bien est continuellement affaibli par le péché, il y a des auteurs qui, pour rendre ceci sensible, ont eu recours à un exemple, dans lequel ils citent une chose finie qui s'affaiblissait à l'infini, sans être jamais complétement épuisée. En effet Aristote dit (*Phys.* lib. I, text. 37) que si d'une grandeur limitée on enlève constamment une même quantité, on finira par l'anéantir entièrement; comme si on ôtait toujours, par exemple, d'une quantité finie l'étendue d'une palme. Mais si la soustraction se fait selon la même proportion, mais non selon la même quantité, on pourra continuer l'opération indéfiniment. Par exemple, si on divise une quantité en deux parties et qu'on prenne la moitié de la moitié, on pourra aller ainsi indéfiniment, de telle sorte que le dernier nombre soustrait sera toujours moindre que le premier dont il est extrait. Mais ceci n'est pas applicable à la thèse que nous établissons ici. Car le péché subséquent ne diminue pas le bien de la nature moins que le péché antérieur, il le diminue même davantage, s'il est plus grave. — Il faut donc dire que l'inclination dont il s'agit est comme un milieu entre deux extrêmes. Car elle est fondée sur la nature raisonnable comme sur sa racine, et elle tend au bien de la vertu, comme à son terme et à sa fin. Son affaiblissement peut donc se considérer de deux manières : 1° par rapport à sa racine; 2° par rapport à son terme. Dans le premier sens elle n'est pas affaiblie par le péché, parce que le péché ne diminue pas la nature elle-même, comme nous l'avons dit (art. préc.); mais elle est affaiblie dans le second, parce que le péché l'empêche d'arriver à son terme. Si elle était affaiblie de la première manière, il faudrait qu'elle fût un jour absolument détruite, la nature raisonnable étant elle-même totalement anéantie (1). Mais comme elle est affaiblie en raison de l'obstacle qui l'empêche d'arriver à son terme, il est évident qu'elle peut être affaiblie à l'infini. En effet on peut mettre des obstacles à l'infini, en ce sens que l'homme peut indéfiniment ajouter péché à péché, mais on ne peut pas entièrement détruire cette inclination, parce que sa racine subsiste toujours. C'est ce qu'on peut rendre évident par l'exemple d'un corps diaphane qui est apte à recevoir la lumière, par là même qu'il est transparent. On affaiblit cette aptitude ou cette propriété au moyen des nuages

(1) Luther et Calvin n'ont pas reculé devant cette conséquence. Ils ont admis que la nature raisonnable était détruite, qu'il n'y avait dans l'homme aucune liberté, qu'il péchait sans cesse ou que tous ses actes étaient autant de péchés, que ses œuvres étaient par conséquent nulles, que la seule différence entre le prédestiné et le réprouvé c'est que Dieu imputait à l'un ses fautes et non à l'autre; que l'ignorance invincible n'excusait pas du péché, etc., etc. On voit par toutes ces erreurs combien la doctrine établie ici par saint Thomas est fondamentale.

que l'on peut accumuler autour, mais on ne la détruit pas, parce qu'elle subsiste toujours radicalement dans son essence.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette objection repose sur l'affaiblissement qui a lieu par soustraction ; mais ici il s'agit d'une diminution qui résulte d'un obstacle qu'on oppose ; ce qui ne détruit, ni diminue radicalement l'inclination, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que l'inclination naturelle est à la vérité absolument uniforme, mais qu'elle se rapporte à un principe et à un terme, et c'est cette diversité de rapport qui fait qu'elle est affaiblie dans un sens et qu'elle ne l'est pas dans un autre.

Il faut répondre au *troisième*, que même dans les damnés l'inclination naturelle à la vertu subsiste, car autrement ils n'éprouveraient pas de remords de conscience. Mais il arrive que cette inclination ne passe pas à l'acte, parce que la justice divine les prive de la grâce. C'est ainsi qu'un aveugle conserve radicalement dans sa nature de l'aptitude pour voir, puisqu'il est un animal qui est naturellement doué de la vue, mais il ne voit pas réellement, parce qu'il est privé de la cause qui pourrait le faire voir, en formant en lui l'organe nécessaire à cette fonction.

ARTICLE III. — PEUT-ON DIRE QUE LES BLESSURES QUE LA NATURE A REÇUES PAR SUITE DU PÉCHÉ SONT L'INFIRMITÉ, L'IGNORANCE, LA MALICE ET LA CONCUPISCENCE (1)?

1. Il semble qu'on ait tort de dire que les blessures que la nature a reçues par suite du péché sont : l'infirmité, l'ignorance, la malice et la concupiscence. Car le même principe ne peut pas être l'effet et la cause de la même chose. Or, on fait de toutes ces choses des causes de péché, comme nous l'avons vu (quest. LXXVI) art. 1, et LXXVII, art. 3, et quest. LXXVIII, art. 5). On ne peut donc pas les considérer comme des effets du péché.

2. Il y a un péché qu'on nomme *malice*. On ne doit donc pas placer la malice parmi les effets du péché.

3. La concupiscence est une chose naturelle, puisqu'elle est l'acte de l'appétit concupiscible. Or, ce qui est naturel ne doit pas être une lésion de la nature. On ne doit donc pas placer la concupiscence parmi les blessures que la nature a reçues.

4. Nous avons dit (quest. LXXVII, art. 3) que pécher par infirmité et par passion c'est la même chose. Or, la concupiscence est une passion. On ne doit donc pas la distinguer par opposition avec l'infirmité.

5. Saint Augustin (*Lib. de nat. et grat.* cap. 67) reconnaît deux sortes d'affliction qui pèsent sur l'âme du pécheur, l'ignorance et la difficulté. De là viennent l'erreur et les tourments. Ces quatre afflictions ne répondent pas à celles que nous avons distinguées. Il semble donc que l'une de ces deux distinctions soit erronée.

Mais c'est le *contraire*. L'autorité de Bède est formelle (*Glos. in Luc.* x).

CONCLUSION. — Il y a dans l'âme quatre puissances qui peuvent être les sujets des vices, comme elles le sont des vertus ; selon que le péché les détourne de leur fin et qu'il porte par là même à la nature autant de coups, on distingue quatre espèces de blessures : l'ignorance qui frappe l'entendement, la malice qui s'attache à la

(1) Parmi les théologiens il y a à ce sujet controverse. Les uns supposent que la nature a seulement été atteinte d'une manière extrinsèque, parce que le péché originel a eu pour effet de la dépouiller de la justice originelle qui lui avait été surajoutée. D'autres veulent que l'homme ait été atteint intérieurement. Ce dernier sentiment est celui de ceux qui ne veulent pas que, dans l'état de pure nature, l'homme ait pu être en proie à toutes les misères qui pèsent actuellement sur lui. Saint Augustin pensait ainsi, et son avis a été partagé par la plupart des Pères.

volonté, l'infirmité qui réside dans l'irascible et la concupiscence dans le concupiscible.

Il faut répondre que par la justice originelle la raison était parfaitement maîtresse des puissances inférieures de l'âme, et qu'elle était elle-même perfectionnée par Dieu à qui elle était soumise. Cette justice originelle ayant été détruite par le péché du premier homme, comme nous l'avons dit (quest. LXXXI, art. 2), toutes les puissances de l'âme se sont trouvées en quelque sorte privées de l'ordre qui les mettait naturellement en rapport avec la vertu, et c'est cet abandon qu'on appelle la *blessure de la nature*. Or, il y a dans l'âme quatre puissances qui peuvent être les sujets des vertus, comme nous l'avons dit (quest. LXI, art. 1, et quest. LVII) : la raison dans laquelle réside la prudence ; la volonté qui est le siége de la justice, l'irascible où se trouve la force, et le concupiscible où est la tempérance. Par conséquent la raison étant privée de son rapport avec le vrai, il en résulte qu'elle éprouve la blessure de l'*ignorance;* la volonté quand elle cesse d'avoir le bien pour objet, est en proie à la *malice;* l'irascible qui ne peut plus triompher de ce qui est ardu, difficile, est frappé de *faiblesse;* et la concupiscence n'ayant plus pour fin les jouissances que la raison modère devient cette *concupiscence* mauvaise qu'on appelle convoitise. — Le péché originel a donc fait à la nature humaine tout entière ces quatre blessures. Mais comme l'inclination à la vertu est affaiblie dans chaque individu par le péché actuel, ainsi que nous l'avons vu (art. 1 et 2), il s'ensuit que ces quatre blessures sont aussi une conséquence de tous les autres péchés. Car tout péché obscurcit la raison, principalement pour les choses morales, il endurcit la volonté, ajoute à la difficulté que nous avons de bien faire et enflamme de plus en plus la concupiscence.

Il faut répondre au *premier* argument, que rien n'empêche que ce qui est l'effet d'un péché ne soit la cause d'un autre. Car par là même que l'âme est déréglée par suite d'un péché antérieur, elle est plus facilement portée au mal.

Il faut répondre au *second*, que la malice ne se prend pas en cet endroit pour un péché, mais pour la propension de la volonté au mal, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Gen.* VIII, 21) : *Les sens de l'homme sont portés au mal depuis son enfance.*

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (quest. LXXX, art. 3 ad 1), la concupiscence n'est naturelle à l'homme qu'autant qu'elle est soumise à la raison. Mais du moment où elle sort des limites de la raison, elle est par rapport à l'homme une chose contre nature.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on peut en général appeler *infirmité* toute passion parce que les passions affaiblissent la vigueur de l'âme et entravent la raison. Mais Bède a pris ce mot dans un sens restreint, et il a entendu par infirmité ce qui est opposé à la force, qui appartient à l'irascible.

Il faut répondre au *cinquième*, que le mot *difficulté*, dont se sert saint Augustin, comprend trois choses qui appartiennent aux puissances appétitives, savoir la malice, l'infirmité et la concupiscence. Ces trois choses sont cause qu'on éprouve de la difficulté à se porter vers le bien. L'erreur (1) et la douleur sont des blessures qui en sont la suite ; car on souffre du moment où l'on sent que l'on est trop faible pour arriver à ce qu'on désire.

ARTICLE IV. — LA PRIVATION DU MODE, DE L'ESPÈCE ET DE L'ORDRE EST-ELLE UN EFFET DU PÉCHÉ?

1. Il semble que la privation du mode, de l'espèce et de l'ordre ne soit pas un effet du péché. Car saint Augustin dit (*Lib. de nat. boni*, cap. 3) : Où

(1) L'erreur résulte de l'ignorance.

ces trois choses sont parfaitement développées, il y a beaucoup de bien; où elles sont faibles, il y en a peu, et où elles sont nulles, il n'y en a pas du tout. Or, le péché n'anéantit pas le bien de la nature. Par conséquent il ne détruit pas le mode, l'espèce et l'ordre.

2. Aucun être n'est cause de lui-même. Or, le péché est la privation du mode, de l'espèce et de l'ordre, comme le dit saint Augustin (*De nat. boni*, cap. 4, 31 et 37). Donc la privation du mode, de l'espèce et de l'ordre n'est pas un de ses effets.

3. Des péchés différents produisent différents effets. Or, le mode, l'espèce et l'ordre, puisqu'ils sont des choses diverses, doivent avoir des privations différentes. Par conséquent ces privations sont produites par divers péchés, et la privation du mode, de l'espèce et de l'ordre n'est pas l'effet de toutes les fautes qu'on commet.

Mais c'est le *contraire*. Le péché est à l'âme ce que l'infirmité est au corps, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* vi, 3) : *Ayez pitié de moi, Seigneur, parce que je suis infirme.* Or, l'infirmité produit dans le corps la privation du mode, de l'espèce et de l'ordre. Donc le péché est la cause des mêmes effets dans l'âme.

CONCLUSION. — De quelque bien que le péché originel ou actuel nous prive et de quelque manière qu'il nous en prive, il est par là même une privation du mode, de l'espèce et de l'ordre.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (part. I, quest. v, art. 5), le mode, l'espèce et l'ordre sont une conséquence de tout bien créé considéré comme tel et de tout être. Car tout être et tout bien se considère au moyen d'une forme, et c'est de cette forme que vient l'espèce. La forme d'une chose quelle qu'elle soit, qu'elle soit substantielle ou accidentelle, est conforme à une mesure. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Met.* lib. viii, text. 10) que les formes des choses sont comme les nombres. L'être a donc par là même un mode qui se rapporte à sa mesure. D'un autre côté sa forme le met en rapport avec une autre chose (1). Par conséquent, selon les divers degrés de biens qu'il y a dans les êtres, il y a divers degrés de mode, d'espèce et d'ordre. Ainsi il y a une espèce de bien qui appartient à la substance même de la nature, qui a son mode, son espèce et son ordre. Celui-là n'est ni détruit, ni affaibli par le péché. Il y a l'inclination naturelle qui est un autre bien et qui a aussi son mode, son espèce et son ordre. Celui-ci est affaibli par le péché, comme nous l'avons dit (art. 2), mais il n'est pas totalement anéanti. Il y a le bien de la vertu et de la grâce qui a également son mode, son espèce et son ordre; il est complétement détruit par le péché mortel. Enfin il y a le bien qui est une bonne action et qui a pareillement son mode, son espèce et son ordre. La privation de ce dernier bien est essentiellement un péché. On voit par là évidemment de quelle manière le péché est une privation du mode, de l'espèce et de l'ordre, et comment il les détruit ou les affaiblit.

La réponse aux deux *premières* objections est donc par là même évidente.

Il faut répondre au *troisième*, que le mode, l'espèce et l'ordre se suivent par une connexité nécessaire, comme nous l'avons montré (*in corp. art.*). D'où il arrive qu'ils sont détruits ou affaiblis simultanément.

ARTICLE V. — LA MORT ET LES AUTRES DÉFAUTS CORPORELS SONT-ILS LES EFFETS DU PÉCHÉ (2)?

1. Il semble que la mort et les autres défauts corporels ne soient pas des effets du péché. Car quand la cause est égale, l'effet l'est aussi. Or, ces dé-

(1) L'être dans lequel la forme réside se trouve ordonné par elle à une autre chose, comme à sa fin ou à son terme, et ce rapport est son ordre.

(2) Pélage a soutenu que nos premiers parents

fauts ne sont pas égaux dans tous les individus; chez certaines personnes ils sont plus graves, bien que le péché originel soit égal dans tous les hommes, comme nous l'avons dit (quest. LXXXII, art. 4), et que ce péché paraisse être surtout la cause de ces effets. Donc la mort et les autres défauts corporels ne sont pas des effets du péché.

2. En enlevant la cause, on enlève aussi l'effet. Or, tous les péchés sont effacés par le baptême et la pénitence, sans que ces défauts soient détruits. Donc ils ne sont pas des effets du péché.

3. Le péché actuel est plus coupable que le péché originel. Or, le péché actuel n'inflige pas au corps de nouveaux défauts. Donc à plus forte raison le péché originel ne lui en inflige-t-il pas non plus, et par conséquent la mort et les autres défauts corporels ne sont pas des effets du péché.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Rom.* V, 11) : *Par un seul homme le péché est entré en ce monde et par le péché la mort.*

CONCLUSION. — La mort et tous les autres défauts corporels qui existent dans la nature humaine ne peuvent pas être appelés par eux-mêmes des effets du péché du premier homme, puisqu'ils sont en dehors de l'intention du pécheur, mais le péché en a été la cause par accident, en écartant ce qui empêchait ces maux de se produire, parce que le péché du premier homme a détruit la justice originelle qui empêchait tous ces désordres et tous ces défauts de se manifester.

Il faut répondre qu'une chose peut être cause d'une autre de deux manières : 1° par elle-même ; 2° par accident. Elle en est cause par elle-même, quand elle produit un effet, d'après la vertu de sa nature ou de sa forme. D'où il suit que la cause a directement en vue l'effet qu'elle produit. Ainsi la mort et les défauts corporels n'ayant pas été dans l'intention du pécheur, il est évident que le péché n'est pas par lui-même cause de ces défauts. — Elle en est cause par accident, quand elle écarte l'obstacle qui empêchait l'effet de se produire. C'est ainsi que celui qui arrache une colonne, est cause par accident du mouvement qu'éprouve la pierre qui était superposée sur cette colonne (*Phys.* lib. VIII, text. 32). De cette manière le péché du premier homme est cause de la mort et de tous les défauts corporels qui existent dans la nature humaine. Car ce péché a détruit la justice originelle, qui maintenait sans aucun désordre, non-seulement les puissances inférieures de l'âme sous l'empire de la raison, mais encore le corps entier sous l'empire de l'âme, sans qu'il éprouvât la moindre peine, comme nous l'avons vu (part. I, quest. XCVII, art. 1). C'est pourquoi du moment où la justice originelle a été détruite par le péché, la nature humaine a été blessée dans l'âme par suite du déréglement des passions, comme nous l'avons dit (art. préc. et quest. LXXXIII, art. 3), et l'homme est devenu corruptible dans sa chair par suite du déréglement du corps lui-même (1). Or, la perte de la justice originelle étant une peine aussi bien que la soustraction de la grâce, il s'ensuit que la mort et tous les défauts corporels sont des peines qui sont une conséquence du péché originel. Et quoique le pécheur n'ait pas eu l'intention de se faire ces maux, néanmoins ils ont été ordonnés par la justice de Dieu pour le punir.

seraient morts, quand même ils n'auraient pas péché. Mais le sentiment contraire est de foi. *Quicumque dicit : Adam primum hominum mortalem factum ita, ut, sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore; hoc est de corpore exiret non peccati merito, sed necessitate naturæ, anathema sit* (*Concil. Milev.* can. 1).

(1) Tous les théologiens sont unanimes à cet égard. Ils reconnaissent tous que dans l'état de pure nature l'homme aurait pu être soumis aux mêmes misères corporelles et spirituelles qui existent quant à l'espèce (*quoad speciem*) ; mais il y en a un certain nombre qui, avec saint Augustin et plusieurs Pères, prétendent que ces misères n'auraient pas été les mêmes quant au degré (*quoad gradum*). Elles n'auraient pas dû être aussi profondes.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'égalité de la cause qui agit par elle-même produit un effet égal. Car en augmentant ou en diminuant la cause directe, on augmente ou l'on diminue l'effet; mais il n'en est pas de même de la cause par accident qui ne fait qu'écarter un obstacle. En effet si l'on renverse deux colonnes avec une force égale, il ne s'ensuit pas que les pierres auxquelles ces colonnes servaient d'appui seront mues de la même manière. Une fois abandonnées à elles-mêmes, celle qui était naturellement plus lourde tombera avec plus de rapidité. Ainsi, dès que la justice originelle a été détruite, la nature du corps humain a été abandonnée à elle-même. Il en est résulté que par suite de la diversité de la complexion naturelle de chaque individu, les uns ont des corps plus vigoureux, les autres des corps plus faibles, quoique le péché originel soit égal dans tous.

Il faut répondre au *second*, que celui qui efface le péché originel et le péché actuel remédiera aussi aux défauts corporels qui en sont la suite, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* VIII, 11) : *Il vivifiera vos corps mortels au moyen de son esprit qui habite en vous*. Mais il faut que ces deux effets soient produits selon l'ordre de la divine sagesse dans un temps convenable. Car il faut qu'avant de parvenir à l'immortalité et à l'impassibilité de la gloire qui a été commencée dans le Christ et que nous avons acquise par lui, nous imitions d'abord ses souffrances. Par conséquent il est nécessaire que pendant un temps sa passibilité existe dans nos corps, pour que nous méritions l'impassibilité de la gloire, conformément à ce qu'il a fait lui-même.

Il faut répondre au *troisième*, que dans le péché nous pouvons considérer deux choses, la substance de l'acte et la nature de la faute. Par rapport à la substance de l'acte un péché actuel peut produire un défaut corporel. Ainsi il y en a qui sont malades et qui meurent pour avoir pris trop d'aliments. Relativement à la faute il détruit la grâce qui est donnée à l'homme pour rendre droits les actes de l'âme, mais non pour empêcher les défauts du corps, comme la justice originelle le faisait. C'est pour cette raison que le péché actuel ne produit pas ces défauts, comme le péché originel.

ARTICLE VI. — LA MORT ET LES AUTRES DÉFAUTS SONT-ILS NATURELS A L'HOMME (1)?

1. Il semble que la mort et les défauts corporels soient naturels à l'homme. Car ce qui est corruptible et ce qui ne l'est pas ne sont pas du même genre, comme le dit Aristote (*Met.* lib. X, text. 26). Or, l'homme est du même genre que les autres animaux qui sont naturellement corruptibles. Donc il est naturellement corruptible aussi.

2. Tout ce qui est composé d'éléments contraires est naturellement corruptible, parce qu'il a en lui-même une cause de corruption. Or, le corps humain est de cette nature. Donc il est naturellement corruptible.

3. Le chaud consume naturellement l'humide. Or, ce qui conserve la vie de l'homme, c'est le chaud et l'humide. Par conséquent puisque les opérations vitales s'accomplissent par l'acte de la chaleur naturelle, comme le dit Aristote (*De an.* lib. II, text. 50), il semble que la mort et les défauts corporels soient naturels à l'homme.

1. Mais c'est le *contraire*. Tout ce qui est naturel à l'homme, Dieu l'a fait. Or, *il n'a pas fait la mort*, comme le dit la Sagesse (*Sap.* I, 13). Donc la mort n'est pas naturelle à l'homme.

(1) Cet article est le commentaire de ce passage de l'Ecriture (*Sap.* II) : *Deus creavit hominem inexterminabilem.*

2. On ne peut appeler ni un mal, ni une peine ce qui est selon la nature ; parce que ce qui est naturel à un être lui convient. Or, la mort et les défauts corporels sont une peine du péché originel, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc ils ne sont pas naturels à l'homme.

3. La matière est proportionnée à la forme, et chaque chose à sa fin. Or, la fin de l'homme est la béatitude éternelle, comme nous l'avons dit (quest. III, art. 8), et la forme du corps humain est l'âme raisonnable qui est incorruptible, comme nous l'avons vu (part. I, quest. LXXV, art. 6). Donc le corps humain est naturellement incorruptible (1).

CONCLUSION. — Quoique la mort et les autres défauts corporels se rapportent à la nature particulière, cependant ils sont naturels à l'homme selon sa nature universelle, non de la part de la forme, mais de la part de la matière.

Il faut répondre que nous pouvons parler de toutes les choses corruptibles de deux manières ; nous pouvons en parler selon leur nature universelle et selon leur nature particulière. La nature particulière est la propre vertu active et conservatrice de chaque chose. A ce point de vue toute corruption et tout défaut est contre nature, comme le dit Aristote (*De cœlo*, lib. II, text. 37), parce que cette vertu tend à l'être et à la conservation de la chose à laquelle elle appartient. — La nature universelle est la vertu active qui réside dans un principe universel de la nature, par exemple, dans un des corps célestes ou dans une des substances supérieures ; ce qui fait que Dieu est appelé par quelques philosophes la *nature naturante* (2). Cette vertu a pour but le bien et la conservation de l'univers, ce qui exige la vicissitude de la génération et de la corruption dans les êtres sublunaires. Sous ce rapport la corruption et les défauts des choses corruptibles sont naturels, non selon l'inclination de la forme qui est le principe de l'être et de la perfection, mais selon l'inclination de la matière qui est attribuée aux êtres en proportion de leur forme, selon la distribution de l'agent universel. Et quoique toute forme tende à exister perpétuellement, autant qu'il lui est possible, néanmoins parmi les choses corruptibles il n'y a pas de forme qui puisse arriver à perpétuer son être, à l'exception de l'âme raisonnable, parce qu'elle n'est pas soumise absolument à la matière corporelle comme les autres formes, mais qu'elle a son opération propre, immatérielle, comme nous l'avons vu (part. I, quest. LXXV, art. 2 ; quest. LXXVI, art. 1 ad 4). Par conséquent, par rapport à sa forme, l'incorruptibilité est plus naturelle à l'homme qu'aux autres choses corruptibles. Mais la matière qui entre dans la constitution de son être étant composée d'éléments contraires, il s'ensuit qu'il est corruptible dans son ensemble. Ainsi il est naturellement corruptible d'après la nature de sa matière abandonnée à elle-même, mais il ne l'est pas d'après la nature de sa forme. — Les trois premiers raisonnements reposent sur la nature de la matière, et les trois autres sur la nature de la forme. Pour les résoudre il faut donc observer que la forme de l'homme, qui est l'âme raisonnable, est en raison de son incorruptibilité proportionnée à sa fin qui est la béatitude éternelle ; tandis que le corps humain qui est corruptible, considéré dans sa nature, est sous un rapport proportionné à sa forme et sous un autre il ne l'est pas. Car dans une matière il y a deux conditions à examiner : celle que l'agent choisit, et celle qui n'a pas été choisie par lui, mais qui est conforme à la nature de la matière elle-même. Ainsi un ouvrier pour faire un couteau choisit une matière dure et ductile qui puisse s'amincir de manière à faire un tranchant. En ce sens

(1) L'antithèse se présente ici sous un double aspect ; la conclusion a pour objet de faire voir que la vérité est entre ces deux extrêmes.

(2) Cette expression a été adoptée par Spinosa.

le fer est une matière propre à faire un couteau. Mais que le fer soit susceptible de se rompre et de prendre la rouille, ceci résulte de sa disposition naturelle ; l'ouvrier ne l'a pas choisi pour qu'il eût cette propriété, il la lui enlèverait même, s'il le pouvait. Par conséquent cette disposition de la matière n'est pas en rapport avec l'intention de l'artisan, ni avec le but de son art. De même le corps humain est une matière que la nature a choisie, parce qu'elle est d'une complexion tempérée et pour qu'elle soit l'organe le plus convenable pour le tact et les autres puissances sensitives ou motrices. Si elle est corruptible c'est le fait de sa condition elle-même (1), la nature ne l'a pas choisie à ce titre, et si elle le pouvait elle prendrait de préférence une matière incorruptible. Mais Dieu, qui est le maître de la nature entière, a suppléé dans la création primitive de l'homme au défaut de la nature, et par le don de la justice originelle il a doué le corps d'une certaine incorruptibilité (2), comme nous l'avons dit (part. I, quest. XCVII, art. 1). C'est d'après cela qu'il est dit que *Dieu n'a pas fait la mort*, et que la mort est la peine du péché.

La réponse aux objections est donc évidente.

QUESTION LXXXVI.

DE LA TACHE DU PÉCHÉ.

Nous avons maintenant à nous occuper de la tache du péché. A ce sujet deux questions se présentent : 1° La tache de l'âme est-elle l'effet du péché ? — 2° Subsiste-t-elle dans l'âme après que le péché est commis ?

ARTICLE I. — LE PÉCHÉ PRODUIT-IL DANS L'AME UNE TACHE (3)?

1. Il semble que le péché ne produise pas dans l'âme une tache. Car une nature supérieure ne peut être souillée par le contact d'une nature inférieure. Ainsi un rayon de soleil n'est pas souillé par le contact des corps fétides, comme le dit saint Augustin (*Lib. cont. hæres.* cap. 5). Or, l'âme humaine est d'une nature bien supérieure aux choses changeantes vers lesquelles elle se porte en péchant. Donc elle ne contracte pas de souillure, quand elle pèche.

2. Le péché existe principalement dans la volonté, comme nous l'avons dit (quest. LXXIV, art. 1 et 2), et la volonté réside dans la raison, selon l'observation d'Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 42). Or, la raison ou l'intelligence n'est pas souillée par les choses qu'elle voit, mais elle est plutôt perfectionnée par elles. Donc la volonté n'est pas non plus souillée par le péché.

3. Si le péché produit une tache, cette tache est quelque chose de positif ou c'est une pure privation. Si c'est quelque chose de positif, ce ne peut être qu'une disposition ou une habitude, car un acte ne peut produire rien autre chose. Or, ce n'est ni une disposition, ni une habitude. En effet quand la disposition ou l'habitude a cessé, il arrive que la tache subsiste encore, comme on le voit dans celui qui a péché mortellement par prodigalité, et qui ayant tout à coup changé, pèche mortellement en contractant l'habitude du vice opposé. La tache n'établit donc pas dans l'âme quelque chose de positif. Elle n'est pas non plus une pure privation, parce que tous les péchés

(1) C'est un effet qui résulte de sa complexion même.

(2) La justice originelle était la force qui tenait dans l'homme toutes les parties parfaitement unies. Elle soumettait la raison à Dieu, les puissances inférieures de l'âme aux puissances supérieures, et mettait aussi le corps à l'abri de toutes les infirmités auxquelles il est naturellement sujet.

(3) Cette expression métaphorique, employée par l'Ecriture, ne désigne rien autre chose que le péché habituel.

venant de l'éloignement de Dieu et de la privation de la grâce, il s'ensuivrait qu'ils imprimeraient tous à l'âme la même tache. Donc la tache n'est pas l'effet du péché.

Mais c'est le *contraire*. L'Esprit-Saint dit en s'adressant à Salomon (*Eccl.* XLVII, 2) : *Vous avez imprimé une tache à votre gloire*, et saint Paul dit (*Eph.* V, 27) : que le *Christ s'est livré à la mort pour faire paraître devant lui son Eglise pleine de gloire, n'ayant ni tache ni ride.* Il s'agit dans ces deux endroits de la tache du péché. Donc il imprime à l'âme une souillure.

CONCLUSION. — On appelle métaphoriquement la tache du péché, la privation de l'éclat que la lumière de la raison et la grâce de Dieu répandent dans l'âme du juste.

Il faut répondre que, dans l'ordre matériel, on dit qu'une chose est tachée, quand elle a perdu son éclat par suite du contact d'un autre corps. C'est ainsi que les vêtements, l'or et l'argent se souillent. Dans les choses spirituelles, on se sert du même mot par analogie. Or, l'âme humaine brille de deux manières : 1° elle resplendit de la lumière naturelle de la raison qui la dirige dans ses actes ; 2° elle brille de la lumière divine, c'est-à-dire de l'éclat de la sagesse et de la grâce qui perfectionnent l'homme, pour qu'il puisse faire de bonnes œuvres et les bien faire. L'âme est en contact avec une chose, quand elle s'attache à elle par l'amour. Or, quand elle pèche, elle s'attache à ce qui est contraire aux lumières de la raison et à la loi de Dieu, comme nous l'avons vu (quest. LXXI, art. 6). C'est pourquoi on appelle métaphoriquement une *tache*, l'obscurcissement de son éclat qui résulte de ce contact (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'âme n'est pas souillée par les choses inférieures par l'effet de leur vertu, comme si elles agissaient sur elle ; mais elle se souille plutôt par ses propres actions, en s'attachant déréglément à elles, contrairement aux lumières de la raison et à la loi de Dieu.

Il faut répondre au *second*, que l'action de l'intellect est parfaite selon que les choses intelligibles sont en lui, conformément à son mode d'être, c'est-à-dire intellectuellement. C'est pourquoi les choses qu'il connaît ne le souillent pas, mais le perfectionnent plutôt. L'acte de la volonté consiste au contraire dans le mouvement qui porte l'âme vers les choses elles-mêmes ; de telle sorte que l'amour de la chose aimée pénètre l'âme si intimement qu'elle en est souillée, quand elle s'attache à elle déréglément, selon cette expression du prophète (Os. IX, 10) : *Ils sont devenus abominables, comme les choses qu'ils ont aimées.*

Il faut répondre au *troisième*, que la tache du péché n'est pas dans l'âme quelque chose de positif : elle n'indique pas non plus une simple privation, mais elle indique une certaine privation d'éclat, par rapport à sa cause qui est le péché (2). C'est pourquoi les divers péchés produisent des taches différentes. Il en est de même de l'ombre qui est une privation de la lumière résultant de l'interposition d'un corps. Les ombres changent avec les corps que l'on interpose.

ARTICLE II. — LA TACHE SUBSISTE-T-ELLE DANS L'AME APRÈS L'ACTE DU PÉCHÉ ?

1. Il semble que la tache ne subsiste pas dans l'âme après l'acte du péché.

(1) D'après Scot et Durand la tache n'est rien autre chose que la peine due au péché ; Vasquez veut que ce soit une dénomination purement extrinsèque résultant d'un péché passé ; d'autres théologiens en font une habitude positive ou une inclination au bien qui est changeant. Voyez dans Billuart la réfutation de ces divers sentiments : *De peccatis* (*Dissert.* VII, art. 2).

(2) Cette privation désigne le péché actuel antérieur qui l'a produite.

Car après l'acte il n'y a rien autre chose dans l'âme qu'une habitude ou une disposition, comme nous l'avons vu (art. préc. arg. 3). Donc la tache ne subsiste pas dans l'âme après l'acte du péché.

2. La tache est au péché ce que l'ombre est au corps, comme nous l'avons dit (art. 1 ad 3). Or, une fois que le corps est passé l'ombre ne subsiste plus. Donc du moment où l'acte du péché cesse, la tache disparaît.

3. Tout effet dépend de sa cause. Or, la cause de la tache est l'acte du péché. Donc quand l'acte du péché cesse, c'en est fait aussi de la tache qu'il imprimait à l'âme.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (Jos. XXII, 17) : *N'est-ce pas assez que vous ayez péché à Belphégor et que la tache de ce crime ne soit pas encore aujourd'hui effacée de dessus nous.*

CONCLUSION. — La tache indiquant un certain défaut d'éclat, parce que l'on s'est écarté des lumières de la raison ou de la loi de Dieu, il est certain qu'elle subsiste dans l'âme, jusqu'à ce que par un mouvement contraire l'homme revienne à la lumière de la raison et de la loi de Dieu ; ce qui se fait par la grâce.

Il faut répondre que la tache du péché subsiste dans l'âme, même quand l'acte du péché est passé (1). La raison en est que la tache, comme nous l'avons dit (art. préc.), implique un certain défaut d'éclat, parce qu'on s'est éloigné de la lumière de la raison ou de la loi de Dieu. C'est pourquoi tant que l'homme reste en dehors de cette lumière, la tache du péché subsiste en lui. Mais une fois qu'il revient à la lumière de la raison et à la lumière divine, ce qui se fait par la grâce, alors la tache disparaît. Toutefois, quoique l'acte du péché par lequel l'homme s'est éloigné de la lumière de la raison ou de la loi de Dieu cesse, néanmoins le pécheur ne revient pas immédiatement à l'état où il était auparavant, il faut pour cela un mouvement de la volonté contraire au premier. Par exemple, quand on s'est éloigné de quelqu'un par un mouvement, il ne suffit pas pour se rapprocher de lui que le mouvement cesse (2), mais il faut qu'on retourne vers lui par un mouvement opposé.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'après l'acte du péché il n'y a de positif dans l'âme qu'une disposition ou une habitude, mais il existe en elle privativement quelque chose, c'est le défaut de son union avec la lumière divine.

Il faut répondre au *second*, que, quand le corps qui faisait obstacle à la lumière est passé, le corps diaphane reste à la même distance du corps lumineux et avec la même aptitude à recevoir ses rayons ; c'est ce qui fait que l'ombre disparaît immédiatement. Mais quand l'acte du péché cesse, l'âme n'est plus dans les mêmes rapports avec Dieu ; par conséquent il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *troisième*, que l'acte du péché produit l'éloignement de Dieu, comme le mouvement local produit la distance des lieux et le défaut d'éclat est la conséquence de cet éloignement. Par conséquent, comme la distance des lieux n'est pas détruite quand le mouvement local cesse, de même la tache n'est pas détruite quand l'acte du péché cesse.

(1) C'est sans doute pour ce motif que la proposition suivante de Baïus a été condamnée : *In peccato duo sunt, actus et reatus ; transeunte actu, nihil remanet, nisi reatus sive obligatio ad pœnam* (prop. 56).

(2) C'est encore une des erreurs dans lesquelles est tombé Luther et que le concile de Trente a condamnée (sess. XIV, can. 4).

QUESTION LXXXVII.

DE LA PEINE DUE AU PÉCHÉ.

Nous avons maintenant à nous occuper de la peine due au péché. Et d'abord de la peine elle-même; ensuite du péché mortel et du péché véniel que l'on distingue d'après la peine qu'ils méritent. Sur la nature de la peine huit questions se présentent : 1° Est-on digne d'une peine par suite du péché? — 2° Un péché peut-il être la peine d'un autre péché? — 3° Le péché rend-il digne de la peine éternelle? — 4° Rend-il digne d'une peine d'une grandeur infinie? — 5° Tout péché rend-il digne d'une peine éternelle et infinie? — 6° Peut-on encore mériter la peine après que le péché est passé? — 7° Toute peine est-elle infligée pour quelque offense? — 8° Un individu mérite-t-il d'être puni pour le péché d'un autre?

ARTICLE I. — LE PÉCHÉ EST-IL CAUSE QU'ON MÉRITE D'ÊTRE UNI?

1. Il semble que le péché ne soit pas cause qu'on mérite une peine. Car ce qui se rapporte par accident à une chose ne semble pas être son effet propre. Or, le mérite de la peine ne se rapporte que par accident au péché, puisqu'il est en dehors de l'intention du pécheur. Donc ce n'est pas le péché qui est cause qu'on mérite d'être puni.

2. Le mal n'est pas la cause du bien. Or, la peine est une bonne chose, puisqu'elle est juste et qu'elle vient de Dieu. Donc elle n'est pas l'effet du péché, qui est une chose mauvaise.

3. Saint Augustin dit (*Conf.* lib. I, cap. 12) que tout esprit déréglé est sa peine à lui-même. Or, une peine ne rend pas digne d'une autre peine, parce qu'il faudrait ainsi aller de peine en peine indéfiniment. Donc le péché ne rend pas digne de la peine.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Rom.* II, 9) : *L'affliction et le désespoir accableront l'âme de tout homme qui fait le mal* (1). Or, faire le mal c'est pécher. Donc le péché mérite une peine que saint Paul désigne sous les noms d'*affliction* et de *désespoir.*

CONCLUSION. — Puisque le pécheur agit contrairement à l'ordre de la raison et de la loi divine et humaine, par là même qu'il pèche, il est digne du châtiment.

Il faut répondre que dans les choses naturelles comme dans les choses humaines, ce qui s'élève contre un autre en souffre un certain détriment. Car nous voyons que dans l'ordre naturel un contraire agit plus fortement, quand un autre contraire survient. C'est ainsi que l'eau échauffée gèle plus promptement que l'eau froide, comme le dit Aristote (*Met.* lib. I, cap. 12). De même, parmi les hommes, on remarque que chacun est naturellement porté à abaisser celui qui s'élève contre lui. D'un autre côté, il est évident que toutes les choses comprises dans un ordre quelconque sont unes en quelque sorte par rapport au principe de cet ordre. Par conséquent, tout ce qui s'élève contre un ordre quelconque, doit être réprimé par cet ordre et par celui qui en est le chef. Ainsi le péché étant un acte déréglé, il est évident que celui qui pèche agit contre un ordre quelconque. C'est pourquoi il est nécessaire qu'il soit réprimé par cet ordre, et cette répression constitue la peine. D'où il résulte que comme il y a trois ordres auxquels la volonté humaine est soumise, l'homme peut être puni par trois sortes de peines. En effet, la nature humaine est soumise 1° à l'ordre de sa propre raison; 2° à l'ordre d'un autre individu qui la gouverne spirituelle-

(1) L'Ecriture dit la même chose en une multitude d'endroits (*Exod.* XXXII) : *Percussit Dominus populum pro reatu.* (*Gen.* XLII) : *Meritò hæc patimur, quià peccavimus in fratrem nostrum.* (Ps. XXXI) : *Multa flagella peccatoris.* (Matth. XXV) : *Discedite à me, maledicti, in ignem æternum.*

ment ou temporellement, politiquement ou économiquement; 3° à l'ordre universel du gouvernement divin. Chacun de ces ordres est troublé par le péché, puisque celui qui pèche agit et contre la raison, et contre la loi humaine, et contre la loi divine. D'où il arrive qu'il encourt une triple peine : l'une qui vient de lui-même et qui est le remords de la conscience; l'autre qui vient de ses semblables, et la troisième qui vient de Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que la peine est la conséquence du péché, selon qu'il est un mal, par suite de ce qu'il y a en lui de déréglé. Par conséquent comme le mal existe par accident dans l'acte de celui qui pèche et en dehors de son intention, ainsi il en est de la peine qu'il mérite.

Il faut répondre au *second*, qu'une peine juste peut avoir été infligée par Dieu et par l'homme. La peine n'est donc pas directement un effet du péché, mais elle en résulte, par manière de disposition seulement, en ce sens que le péché rend l'homme digne de peine, ce qui est un mal. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que ce n'est pas un mal d'être puni, mais que c'en est un de mériter de l'être. Par conséquent un effet direct du péché, c'est de rendre l'homme digne de peine (1).

Il faut répondre au *troisième*, que le péché, qui trouble l'ordre de la raison, rend l'esprit déréglé digne de cette première peine, mais on mérite d'autres châtiments par là même qu'on trouble l'ordre de la loi divine ou humaine.

ARTICLE II. — UN PÉCHÉ PEUT-IL ÊTRE LA PEINE D'UN AUTRE PÉCHÉ (2)?

1. Il semble qu'un péché ne puisse pas être la peine d'un autre péché. Car les peines ont été établies pour ramener les hommes à la vertu, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. x, cap. ult.). Or, le péché ne ramène pas l'homme à la vertu, mais au vice. Donc il n'est pas la peine d'un autre péché.

2. Les peines justes viennent de Dieu, comme on le voit dans saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 82). Or, le péché ne vient pas de Dieu, et il est injuste. Donc il ne peut pas être la peine d'un autre péché.

3. Il est de l'essence de la peine d'être contraire à la volonté. Or, le péché vient de la volonté, comme on le voit (quest. LXXIV, art. 1 et 2). Donc il ne peut pas être la peine du péché.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire dit (*Sup. Ezech.* hom. x, et *Mor.* lib. xxv, cap. 9) qu'il y a des péchés qui sont des punitions d'un autre péché.

CONCLUSION. — Quoiqu'un péché ne soit pas par lui-même la peine d'un autre péché, puisque la peine est contraire à la volonté, tandis que le péché est volontaire, néanmoins il est la peine d'un autre par accident, de différentes manières.

Il faut répondre que nous pouvons parler du péché de deux manières : par lui-même et par accident. Un péché ne peut être par lui-même d'aucune manière la peine d'un autre péché. En effet, le péché par lui-même se considère selon qu'il procède de la volonté ; car il n'est une faute qu'autant qu'il est volontaire. Il est au contraire de l'essence de la peine d'être contraire à la volonté, comme nous l'avons vu (part. I, quest. XLVIII, art. 5). D'où il est manifeste, qu'absolument parlant, le péché ne peut être d'aucune façon la peine du péché. — Mais il peut en être la peine par accident de trois manières. 1° Par rapport à la cause qui éloigne ce qui fait obsta-

(1) C'est en cela que consiste ce que les théologiens appellent le *reatus pœnæ*. Les thomistes se sont demandé si ce mérite était absolu ou relatif et ils se sont divisés à ce sujet; mais cette question est sans importance.

(2) L'Ecriture est formelle à ce sujet (II. Thess. II): *Tradidit illos Deus in reprobum sensum ut faciant ea quæ non conveniunt.* On peut lire sur cette question saint Augustin (*Cont. Jul.*), lib. V, cap. 5 et in Psal. LVII, et saint Grégoire, *Mor.* lib. XXV, cap. 12, et *Hom.* XI, *sup. Ezech.*

cle. Car il y a des causes qui portent au péché : les passions, la tentation du démon, etc. Ces causes sont entravées par le secours de la grâce divine que le péché détruit. Par conséquent la soustraction de la grâce étant une peine que Dieu inflige, comme nous l'avons dit (quest. LXXIX, art. 3), il s'ensuit que le péché qui résulte de là est appelé par accident une peine. C'est en ce sens que parle l'Apôtre quand il dit (*Rom.* I) : *C'est pour cela que Dieu les a livrés aux désirs de leur cœur,* qui sont les passions de l'âme, parce que les hommes abandonnés par le secours de la grâce divine sont en effet vaincus par leurs passions. Et c'est ainsi qu'on dit qu'un péché est toujours la peine d'un péché antérieur. 2° Par rapport à la substance de l'acte qui cause de l'affliction, soit qu'il s'agisse d'un acte intérieur, comme dans la colère et l'envie (1), soit qu'il s'agisse d'un acte extérieur, comme quand on s'impose de grandes fatigues ou qu'on s'expose à de grandes pertes pour accomplir un acte coupable (2), suivant ces paroles du Sage (*Sap.* V, 9) : *Nous nous sommes lassés dans la voie de l'iniquité.* 3° Par rapport à l'effet ; c'est ainsi qu'on dit qu'un péché est une peine par rapport à l'effet qui s'ensuit (3). De ces deux dernières manières un péché n'est pas seulement la peine d'un péché antérieur, mais il est encore sa peine à lui-même.

Il faut répondre au *premier* argument, que s'il y en a que Dieu punit en permettant qu'ils tombent dans quelques péchés, il le fait dans l'intérêt de la vertu. Quelquefois cette épreuve est avantageuse pour les pécheurs eux-mêmes, parce qu'après leur chute ils se relèvent plus humbles et plus prudents. D'ailleurs c'est toujours un avertissement salutaire pour les autres qui, en voyant leur semblable tomber de péché en péché, craignent davantage de faire des fautes. Quant aux deux autres modes (4), il est évident que la peine a toujours pour objet l'amendement du pécheur. Car par là même que l'homme en péchant éprouve de la peine et qu'il s'expose à des pertes, ces deux considérations sont de nature à l'éloigner du péché.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement s'appuie sur le péché considéré en lui-même. — On doit répondre de la même manière au *troisième*.

ARTICLE III. — UN PÉCHÉ MÉRITE-T-IL UNE PEINE ÉTERNELLE (5) ?

1. Il semble qu'aucun péché ne mérite une peine éternelle. Car la peine qui est juste est égale à la faute, puisque la justice est l'égalité. C'est ce qui fait dire au prophète (Is. XXVII, 8) : *Lors même qu'Israël sera rejeté, le Seigneur le jugera avec modération et avec mesure.* Or, le péché est temporel. Donc il ne mérite pas une peine éternelle.

2. Les peines sont médicinales, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 3). Or, aucune médecine ne doit être infinie, parce qu'une médecine se rapporte à une fin, et ce qui se rapporte à une fin n'est pas infini, comme l'observe le même philosophe (*Polit.* lib. I, cap. 6). Donc aucune peine ne doit être infinie.

3. Le sage ne fait une chose que pour qu'il se délecte en elle. Or, d'après

(1) La colère, l'envie, la haine et les autres vices intérieurs qui rongent le cœur.

(2) Ainsi l'adultère, le vol, l'homicide, exposent celui qui commet ces crimes à de grands périls et à un grave dommage.

(3) Ces effets sont le remords, la perte de la grâce, la honte, l'ignominie, etc.

(4) Saint Thomas tient à nous faire remarquer que Dieu ne nous punit jamais que dans notre intérêt ; ses châtiments mêmes sont une preuve de son amour.

(5) L'éternité des peines a été niée par Origène (*Periarch.* lib. I, cap. 6) ; d'autres ne l'ont pas appliquée à tous les damnés, d'après saint Augustin (*De civ.* lib. XXI, cap. 17 et 23). Les incrédules ont nié cette vérité dans tous les temps, et ils ont reproduit dans le siècle dernier les arguments que saint Thomas réfute ici.

la Sagesse (*Sap.* I, 13), *Dieu ne se délecte pas dans la perdition des hommes.* Donc il ne les punira pas d'une peine éternelle.

4. Rien de ce qui existe par accident n'est infini. Or, la peine existe par accident; car elle n'est pas conforme à la nature de celui qui la subit. Donc elle ne peut pas durer infiniment.

Mais c'est le *contraire.* Il est écrit (Matth. xxv, 46) : *Ils iront au supplice éternel.* Et ailleurs (Marc. III, 29) : *Si quelqu'un blasphème contre l'Esprit-Saint, il n'en recevra jamais le pardon et il sera coupable d'un péché éternel* (1).

CONCLUSION. — Tous les péchés qui détruisent la charité méritent une peine éternelle.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), le péché mérite une peine, parce qu'il trouble un ordre établi. Comme l'effet subsiste tant que la cause subsiste elle-même, il s'ensuit que tant que l'ordre reste troublé il est nécessaire que l'on en mérite la peine. Or, on trouble l'ordre tantôt d'une manière réparable, tantôt d'une manière irréparable. Car un défaut qui vient à détruire le principe d'une chose est toujours irréparable; au lieu que quand le principe est conservé, les autres défauts peuvent être réparés par sa vertu. Par exemple, si le principe de la vue est détruit, il n'est pas possible de la réparer, il n'y a que la puissance divine qui le puisse. Mais si le principe de la vue n'a pas été atteint et que des obstacles empêchent l'exercice de cette faculté, on peut y remédier par la nature ou par l'art. Or, le principe d'un ordre est ce qui fait participer quelqu'un à cet ordre. C'est pourquoi si le péché corrompt le principe de l'ordre par lequel la volonté humaine est soumise à Dieu, il en résulte un désordre qui est de lui-même irréparable, bien que la puissance divine puisse le réparer. Et comme le principe de cet ordre est la fin dernière à laquelle l'homme s'attache par la charité, il s'ensuit que tous les péchés qui détournent de Dieu en détruisant la charité, méritent, autant qu'il est en eux, une peine éternelle.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'au jugement de Dieu aussi bien qu'au jugement des hommes, la peine est proportionnée au péché sous le rapport de la rigueur. Mais, comme l'observe saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XXI, cap. 11), dans aucun jugement on ne doit égaler la peine à la faute en durée. Car, parce qu'on commet un adultère ou un homicide en un instant, on ne punit pas pour cela ces crimes par une peine d'un moment. Tantôt on les punit par la prison à perpétuité ou par l'exil; tantôt on les punit de mort. Dans ce dernier cas la mort du coupable n'est pas l'affaire d'un instant, mais elle a pour effet de le retrancher à jamais de la société des vivants. A ce point de vue elle représente à sa manière l'éternité de la peine que Dieu inflige. Il est juste d'ailleurs, selon l'expression de saint Grégoire (*Dial.* lib. IV, cap. 44), que celui qui a péché dans son éternité contre Dieu soit puni dans l'éternité de Dieu. Or, on dit que quelqu'un a péché dans son éternité, non-seulement parce que sa vie entière s'est écoulée dans la continuation de la même faute, mais parce que, par là même qu'il a établi sa fin dans le péché, il a la volonté de pécher à jamais. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (*Mor.* lib. IV) que les méchants voudraient vivre sans fin pour pouvoir rester sans fin dans l'iniquité.

Il faut répondre au *second*, que la peine que les lois humaines infligent n'est pas toujours médicinale pour celui qui la subit, mais seulement pour

(1) Voyez à cet égard saint Paul (II. *Thess.* I) : *Pœnas dabunt in interitu æternas.* (*Apoc.* XIV): *Cruciabuntur igne et sulphure*, etc. A la vérité ces expressions de l'Ecriture ne signifient pas toujours une durée qui n'a pas de fin, mais tous les Pères les ont ainsi entendues, et d'ailleurs cette vérité a été définie au concile de Latran (*C. firmiter de sum. Trinitate*), et par le concile de Trente (sess. VI, can. 14 et 25, et sess. XIV, can. 5), de sorte que cette proposition est de foi.

les autres. Ainsi quand on pend un voleur, ce n'est pas pour qu'il se corrige, mais c'est dans l'intérêt des autres, afin que la crainte de la peine les détourne du péché, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Prov.* XIX, 25) : *Quand l'homme corrompu sera châtié, l'insensé deviendra plus sage.* C'est ainsi que les peines éternelles que Dieu a infligées aux réprouvés sont un remède pour ceux que la considération de ces peines détourne du mal, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* LIX, 6, 7) : *Vous avez donné à ceux qui vous craignent un signal, afin qu'ils fuient de devant l'arc de votre colère et que vos bien-aimés soient délivrés.*

Il faut répondre au *troisième*, que Dieu ne se délecte pas dans les peines pour elles-mêmes, mais il s'en réjouit par rapport à sa justice qui exige qu'il les inflige.

Il faut répondre au *quatrième*, que la peine, quoiqu'elle se rapporte par accident à la nature, se rapporte néanmoins par elle-même à la privation de l'ordre et à la justice de Dieu. C'est pourquoi tant que le désordre dure, la peine dure toujours.

ARTICLE IV. — LE PÉCHÉ MÉRITE-T-IL UNE PEINE INFINIE EN QUANTITÉ (1)?

1. Il semble que le péché mérite une peine infinie en quantité. Car le prophète dit (Hier. x, 24) : *Châtiez-moi, Seigneur, mais que ce soit dans votre justice et non dans votre fureur, de peur que vous ne me réduisiez au néant.* Or, la colère de Dieu ou sa fureur désigne métaphoriquement la vengeance de la justice divine, et être réduit au néant, c'est une peine infinie, comme faire quelque chose de rien suppose une puissance infinie. Donc la vengeance divine punit le péché par une peine d'une étendue infinie.

2. L'étendue de la peine répond à l'étendue de la faute, selon cette expression de l'Ecriture (*Deut.* XXV, 2) : *Le nombre des coups se réglera d'après la nature du délit.* Or, le péché qu'on commet contre Dieu est infini. Car l'offense est d'autant plus grave que la personne contre laquelle on pèche est plus élevée. Ainsi c'est un plus grand crime de frapper un prince que de frapper un particulier. Et comme la grandeur de Dieu est infinie, il s'ensuit qu'on doit infliger un châtiment infini pour un péché commis contre Dieu.

3. Il y a deux sortes d'infini, l'infini en durée et l'infini en quantité. Or, la peine est infinie en durée. Donc elle l'est aussi en quantité.

Mais c'est le *contraire.* Car il suivrait de là que tous les péchés mortels encourraient des peines égales, puisqu'un infini n'est pas plus grand qu'un autre.

CONCLUSION. — Comme le péché est infini par rapport au bien infini dont il éloigne, et fini par rapport au bien créé et changeant vers lequel il porte, de même la peine qui correspond au péché doit être finie sous ce rapport et infinie sous un autre.

Il faut répondre que la peine est proportionnée au péché. Or, il y a dans le péché deux choses : l'une qui consiste en ce qu'il nous éloigne du bien immuable qui est infini, et sous ce rapport il est infini (2) ; l'autre qui consiste en ce qu'il nous porte vers le bien qui est changeant, et à ce point de vue il est fini ; soit parce que le bien qui change est fini, soit parce que l'action par laquelle on se porte vers lui est finie elle-même, puisque les actes

(1) Jovinien supposait que tous les damnés souffraient la même peine parce que tous les péchés méritaient un châtiment infini. Le concile de Florence a ainsi défini le dogme contraire (sess. ult.) : *Definimus illorum animas qui in actuali mortali peccato decedunt, mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas.*

(2) Il est infini objectivement et extrinsèquement, mais il ne l'est pas absolument et intrinsèquement, parce qu'il prive le pécheur, non pas de Dieu considéré en lui-même, mais de la vision de Dieu et de sa participation qui est finie.

des créatures ne peuvent être infinis. — La peine du *dam* répond au péché considéré comme la cause qui nous éloigne de Dieu, et elle est infinie puisqu'elle est la perte du bien infini ou de Dieu lui-même; tandis que la peine du *sens* (1) répond au mouvement déréglé qui nous porte vers les créatures; c'est pourquoi elle est limitée.

Il faut répondre au *premier* argument, que la justice divine ne doit pas réduire absolument au néant le pécheur, parce que ce serait aller contre l'éternité de la peine qui est due au péché, comme nous l'avons vu (art. 3). Mais on dit que celui qui est privé des biens spirituels est réduit à rien, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* XIII, 2) : *Si je n'ai pas la charité, je ne suis rien.*

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement s'appuie sur le péché considéré comme la cause qui éloigne l'homme de Dieu; car c'est en ce sens que l'homme pèche contre Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que la durée de la peine répond à la durée de la faute envisagée non du côté de l'acte, mais du côté de la tache, et tant que la tache dure, on mérite d'être puni. Mais la sévérité de la peine répond à la gravité de la faute. Une faute qui est irréparable a en elle-même un principe perpétuel de durée, c'est pourquoi elle mérite une peine éternelle. Mais comme elle n'est pas infinie par rapport à l'objet vers lequel elle porte les affections de l'âme, elle ne mérite pas non plus une peine d'une intensité infinie.

ARTICLE V. — TOUT PÉCHÉ MÉRITE-T-IL UNE PEINE ÉTERNELLE (2)?

1. Il semble que tout péché mérite une peine éternelle. Car la peine, comme nous l'avons dit (art. préc.), est proportionnée à la faute. Or, une peine éternelle diffère infiniment d'une peine temporelle, tandis qu'aucun péché ne peut différer infiniment d'un autre, puisque tout péché est un acte humain qui ne peut être infini. Par conséquent puisqu'il y a des péchés qui sont dignes d'une peine éternelle, comme nous l'avons dit (art. 3), il semble qu'il n'y en ait aucun qui ne mérite qu'une peine temporelle.

2. Le péché originel est le plus petit des péchés. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Ench.* cap. 93) que la peine la plus légère est réservée à ceux qui ne sont punis que pour le péché originel. Or, le péché originel est puni par une peine éternelle; puisque les enfants morts sans baptême avec la tache de ce péché ne verront jamais le royaume de Dieu, comme le prouvent évidemment ces paroles de Notre-Seigneur (Joan. III, 3) : *Si on ne renaît de nouveau, on ne peut pas voir le royaume de Dieu.* Donc à plus forte raison la peine de tous les autres péchés sera-t-elle éternelle.

3. Un péché ne doit pas être puni plus sévèrement quand il se trouve joint à un autre péché, puisque toutes les fautes doivent être châtiées conformément à la justice de Dieu. Or, le péché véniel doit être puni d'une

(1) L'existence de ces deux peines est de foi, mais il est à remarquer que ce n'est que par appropriation que saint Thomas attribue la peine du *dam* au mouvement par lequel le pécheur se détourne de Dieu, et la peine du *sens* au mouvement par lequel il se porte vers les créatures, parce que dans la réalité ces deux mouvements méritent l'un et l'autre ces deux peines, puisqu'ils se supposent. De ces deux peines, la peine du dam est la plus grave; mais elle n'est pas la même chez tous les damnés, elle est en proportion de leur faute, comme la vision béatifique est en proportion du mérite des élus.

(2) L'existence du purgatoire, que cet article démontre, est une vérité de foi qui a été ainsi définie par le concile de Florence (sess. ult.) : *Si verè pœnitentes in Dei charitate decesserunt, antequàm dignis pœnitentiæ fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas pœnis purgatoriis post mortem purgari, definimus.* On peut consulter sur cette question les *Controverses* de Bellarmin.

peine éternelle, s'il se trouve dans un damné avec un péché mortel, parce que dans l'enfer, il ne peut pas y avoir de rémission. Donc le péché véniel doit être aussi puni d'une peine éternelle et par conséquent aucun péché ne mérite une peine temporelle.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. IV, cap. 39) qu'il y a des fautes légères qui sont remises après cette vie. Donc tous les péchés ne sont pas punis d'une peine éternelle.

CONCLUSION. — Il n'y a que les péchés qui sont contraires à la charité qui méritent une peine éternelle, les autres ne méritent qu'une peine temporelle.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 3), le péché mérite une peine éternelle, quand il trouble d'une manière irréparable l'ordre de la justice divine, c'est-à-dire quand il est contraire au principe lui-même de l'ordre qui est la fin dernière. Or, il est évident que dans certains péchés il y a un désordre, qui ne résulte pas de ce qu'ils sont contraires à la fin dernière elle-même, mais qui se rapporte seulement aux moyens, selon qu'on les emploie d'une manière plus ou moins convenable, tout en restant en rapport avec la fin dernière. Ainsi, par exemple, quoiqu'un homme ait trop d'affection pour une chose temporelle, il ne voudrait néanmoins pas offenser Dieu pour elle, en faisant quelque chose contre sa loi. Ces sortes de péchés ne méritent pas une peine éternelle, mais une peine temporelle.

Il faut répondre au *premier* argument, que les péchés ne diffèrent pas les uns des autres infiniment, quand on les considère par rapport au bien changeant vers lequel ils nous portent, et c'est en cela que consiste la substance de l'acte; mais ils diffèrent infiniment, relativement au bien immuable dont ils nous éloignent. Car il y a des péchés que l'on commet en s'écartant de la fin dernière, tandis qu'il y en a d'autres qui n'attaquent que les moyens qui se rapportent à cette fin. Or, la fin dernière diffère à l'infini des moyens qui y mènent.

Il faut répondre au *second*, que le péché originel ne mérite pas une peine éternelle en raison de sa gravité, mais en raison de la condition du sujet ou de l'homme qui se trouve dépouillé de la grâce, qui est le seul moyen par lequel on obtient la rémission de la peine.

Il faut faire la même réponse au *troisième* argument à l'égard du péché véniel (1). Car l'éternité de la peine ne répond pas à l'étendue de sa faute, mais à son irrémissibilité, comme nous l'avons dit (art. 3).

ARTICLE VI. — APRÈS LE PÉCHÉ MÉRITE-T-ON ENCORE LA PEINE (2)?

1. Il semble qu'après le péché on ne mérite plus la peine. Car en ôtant la cause, on enlève aussi l'effet. Or, le péché est cause que l'on mérite la peine. Donc du moment où le péché est écarté, on cesse de mériter la peine.

2. Le péché est écarté par là même que l'homme revient à la vertu. Or, l'homme vertueux ne mérite pas une peine, mais plutôt une ré-

(1) Saint Thomas admet donc que le péché véniel, quand il est accompagné du péché mortel, est puni dans l'enfer de la peine éternelle *par accident*. Ce sentiment est celui de saint Bonaventure, de Richard de Saint-Victor, de plusieurs théologiens anciens et modernes; mais il n'est pas suivi par Scot et ses disciples.

(2) Luther et Calvin ont prétendu que la peine était remise avec la faute, et ils sont partis de là pour nier les indulgences, la satisfaction et le purgatoire. Le concile de Trente a ainsi condamné cette erreur (sess. VI, can. 30) : *Si quis, post acceptam justificationis gratiam, cuilibet peccatori pœnitenti culpam remitti et reatum pœnæ æternæ deleri dixerit, ità ut nullus remaneat reatus pœnæ temporalis exsolvendæ, vel in hoc sæculo, vel in futuro in purgatorio, antequàm ad regna cœlorum aditus patere possit : anathema sit.*

compense. Donc du moment où le péché cesse, on cesse aussi d'en mériter la peine.

3. Les peines sont des remèdes, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 3). Or, une fois que quelqu'un a été guéri d'une infirmité, on ne lui offre plus de remèdes. Donc quand le péché n'existe plus, on n'est plus tenu à aucune peine.

Mais c'est le *contraire*. Car l'Ecriture rapporte que quand David eut dit à Nathan : *J'ai péché contre le Seigneur;* Nathan lui répondit : *Le Seigneur a transféré votre péché, vous ne mourrez point. Néanmoins parce que par votre péché vous avez été cause que les ennemis du Seigneur l'ont blasphémé, le fils qui vous est né va perdre la vie* (II. *Reg.* XII, 13 et 14). Donc Dieu punit quelqu'un même après lui avoir pardonné son péché, et par conséquent on est encore sous le coup de la peine, après que le péché n'existe plus.

CONCLUSION. — Quand la tache du péché est effacée, on mérite encore, non pas d'être puni absolument, mais de subir une peine satisfactoire.

Il faut répondre que dans le péché on peut considérer deux choses, l'acte de la faute et la tache qui s'ensuit. Il est clair que quand l'acte du péché cesse, on continue à mériter d'être puni pour tous les péchés actuels. Car l'acte du péché rend l'homme digne de peine, parce qu'il est une transgression de l'ordre de la justice divine à laquelle on ne revient que par l'acceptation d'une peine qui rétablit l'égalité de la justice. C'est ainsi que celui qui s'est laissé aller à sa propre volonté plus qu'il ne devait, en agissant contrairement à la loi de Dieu, souffre spontanément ou malgré lui, selon l'ordre de la justice divine elle-même, quelque chose qui est contraire à ce qu'il voudrait. Quand il s'agit d'injures faites aux hommes, on s'efforce aussi par la compensation de la peine de rétablir l'égalité de la justice. D'où il est évident que l'acte du péché ayant cessé, ou les injures ayant été faites, il reste encore une peine que l'on doit subir. — Mais si nous parlons de l'anéantissement de la tache du péché, il est alors manifeste que cette tache ne peut être effacée de l'âme que parce que l'âme est unie à Dieu, dont l'éloignement produisait en elle cet obscurcissement de son propre éclat qu'on appelle une souillure, comme nous l'avons dit (quest. LXXXVI, art. 1). Or, l'homme est uni à Dieu par la volonté. Par conséquent la tache du péché ne peut être enlevée qu'autant que la volonté de l'homme accepte l'ordre de la justice divine ; soit que le pécheur se soumette de lui-même à une peine en compensation de ses fautes passées, soit qu'il subisse avec patience le châtiment que Dieu lui inflige. Car dans l'un et l'autre cas la peine est satisfactoire. — Mais la souffrance satisfactoire diminue quelque chose de l'essence de la peine. En effet, il est de la nature de la peine qu'elle soit contre la volonté, tandis que la peine satisfactoire, bien qu'elle soit contraire à la volonté quand on la considère absolument en elle-même, est néanmoins volontaire dans le sens qu'on l'accepte, de telle sorte qu'elle est volontaire absolument et involontaire respectivement, comme on le voit d'après ce que nous avons dit du volontaire et de l'involontaire (quest. VI, art. 6). Il faut donc dire que quand la tache du péché est effacée, on peut encore néanmoins mériter, non pas une peine absolue, mais une peine satisfactoire.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme après l'acte du péché la tache subsiste, ainsi que nous l'avons dit (quest. LXXXVI, art. 2), de même le mérite de la peine peut subsister aussi. Mais quand la tache est effacée, le mérite de la peine ne subsiste plus sous le même rapport, comme nous l'avons vu (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que l'homme vertueux ne mérite pas de peine absolument parlant, mais il peut mériter une peine à titre de satisfaction; parce que la vertu elle-même exige qu'il satisfasse pour toutes les fautes par lesquelles il a offensé Dieu ou le prochain.

Il faut répondre au *troisième*, que la tache effacée, la blessure du péché est guérie quant à la volonté. Mais il faut encore une peine pour guérir les autres facultés de l'âme que le péché antérieur a troublées; c'est-à-dire, il faut qu'elles soient ramenées à l'ordre par des actes contraires. De plus, pour rétablir l'égalité de la justice et pour détruire le scandale, il est nécessaire qu'on édifie par la peine ceux qui ont été scandalisés par la faute, comme le prouve l'exemple de David qu'on a rapporté (*in arg. sed contrà*).

ARTICLE VII. — TOUTE PEINE SE RAPPORTE-T-ELLE A UNE FAUTE (1)?

1. Il semble que toute peine ne se rapporte pas une faute. Car il est dit de l'aveugle-né (Joan. IX, 3) : *Ce ne sont pas ses péchés, ni ceux de ses parents qui sont cause qu'il est né aveugle*. De même nous voyons qu'une foule d'enfants qui ont été baptisés éprouvent de graves peines, par exemple des fièvres, des oppressions de démons, etc., quoiqu'il n'y ait pas de péchés en eux après leur baptême, et quoique avant il n'y en ait pas eu en eux plus que dans les autres enfants qui n'endurent pas les mêmes souffrances. Donc toute peine n'est pas infligée pour un péché.

2. Il semble que ce soit la même raison qui veuille que les pécheurs prospèrent, et que des innocents soient punis. Or, on remarque souvent ces deux faits dans les choses humaines. Car le Psalmiste dit des méchants (*Ps.* LXXII, 5) : *Ils ne participent point aux peines des hommes et ils n'éprouvent point les fléaux auxquels tous les autres sont exposés*. On lit dans Job (XXI, 7) : *Les impies vivent, ils ont été élevés et remplis de richesses*. Et le prophète Habacuc s'écrie (Hab. I, 13) : *Pourquoi regardez-vous avec tant de patience ceux qui vous méprisent et pourquoi demeurez-vous dans le silence, pendant que l'impie dévore ceux qui sont plus justes que lui?* Donc toute peine n'est pas infligée pour une faute.

3. Il est dit du Christ (I. Pet. II, 22) : qu'*il n'a pas fait le péché et qu'on n'a point trouvé de tromperie dans sa bouche*. Néanmoins il est dit aussi qu'*il a souffert pour nous*. Donc Dieu ne dispense pas toujours la peine en raison de la faute.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit dans Job (IV, 5) : *L'innocent a-t-il jamais péri, ou en quel temps les justes ont-ils été effacés? J'ai vu plutôt ceux qui opèrent l'iniquité périr sous le souffle de Dieu*. Et saint Augustin dit (*Retract.* lib. I, cap. 9) que toute peine est juste et qu'elle est infligée pour quelque péché.

CONCLUSION. — Toute peine absolue ou satisfactoire existe pour une faute originelle ou actuelle, pour un péché personnel ou pour celui d'un autre.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la peine peut se considérer de deux manières, absolument et à titre de satisfaction. La peine satisfactoire est d'une certaine manière volontaire; et comme il arrive que ceux qui n'ont pas mérité la même peine ne font qu'un sous le rapport de la volonté, par suite de l'union de leur amour, il s'ensuit qu'un individu qui n'a pas péché supporte quelquefois volontairement la peine méritée par un autre. C'est ainsi que dans les choses humaines nous voyons des individus se charger des dettes des autres. — Mais s'il s'agit de la peine absolument

(1) La thèse que soutient ici saint Thomas est celle que M. de Maistre a si magnifiquement développée dans ses *Soirées de Saint-Pétersbourg*. Tous les arguments que le philosophe moderne a fait valoir pour justifier le gouvernement de la Providence sont ici indiqués.

considérée comme telle, elle se rapporte toujours à une faute propre. Tantôt elle a pour objet un péché actuel, comme quand on est puni par Dieu ou par l'homme pour un péché qu'on a commis; tantôt elle est l'effet du péché originel principalement ou conséquemment. La peine principale de ce péché, c'est que la nature humaine privée du secours de la justice originelle a été abandonnée à elle-même. De là sont résultées toutes les peines qui arrivent aux hommes par suite de l'imperfection de leur nature. — Toutefois il faut observer que quelquefois l'on prend pour un châtiment ce qui n'en est pas un, absolument parlant. Car la peine est une espèce de mal, comme nous l'avons dit (part. I, quest. XLVIII, art. 5) et le mal est la privation du bien. Comme il y a dans l'homme plusieurs biens, les biens de l'âme, du corps et des choses extérieures, il arrive parfois que l'homme souffre une perte dans un bien qui est moindre, pour obtenir un avantage dans un bien plus élevé. C'est ce qui arrive quand il éprouve une perte d'argent dans l'intérêt de son âme et qu'il souffre dans sa fortune et dans son corps pour le salut de sa santé, ou la gloire de Dieu. Dans ce cas la perte qu'il subit n'est pas un mal absolument, ce n'est qu'un mal relativement; par conséquent ce n'est pas absolument une peine, mais c'est plutôt une médecine. Car les médecins donnent à leurs malades des potions mauvaises pour les rappeler à la santé. Et parce que ces maux ne sont pas à proprement parler des peines, ils ne se rapportent pas au péché comme à leur cause, sinon dans le sens que la nature humaine est obligée d'avoir recours à ces peines médicinales par suite de sa corruption qui est la peine du péché originel. Dans l'état d'innocence, on n'aurait pas eu besoin de toutes ces épreuves pour faire des progrès dans la vertu. Par conséquent ce qu'il y a de pénal dans ces afflictions revient à la tache originelle, comme à sa cause.

Il faut répondre au *premier* argument, que les infirmités de ceux qui naissent ou des enfants sont les effets et les peines du péché originel, comme nous l'avons dit (*in corp. art.* et quest. LXXXV, art. 5) et qu'elles subsistent après le baptême, pour la raison que nous avons donnée. Si elles ne sont pas égales dans tous les hommes, ceci résulte de la diversité de la nature qui est abandonnée à elle-même, comme nous l'avons observé (quest. LXXXII, art. 4 ad 2). Toutefois la providence de Dieu fait servir ces défauts au salut des hommes, en permettant à ceux qui les souffrent de les rendre méritoires, en donnant aux autres d'utiles avertissements par ce moyen, et en les faisant contribuer à la gloire de Dieu (1).

Il faut répondre au *second*, que les biens temporels et corporels sont des biens de l'homme, mais des biens peu importants; tandis que les biens spirituels sont d'un ordre très-élevé. Il appartient donc à la justice divine d'accorder les biens spirituels à ceux qui sont vertueux, et de leur donner des biens ou des maux temporels, autant qu'il en faut pour la vertu. Car, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 8), il n'appartient pas à la justice de Dieu d'amollir le courage des bons en les comblant d'avantages matériels. Les biens temporels qu'il accorde aux autres tournent à leur détriment spirituel; et c'est ce qui fait dire au Psalmiste (*Ps.* LXXII, 6) que *l'orgueil les aveugle.*

Il faut répondre au *troisième*, que le Christ a souffert une peine satisfactoire, non pour ses péchés, mais pour les nôtres.

(1) Il est à remarquer que toutes les peines qu'on souffre ne proviennent pas des péchés personnels qu'on a commis, puisqu'on peut souffrir pour les autres, être éprouvé par la souffrance et être détourné du mal par là. C'est pourquoi on a condamné la proposition suivante de Baïus : *Omnes omninò justorum afflictiones sunt ultiones peccatorum ipsorum.* Et celle-ci de Quesnel : *Nunquàm Deus affligit innocentes, et afflictiones semper serviunt, vel ad puniendum peccatum, vel ad purificandum peccatorem.*

ARTICLE VIII. — QUELQU'UN EST-IL PUNI POUR LE PÉCHÉ D'UN AUTRE?

1. Il semble qu'on soit puni pour le péché d'un autre. Car il est écrit dans la loi (*Ex.* xx, 5) : *Je suis un Dieu jaloux qui venge l'iniquité des pères sur leurs enfants jusqu'à la troisième et quatrième génération dans tous ceux qui me haïssent.* Et nous lisons dans l'Evangile (Matth. xxiii, 35) : Vous le persécuterez, *afin que tout le sang innocent qui a été répandu sur la terre retombe sur vous.*

2. La justice humaine découle de la justice divine. Or, d'après la justice humaine les enfants sont quelquefois punis pour les fautes de leurs parents, comme on le voit pour les crimes de lèse-majesté. Donc la justice divine punit aussi quelquefois un individu pour les fautes d'un autre.

3. Si l'on prétend que le fils n'est pas puni pour les fautes du père, mais pour ses propres fautes, dans le sens qu'il imite la malice de celui qui lui a donné le jour, ceci n'est pas plus applicable aux enfants qu'aux étrangers qui sont aussi punis de la même peine que ceux dont ils imitent les torts. Il ne semble donc pas que les enfants soient punis non pour leurs péchés propres, mais bien pour les péchés de leurs parents.

Mais c'est le *contraire.* Car le prophète dit (Ezech. xviii, 20) : *Le fils ne portera pas l'iniquité du père.*

CONCLUSION. — Parmi les peines il y a la peine satisfactoire dont on peut volontairement se charger pour un autre, il y a la peine médicinale que Dieu ou l'homme inflige à titre de remède pour le péché d'un autre, enfin il y a la peine pure et simple, qui est un châtiment et que chacun subit uniquement pour son propre péché.

Il faut répondre que s'il s'agit de la peine satisfactoire que l'on prend sur soi volontairement, il arrive qu'un individu porte la peine d'un autre (1), parce qu'ils ne forment d'une certaine façon qu'un même être, comme nous l'avons expliqué (art. 7). — S'il s'agit de la peine infligée au péché à titre de châtiment, dans ce cas chaque individu n'est puni que pour ses propres fautes, parce que l'acte du péché est quelque chose de personnel. — Mais s'il s'agit de la peine médicinale, il arrive encore que l'un est puni pour le péché d'un autre. En effet, nous avons dit (art. 7) que les pertes des biens corporels ou du corps lui-même sont des peines médicinales qui ont pour objet le salut de l'âme. Par conséquent rien n'empêche que Dieu ou l'homme n'inflige ces peines à quelqu'un pour le péché d'un autre; par exemple, que les enfants ne soient punis pour les parents, les serviteurs pour leurs maîtres, comme leur appartenant sous un rapport; de telle sorte que si le fils ou le serviteur participe à la faute, cette peine frappe à titre de châtiment sur l'un et l'autre, c'est-à-dire sur celui qui est puni et sur celui pour qui il est puni. Mais s'il n'y a pas de participation de la part du fils, la peine n'est un châtiment qu'à l'égard du père pour qui il est puni. Elle est pour le fils qui la reçoit purement médicinale, à moins que par accident il n'ait consenti au péché de son père; car cette peine lui est envoyée pour le bien de son âme, s'il la supporte patiemment. Quant aux peines spirituelles, elles ne sont pas purement médicinales; parce que le bien de l'âme ne se rapporte pas à un autre bien meilleur. Par conséquent personne ne souffre de perte dans les biens de son âme sans une faute propre. C'est pourquoi, comme le dit saint Augustin (*Ep.* lxxv), on n'est pas puni de cette manière pour un autre. Car le fils n'appartient pas au père quant à l'âme, et le Seigneur

(1) Sylvius fait observer que saint Thomas dit qu'il *porte la peine,* mais non qu'il est *puni,* parce que la punition, dans le sens propre, indique quelque chose d'involontaire, au lieu que dans ce cas c'est volontairement qu'on se charge de satisfaire pour un autre.

en assigne lui-même la cause quand il dit par son prophète (Ezech. XVIII, 4) : *Toutes les âmes sont à moi.*

Il faut répondre au *premier* argument, que ces deux passages doivent se rapporter l'un et l'autre aux peines temporelles ou corporelles; parce que les enfants sont, en quelque sorte, la possession de leurs parents et les héritiers de leurs prédécesseurs; ou bien si on les entend des peines spirituelles, l'Ecriture s'exprime ainsi, parce que les enfants imitent leurs parents. C'est pourquoi l'Exode ajoute : *Ceux qui me haïssent*, et qu'on trouve dans saint Matthieu (XXIII, 32) : *Remplissez la mesure de vos pères*. L'Ecriture dit que les péchés des pères sont punis dans leurs enfants, parce que les enfants ayant été nourris dans les crimes de ceux qui leur ont donné le jour sont plus enclins au mal, soit à cause de l'habitude qu'ils en ont, soit parce qu'ils suivent tout naturellement l'exemple de leurs parents. Et ils méritent une peine d'autant plus grande qu'à la vue des châtiments qui ont pesé sur leurs pères, ils ne se sont pas corrigés. C'est pourquoi le texte ajoute : *jusqu'à la troisième et la quatrième génération*, parce que les hommes vivent ordinairement assez de temps pour voir la troisième et la quatrième génération; de telle sorte que les enfants peuvent être témoins des fautes de leurs pères pour les imiter, et les pères peuvent voir les peines de leurs enfants pour en gémir.

Il faut répondre au *second*, que les peines infligées par la justice humaine à un individu pour le péché d'un autre sont des peines corporelles et temporelles, qui ont pour but de prévenir les fautes à venir, en empêchant ceux qui sont punis ou les autres de tomber dans les mêmes crimes.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit que les enfants plutôt que les étrangers sont punis pour les péchés des autres; soit parce que la peine des enfants rejaillit d'une certaine manière sur ceux qui sont les auteurs du péché, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), puisque le fils est en quelque sorte la possession du père; soit parce que les exemples et les peines domestiques touchent davantage. Par conséquent quand quelqu'un a été nourri dans les péchés de ses parents, il les imite avec d'autant plus d'ardeur. Et si leur châtiment ne l'a pas détourné du mal, il n'en a été que plus obstiné, ce qui le rend digne d'une peine d'autant plus forte.

QUESTION LXXXVIII.

DU PÉCHÉ VÉNIEL ET DU PÉCHÉ MORTEL.

Le péché véniel et le péché mortel se distinguant d'après la peine qu'ils méritent, nous devons maintenant en parler. Nous nous occuperons : 1° du péché véniel comparé au péché mortel; 2° du péché véniel considéré en lui-même. Sur le premier point six questions se présentent : 1° Est-il convenable de distinguer le péché véniel du péché mortel? — 2° Sont-ils d'un genre différent? — 3° Le péché véniel est-il une disposition au péché mortel? — 4° Le péché véniel peut-il devenir mortel? — 5° Une circonstance aggravante peut-elle d'un péché véniel faire un péché mortel? — 6° Le péché mortel peut-il devenir véniel?

ARTICLE I. — EST-IL CONVENABLE DE DISTINGUER LE PÉCHÉ VÉNIEL DU PÉCHÉ MORTEL (1)?

1. Il semble qu'il ne soit pas convenable de distinguer le péché véniel du

(1) Wiclef, Luther et Calvin ont avancé que tous les péchés étaient mortels de leur nature et qu'ils méritaient tous par eux-mêmes les peines éternelles. Le concile de Trente a condamné cette erreur (sess. VI, cap. 11, et cap. 15, et sess. XVI, cap. 5). S. Pie V et Grégoire XII ont condamné aussi cette proposition de Baïus : *Nullum est peccatum naturâ suâ veniale, sed omne peccatum meretur pœnam æternam*. Parmi les Pères on peut lire sur cette question : saint

péché mortel. Car saint Augustin dit (*Cont. Faust.* lib. XXII, cap. 27) : Le péché est une parole, une action ou un désir contraire à la loi éternelle. Or, le péché, par là même qu'il est contraire à la loi éternelle, est mortel. Donc tout péché est mortel, et par conséquent il n'y a pas lieu de distinguer le péché véniel du péché mortel.

2. L'Apôtre dit (I. *Cor.* x, 31) : *Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, soit que vous fassiez autre chose, faites tout pour la gloire de Dieu.* Or, celui qui pèche agit contre ce précepte, car on ne pèche pas pour la gloire de Dieu. Par conséquent puisque c'est un péché mortel d'agir contre la loi de Dieu, il semble que tous ceux qui pèchent fassent des péchés mortels.

3. Celui qui s'attache à une chose par l'amour, s'y attache, soit pour en jouir, soit pour en user, comme le dit saint Augustin (*De doct. christ.* lib. I, cap. 3 et 4). Or, celui qui pèche ne s'attache jamais au bien qui change pour en user, puisqu'il ne le rapporte pas au bien qui nous rend heureux, ce qui en constitue l'usage proprement dit, selon la remarque du même Père (*loc. cit.*). Donc il jouit du bien qui change, et comme la perversité humaine consiste à jouir des choses dont on devrait user, encore selon l'expression de saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 30), et que d'ailleurs c'est cette perversité qu'on désigne sous le nom de péché mortel, il s'ensuit que celui qui pèche le fait toujours mortellement.

4. Celui qui s'avance vers un terme s'éloigne par là même d'un autre. Or, celui qui pèche s'avance vers le bien qui change. Donc il s'éloigne du bien immuable, et par conséquent il pèche mortellement. Ce qui prouve qu'il n'y a pas lieu de distinguer le péché véniel du péché mortel.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Hom.* VII *in Joan.* et *Ench.* cap. 44) qu'il y a le crime qui mérite damnation, et la faute vénielle qui ne mérite pas cette peine. Comme il désigne par le mot *crime* le péché mortel, il s'ensuit que c'est avec raison que l'on distingue le péché véniel du péché mortel.

CONCLUSION. — Tout péché est mortel ou véniel, c'est-à-dire qu'il attaque l'ordre de la charité même ou ce qui s'y rapporte.

Il faut répondre que des choses qui ne paraissent pas opposées quand on les entend au propre le deviennent quand on les prend dans un sens métaphorique. Ainsi le mot *rire* (*ridere*) n'est pas opposé au mot *se dessécher* (*arescere*). Cependant si on prend le premier de ces mots (*ridere*) dans un sens métaphorique et qu'on l'applique à la prairie quand elle est en pleine fleur et dans sa première beauté, il est opposé au second (*arescere*). De même si on prend le mot *mortel* dans son sens propre et qu'on le rapporte à la mort du corps, il ne paraît pas être en opposition avec le mot *véniel,* ni appartenir au même genre. Mais si on le prend métaphoriquement, comme quand il s'agit des péchés, le mortel est opposé à celui qui est véniel. En effet le péché étant une infirmité de l'âme, comme nous l'avons vu (quest. LXXI, art. 1 ad 3 ; quest. LXXII, art. 5, et quest. LXXIV, art. 9 ad 2), on appelle mortel celui qui par analogie aux maladies qui donnent la mort produit dans l'âme un mal irréparable, en la séparant de son principe vital, ainsi que nous l'avons dit (quest. LXXII, art. 5). Or, le principe de la vie spirituelle que la vertu alimente est le rapport de l'homme avec sa fin dernière, comme nous l'avons vu (quest. LXXII, art. 5, et quest. LXXXVII, art. 3). Du moment où l'on a cessé d'être en rapport avec cette fin, aucun principe

Augustin, *Epist.* 108 ; Tertullien, *De animâ*, cap. XVII ; Origène, *Hom.* XXXV, *sup. Luc.* VI ; saint Léon qui tire la même conséquence des paroles de saint Paul (I. *Cor.* III).

intrinsèque ne peut réparer ce désastre; il n'y a que la puissance divine qui en soit capable, comme nous l'avons dit (quest. LXXXVII, art. 3); parce que le déréglement des choses qui se rapportent à la fin se répare d'après la fin, comme l'erreur qui touche aux conséquences se rectifie par la vérité des principes. Celui qui erre à l'égard de la fin dernière ne peut donc pas se réhabiliter au moyen d'un secours plus élevé, comme celui qui erre sur les principes; c'est pourquoi on dit que ces fautes sont mortelles, parce qu'elles sont en quelque sorte irréparables. Au contraire, les péchés qui portent sur les moyens, sans que l'action cesse de se rapporter à la fin dernière, sont réparables, et on dit qu'ils sont véniels. Car le péché est pardonné (*veniam habet*) quand il n'est plus digne de peine, et il cesse de mériter punition quand il n'existe plus, comme nous l'avons dit (quest. LXXXVII, art. 6). Ainsi donc le péché mortel et le péché véniel sont opposés, comme ce qui est réparable est opposé à ce qui ne l'est pas. Et j'entends ce qui ne peut être réparé par un principe interne; car il ne s'agit pas ici de la puissance divine qui peut guérir toutes les maladies corporelles et spirituelles. C'est pourquoi on a raison de distinguer le péché véniel du péché mortel.

Il faut répondre au *premier* argument, que la division du péché en véniel et en mortel n'est pas une division du genre en espèces, qui participent également à la nature du genre, mais il s'agit d'espèces analogues qui se disent du même genre, comme le parfait et l'imparfait. C'est pourquoi la nature parfaite du péché, telle que l'expose saint Augustin (*loc. cit.*), convient au péché mortel. Mais on ne donne au péché véniel le nom de péché que d'une manière imparfaite et comparativement au péché mortel. C'est ainsi qu'on donne à l'accident le nom d'être par rapport à la substance, en prenant l'être dans un sens imparfait. Car le péché véniel n'est pas contre la loi; parce que celui qui pèche véniellement ne fait pas ce que la loi défend, ni n'omet pas ce qu'elle ordonne d'une manière obligatoire, mais il agit sans suivre la loi, parce qu'il n'observe pas le mode d'action que la loi prescrit.

Il faut répondre au *second*, que ce précepte de l'Apôtre est affirmatif, par conséquent il n'oblige pas à toujours. Ainsi il n'agit pas contre ce précepte, celui qui ne rapporte pas en acte à la gloire de Dieu tout ce qu'il fait. Il suffit donc qu'un individu se rapporte à Dieu habituellement, lui et tout ce qu'il possède, pour qu'il ne pèche pas mortellement, quoiqu'il ne rapporte pas actuellement à la gloire de Dieu l'acte qu'il fait. Or, le péché véniel n'empêche pas qu'on ne rapporte ses actions à la gloire de Dieu d'une manière habituelle (1), il empêche seulement qu'on ne les lui rapporte d'une manière actuelle. Car il n'exclut pas la charité qui se rapporte à Dieu habituellement; par conséquent de ce qu'une personne pèche véniellement il ne s'ensuit pas qu'elle pèche mortellement.

Il faut répondre au *troisième*, que celui qui pèche véniellement s'attache au bien temporel, non pour en jouir, parce qu'il ne place pas en lui sa fin, mais pour en user, puisqu'il le rapporte à Dieu non pas actuellement, mais habituellement.

Il faut répondre au *quatrième*, que le bien muable n'est considéré comme un terme opposé au bien immuable que quand on place en

(1) Les thomistes sont partagés sur le sens qu'il faut donner à ces paroles de saint Thomas. Cajétan, Alvarès, les théologiens de Salamanque ont à cet égard des sentiments particuliers. Nous croyons avec Billuart que quand l'Ange de l'Ecole dit que dans le juste le péché véniel se rapporte habituellement à Dieu comme à sa fin dernière, il s'agit là simplement de la concomitance de l'habitude avec l'acte; dans le sens que l'acte ne détruit pas l'habitude de la charité. Voyez Billuart, *De peccatis* (*Dissert.* VIII, art. 4).

lui sa fin (1). Car ce qui se rapporte à une fin ne peut pas être un terme.

ARTICLE II. — LE PÉCHÉ MORTEL ET LE PÉCHÉ VÉNIEL SONT-ILS D'UN GENRE DIFFÉRENT?

1. Il semble que le péché véniel et le péché mortel ne soient pas d'un genre différent, c'est-à-dire que le péché mortel soit d'un genre et le péché véniel d'un autre. Car dans les actes humains le genre de bien et de mal se détermine comparativement à la matière ou à l'objet, comme nous l'avons dit (quest. XVIII, art. 2 et 8). Or, à l'égard de tout objet ou de toute matière, on peut pécher mortellement et véniellement; car l'homme peut aimer le bien qui change, moins que Dieu, et alors il pèche véniellement, ou plus que Dieu, et dans ce cas il pèche mortellement. Donc le péché véniel et le péché mortel ne sont pas d'un genre différent.

2. Nous avons dit (art. préc.) que le péché mortel est celui qui est irréparable, tandis que le péché véniel est celui qui peut être réparé. Or, il n'y a d'irréparable que le péché qui se fait par malice et que quelques auteurs appellent irrémissible; tandis que l'on peut réparer le péché que l'on commet par faiblesse ou par ignorance, et qu'on dit rémissible. Donc le péché mortel et le péché véniel diffèrent comme le péché commis par malice diffère du péché de faiblesse et d'ignorance. Et puisque ces derniers ne diffèrent pas sous le rapport du genre, mais sous le rapport de la cause, comme nous l'avons dit (quest. LXXVI, LXXVII et LXXVIII), il s'ensuit que le péché véniel et le péché mortel ne sont pas d'un genre différent.

3. Nous avons dit (quest. LXXIV, art. 3 ad 3, et art. 10) que les mouvements subits de la sensibilité aussi bien que de la raison sont des péchés véniels. Or, il y a des mouvements subits dans tout genre de péché. Donc il n'y a pas de péchés qui soient véniels dans leur genre.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin (*De purgat. serm.*) énumère certains genres de péchés véniels et certains genres de péchés mortels.

CONCLUSION. — Le péché véniel et le péché mortel diffèrent de genre d'après leurs objets; mais comme les actes moraux tirent leur bonté ou leur malice, non-seulement de leur objet, mais encore de la disposition de l'agent, il arrive qu'un péché qui est véniel dans son genre devient mortel par suite de l'intention mauvaise de celui qui le commet, et qu'un péché mortel dans son genre est véniel à cause de l'imperfection de l'acte, quand il est subit et qu'il n'a pas été délibéré par la raison.

Il faut répondre que le péché véniel tire son nom du mot *venia* (pardon). On peut donc dire qu'un péché est véniel, d'abord parce qu'il a obtenu son pardon. C'est ainsi que, d'après saint Ambroise (*De Parad.* cap. 14), tout péché devient véniel par la pénitence, et on dit en ce sens qu'il est véniel par l'événement (2). On dit ensuite que le péché est véniel quand il n'a rien en soi qui le rende irrémissible, totalement ou en partie. En partie quand il a en soi quelque chose qui le diminue, comme quand il résulte de la faiblesse et de l'ignorance; dans ce cas on dit qu'il est véniel d'après sa cause. Totalement, lorsqu'il ne détruit pas le rapport de l'âme avec sa fin dernière et que par conséquent il ne mérite pas une peine éternelle, mais temporelle. C'est de ce dernier qu'il s'agit ici, car pour les deux premiers il est évident qu'ils n'ont pas un genre déterminé. Mais le troisième peut en avoir un, de telle sorte qu'on distingue le péché qui est véniel dans son genre, du péché qui est mortel dans le sien, comme on détermine le genre ou l'espèce de l'acte d'après son objet. En effet, quand la volonté se porte vers quelque chose qui est en soi contraire à la charité qui met l'homme en rapport avec sa

(1) Ce qu'on fait dans le péché mortel, mais non dans le péché véniel.

(2) Car par la pénitence il arrive qu'il est en effet pardonné.

fin dernière, ce péché a dans son objet de quoi être mortel. Il est donc mortel dans son genre, soit qu'il soit contraire à l'amour de Dieu, comme le blasphème, le parjure, etc., soit qu'il soit contraire à l'amour du prochain, comme l'homicide, l'adultère, etc. Par conséquent tous ces péchés sont mortels dans leur genre (1). Mais quand la volonté de celui qui pèche se porte vers une chose qui renferme en elle un certain désordre, sans être toutefois contraire à l'amour de Dieu et du prochain, comme une parole oiseuse, un rire superflu, etc.; ces péchés sont véniels dans leur genre (2), comme nous l'avons dit (quest. LXXXVII, art. 5). — Toutefois les actes moraux tirant leur bonté et leur malice non-seulement de leur objet, mais encore de la disposition de l'agent, comme nous l'avons vu (quest. LXXVIII, art. 4, et quest. LXXVII, art. 6), il arrive quelquefois que ce qui est péché véniel dans son genre, en raison de son objet, devient mortel à cause de l'agent; soit parce qu'il met en lui sa fin dernière, soit parce qu'il le rapporte à une chose qui est un péché mortel dans son genre, comme quand quelqu'un dit une parole oiseuse pour commettre un adultère. — De même l'agent est cause qu'un péché qui est mortel dans son genre, devient véniel, parce que l'acte est imparfait, c'est-à-dire qu'il n'a pas été délibéré par la raison qui est le principe propre du mal, comme nous l'avons dit (quest. LXXIV, art. 10) à propos des mouvements subits de l'infidélité.

Il faut répondre au *premier* argument, que par là même qu'on choisit ce qui est contraire à la charité divine, on est convaincu de préférer cette chose à la charité divine elle-même et par conséquent de l'aimer plus que Dieu. C'est pourquoi les péchés qui sont par eux-mêmes opposés à la charité supposent qu'il y a quelque chose que l'on aime plus que Dieu, et par là même ils sont mortels dans leur genre.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement s'appuie sur le péché qui est véniel d'après sa cause.

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement s'appuie sur le péché qui est véniel par suite de l'imperfection de l'acte.

ARTICLE III. — LE PÉCHÉ VÉNIEL EST-IL UNE DISPOSITION AU PÉCHÉ MORTEL?

1. Il semble que le péché véniel ne soit pas une disposition au péché mortel. Car un opposé ne dispose pas à l'autre. Or, le péché véniel et le péché mortel sont opposés, comme nous l'avons dit (art. 1). Donc le péché véniel n'est pas une disposition au péché mortel.

2. L'acte dispose à quelque chose qui lui ressemble dans son espèce. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 1 et 2) que les actes semblables engendrent des dispositions et des habitudes semblables. Or, le péché mortel et le péché véniel diffèrent de genre et d'espèce, comme nous l'avons dit (art. 2). Donc le péché véniel ne dispose pas au péché mortel.

3. Si on appelle péché véniel celui qui dispose au péché mortel, il faudra que tout ce qui dispose au péché mortel soit un péché véniel. Or, toutes les bonnes œuvres disposent au péché mortel: car saint Augustin dit dans sa règle que l'orgueil tend des embûches aux bonnes œuvres pour les perdre. Donc il y aurait des bonnes œuvres qui seraient des péchés véniels, ce qui répugne.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (*Eccl.* XIX, 1) : *Celui qui méprise les petites choses tombe peu à peu.* Or, celui qui pèche véniellement semble mépriser les petites choses. Donc il se dispose peu à peu à tomber totalement dans le péché mortel.

(1) Il y a en eux gravité de matière.

(2) Au contraire, il y a en eux légèreté de matière.

CONCLUSION. — Le péché mortel et le péché véniel étant d'espèce différente, le péché véniel ne peut être une disposition au péché mortel, sinon par suite de la disposition de l'agent et indirectement en écartant tout ce qui y mettait obstacle.

Il faut répondre que ce qui dispose est cause d'une certaine manière. Par conséquent, comme il y a deux sortes de cause, il y a deux sortes de disposition. En effet il y a une cause qui produit directement l'effet; c'est ainsi que la chaleur échauffe. Il y en a une qui le produit indirectement, en éloignant ce qui lui fait obstacle, et c'est de cette manière qu'en écartant une colonne on fait mouvoir la pierre qui reposait dessus. L'acte du péché dispose ainsi à une chose de deux manières : 1° Directement. C'est de la sorte qu'il dispose à un acte qui lui ressemble dans son espèce. Le péché qui est véniel dans son genre ne dispose pas de cette première manière au péché qui est mortel dans le sien, puisqu'ils sont d'espèce différente, mais il peut ainsi disposer par voie de conséquence au péché qui est mortel par suite des dispositions de l'agent. Car les actes des péchés véniels augmentant la disposition ou l'habitude, la concupiscence peut s'enflammer au point que celui qui pèche mette sa fin dans le péché véniel (1). C'est ainsi que celui qui a une habitude a pour fin l'opération qui est conforme à cette habitude; et qu'à force de pécher véniellement, le pécheur se trouve disposé à pécher mortellement (2). 2° Indirectement. L'acte humain dispose ainsi à une chose en écartant ce qui lui faisait obstacle, et c'est de la sorte que le péché qui est véniel dans son genre peut disposer au péché qui est mortel dans le sien. Car celui qui fait un péché véniel dans son genre, néglige un ordre quelconque, et par là même qu'il habitue sa volonté à ne pas se soumettre dans les petites choses à l'ordre légitime, il la prépare à ne pas respecter l'ordre de sa fin dernière elle-même, en choisissant ce qui est un péché mortel dans son genre (3).

Il faut répondre au *premier* argument, que le péché véniel et le péché mortel ne sont pas opposés, comme deux espèces d'un même genre, ainsi que nous l'avons dit (art. 1 ad 1), mais comme l'accident est opposé à la substance. Par conséquent, comme un accident peut être une disposition à une forme substantielle, de même le péché véniel est une disposition au péché mortel.

Il faut répondre au *second*, que le péché véniel ne ressemble pas au péché mortel dans l'espèce. Cependant il lui ressemble dans le genre en ce sens que l'un et l'autre impliquent un défaut de soumission, quoique ce soit d'une manière différente, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2).

Il faut répondre au *troisième*, qu'une bonne œuvre n'est pas par elle-même une disposition au péché mortel, cependant elle peut en être la matière ou l'occasion par accident, tandis que le péché véniel dispose par lui-même au péché mortel, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE IV. — LE PÉCHÉ VÉNIEL PEUT-IL DEVENIR MORTEL?

1. Il semble que le péché véniel puisse devenir mortel. Car saint Augustin expliquant ces paroles de saint Jean : *Celui qui ne croit pas au Fils ne verra pas la vie*, dit (*Tract.* 12 *in Joan.*) : Les moindres péchés, c'est-à-dire les péchés véniels, si on les néglige, tuent l'âme. Or, ces paroles désignent le

(1) On peut s'attacher au jeu au point de négliger, pour satisfaire ce goût, des devoirs essentiels.

(2) Le péché véniel dispose encore directement au péché mortel, quand il est mortel de sa nature et qu'il n'est véniel que par le défaut d'advertance ou de consentement ; c'est ainsi que les premiers mouvements de la fornication et de la colère conduisent à la consommation de ces actes s'ils ne sont pas réprimés.

(3) La chute est d'autant plus facile qu'en multipliant les péchés véniels on affaiblit les sources de la grâce.

péché mortel qui est la mort spirituelle de l'âme. Donc le péché véniel peut devenir mortel.

2. Le mouvement de la sensibilité qui précède le consentement de la raison est un péché véniel, et après que la volonté y a consenti, c'est un péché mortel, comme nous l'avons dit (quest. LXXIV, art. 8 ad 2). Donc le péché véniel peut devenir mortel.

3. Le péché véniel et le péché mortel diffèrent comme une maladie guérissable et une maladie qui ne l'est pas, ainsi que nous l'avons dit (art. 2). Or, une maladie qui n'était pas incurable peut le devenir. Donc un péché véniel peut devenir mortel.

4. Une disposition peut devenir une habitude. Or, le péché véniel est une disposition au péché mortel, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc le péché véniel peut devenir mortel.

Mais c'est le *contraire*. Les choses qui diffèrent infiniment ne se transforment pas les unes dans les autres. Or, le péché mortel et le péché véniel diffèrent infiniment. Donc le péché véniel ne peut devenir mortel.

CONCLUSION. — Quoiqu'il ne puisse jamais se faire qu'un seul et même acte soit d'abord un péché véniel, puis un péché mortel, et même quoique tous les péchés véniels du monde entier n'égalent pas un seul péché mortel; néanmoins il peut arriver qu'une faute vénielle devienne mortelle par suite d'un changement quelconque, ou que beaucoup de péchés véniels disposent à un péché mortel.

Il faut répondre qu'on peut entendre de trois manières qu'un péché véniel devient mortel : 1° Cette proposition peut signifier que le même acte numériquement était d'abord un péché véniel et qu'il a été ensuite mortel. Ceci est impossible, parce que le péché consiste principalement dans l'acte de la volonté, comme tout acte moral. Par conséquent on ne dit pas qu'il y a un seul acte moral si la volonté vient à changer; quand même l'action serait continue par sa nature. Or, si la volonté ne change pas, il ne peut pas se faire que de vénielle la faute devienne mortelle. 2° On peut entendre qu'une faute qui est vénielle dans son genre devient mortelle. Ce qui est possible, soit parce que le pécheur met dans l'objet de cette faute sa fin (1), soit parce que cette faute vénielle se rapporte à une faute mortelle comme à sa fin (2), tel que nous l'avons dit (art. 2). 3° On peut entendre par là qu'un grand nombre de péchés véniels forment un péché mortel. Si on veut dire que beaucoup de péchés véniels constituent intégralement un péché mortel, la proposition est fausse (3). Car tous les péchés véniels du monde ne peuvent mériter la même peine qu'un seul péché mortel; ce qui est évident relativement à la durée, puisqu'un péché mortel mérite une peine éternelle, tandis qu'un péché véniel ne mérite qu'une peine temporelle, comme nous l'avons dit (art. 2). C'est aussi évident par rapport à la peine du *dam*; parce que le péché mortel mérite la privation de la vue de Dieu, ce qui est une

(1) Par exemple, si quelqu'un était tellement attaché au jeu qu'il fût dans la disposition actuelle de manquer à un devoir essentiel plutôt que de le quitter. Mais il faut que la disposition soit actuelle, parce que si elle n'était qu'habituelle ou interprétative, le péché ne serait pas mortel; car on pèche, non par les habitudes, mais par les actes.

(2) Comme si l'on disait un mensonge officieux pour faire un acte de fornication. Le péché véniel peut encore devenir mortel dans trois circonstances : 1° par le mépris formel de la loi; 2° en raison du scandale à l'égard des enfants, des domestiques, etc.; 3° à raison du danger prochain de tomber dans une faute grave. Dans ce cas on est tenu de confesser l'espèce du péché auquel on s'est exposé, qu'on l'ait commis ou non. Saint Thomas ne parle pas ici de ces trois circonstances, parce qu'elles produisent une malice particulière, distincte de la nature même du péché véniel, comme il l'observe dans l'article suivant.

(3) La pratique de l'Eglise le prouve, puisqu'elle ne fait pas une obligation absolue de confesser les péchés véniels, quelque nombreux qu'ils soient.

peine à laquelle aucune autre ne peut se comparer, comme le dit saint Chrysostome (*Hom.* 47 *ad pop. Ant.*). Quant à la peine du sens, c'est encore manifeste pour le remords qui agite la conscience, quoique pour ce qui est de la peine du feu il y ait une certaine proportion entre le châtiment de l'un et de l'autre. — Mais si l'on veut seulement dire qu'une foule de péchés véniels produisent un péché mortel en y disposant, alors la proposition est vraie, comme nous l'avons prouvé (art. 3) en exposant les deux manières dont le péché véniel dispose au péché mortel.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin veut dire que beaucoup de péchés véniels produisent le péché mortel, dans le sens qu'ils y disposent.

Il faut répondre au *second*, que le même mouvement de sensualité qui a précédé le consentement de la raison ne devient jamais un péché mortel, mais c'est l'acte même de la raison qui par son assentiment constitue une faute de cette nature.

Il faut répondre au *troisième*, qu'une maladie corporelle n'est pas un acte, mais une disposition permanente; par conséquent tout en restant la même elle peut changer : au lieu que le péché véniel est un acte transitoire sur lequel on ne peut revenir, et sous ce point de vue il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *quatrième*, que la disposition qui devient une habitude ne diffère de cette dernière que comme l'imparfait diffère du parfait. C'est ainsi que la science imparfaite devient une habitude en se perfectionnant. Mais le péché véniel est une disposition d'un autre genre que le péché mortel. Il est comme l'accident par rapport à la forme substantielle, et l'accident ne peut jamais se changer en substance.

ARTICLE V. — LA CIRCONSTANCE PEUT-ELLE D'UN PÉCHÉ VÉNIEL FAIRE UN PÉCHÉ MORTEL?

1. Il semble que la circonstance puisse d'un péché véniel faire un péché mortel. Car saint Augustin dit (*De anim. defunct. serm.* IV) que si la colère se prolonge longtemps et que l'ivresse soit continuelle, elles passent au nombre des péchés mortels. Or, la colère et l'ivresse ne sont pas des péchés mortels dans leur genre, mais des péchés véniels; autrement ils seraient toujours mortels. Donc la circonstance fait qu'un péché véniel est mortel.

2. Le Maître des sentences dit (*Lib.* II *Sent.* dist. 24) que la délectation, quand elle est morose, est un péché mortel, mais que c'est un péché véniel quand elle ne l'est pas. Or, la morosité est une circonstance. Donc la circonstance fait d'un péché véniel un péché mortel.

3. Le mal et le bien diffèrent plus que le péché véniel et que le péché mortel qui sont l'un et l'autre compris dans le genre du mal. Or, la circonstance fait d'un acte bon un acte mauvais, comme on le voit quand quelqu'un fait l'aumône par vaine gloire. Donc à plus forte raison peut-elle faire d'un péché véniel un péché mortel.

Mais c'est le *contraire*. La circonstance étant un accident, son étendue ne peut excéder celle que l'acte comporte dans son genre. Car le sujet l'emporte toujours sur l'accident. Si donc l'acte est un peché véniel dans son genre, il ne peut pas se faire qu'une circonstance le rende mortel; puisque le péché mortel surpasse infiniment sous un rapport l'étendue du péché véniel, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc. *in arg. sed cont.*).

CONCLUSION. — Le péché qui est véniel dans son genre n'étant pas de la même

espèce que celui qui est mortel, il ne peut se faire d'aucune manière qu'une circonstance fasse d'un péché véniel un péché mortel ; sinon quand cette circonstance est, par rapport à l'acte moral, une différence spécifique qui constitue une nouvelle espèce de péché.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. VII, art. 1, et quest. XVIII, art. 10) en traitant des circonstances, la circonstance, considérée comme telle, est un accident moral de l'acte. Cependant il arrive qu'on la prend pour sa différence spécifique, et alors elle cesse d'être une circonstance et constitue une espèce d'acte moral. C'est ce qui arrive en matière de péché quand la circonstance ajoute une difformité d'un autre genre. Ainsi quand on use d'une femme qui n'est pas la sienne, c'est un acte dont la difformité morale est contraire à la chasteté. Mais si cette femme est l'épouse d'un autre, on ajoute à l'acte une nouvelle difformité contraire à la justice qui nous défend d'usurper ce qui est à autrui. Alors cette circonstance constitue une nouvelle espèce de péché qu'on appelle l'adultère. Mais il est impossible qu'une circonstance fasse d'un péché véniel un péché mortel, si elle n'ajoute à l'acte une difformité d'un autre genre. En effet nous avons dit (art. 1) que le péché véniel est un mal en ce qu'il implique un certain désordre à l'égard de ce qui se rapporte à la fin, tandis que le péché mortel implique un désordre qui atteint la fin dernière elle-même. D'où il est manifeste qu'une circonstance ne peut faire d'un péché véniel un péché mortel, si elle reste telle ; mais qu'elle ne produit cet effet que quand elle passe à une autre espèce et qu'elle devient en quelque sorte la différence spécifique de l'acte moral.

Il faut répondre au *premier* argument, que la durée n'est pas une circonstance qui change l'espèce, ni la fréquence ou l'assiduité de l'acte, sinon par accident, par suite de quelque autre chose qui survient. Car une chose ne change pas d'espèce parce qu'on la multiplie ou qu'on la prolonge, à moins qu'en multipliant ou en prolongeant un acte, il ne survienne quelque chose qui en change l'espèce, comme la désobéissance, le mépris (1), etc. Il faut donc dire que la colère étant un mouvement de l'âme qui a pour but de nuire au prochain, si le tort qu'elle a en vue est un péché mortel dans son genre, comme l'homicide ou le vol, cette passion est aussi un péché mortel dans le sien. Elle peut être un péché véniel par suite de l'imperfection de l'acte, quand elle est un mouvement subit de la sensibilité ; mais si elle dure, elle revient à ce qu'elle est naturellement dans son genre par suite de l'assentiment de la raison. Au contraire, si le tort que la colère se propose était véniel dans son genre, comme quand on est fâché contre quelqu'un et qu'on veut seulement lui dire quelques paroles légères et quelques plaisanteries qui le choquent un peu, alors elle n'est pas un péché mortel, quelle que soit sa durée, à moins que par accident quelque chose ne s'y joigne, comme s'il en résultait un grave scandale (2), ou pour tout autre motif. Mais il faut dire à l'égard de l'ivresse qu'elle est par sa nature un péché mortel. Car que l'homme perde sans nécessité l'usage de la raison qui lui a été donnée pour s'élever à Dieu et pour éviter toutes les fautes auxquelles il est exposé, c'est une chose absolument contraire à la vertu. Toutefois cette faute peut être vénielle par ignorance ou par faiblesse, comme quand un homme ignorant la force du vin ou sa propre faiblesse s'enivre sans le savoir ; parce qu'alors ce n'est pas

(1) Le mépris de la loi ou du législateur, considéré comme tel ; cette circonstance qui fait du péché véniel un péché mortel a une malice propre, indépendante de celle de l'acte.

(2) Le scandale est encore une circonstance qui a sa malice propre et qui en s'ajoutant à la faute vénielle la rend mortelle.

l'ivresse, mais l'excès de la boisson qui lui est imputé à péché. Toutefois s'il s'enivre fréquemment, cette ignorance ne peut l'excuser et empêcher que sa volonté ne paraisse aimer mieux s'enivrer que de s'abstenir de boire par excès; par conséquent le péché revient à sa nature.

Il faut répondre au *second*, que la délectation morose n'est regardée comme un péché mortel que pour les choses qui sont des péchés mortels dans leur genre, et à l'égard desquelles la délectation qui n'est pas morose n'est un péché véniel que par suite de l'imperfection de l'acte, comme nous l'avons dit en parlant de la colère (art. 1). Car on parle de la colère qui a de la durée et de la délectation morose, à cause de l'assentiment de la raison délibérante.

Il faut répondre au *troisième*, que la circonstance ne fait pas d'un bon acte un mauvais, à moins qu'elle ne constitue une espèce de péché, ainsi que nous l'avons dit (quest. XVIII, art. 10 et 11).

ARTICLE VI. — UN PÉCHÉ MORTEL PEUT-IL DEVENIR VÉNIEL (1)?

1. Il semble qu'un péché mortel puisse devenir véniel. Car le péché véniel est aussi éloigné du péché mortel que le mortel l'est du véniel. Or, le péché véniel devient mortel, comme nous l'avons dit (art. 4 et 5). Donc le péché mortel peut aussi devenir véniel.

2. Le péché véniel et le péché mortel diffèrent en ce que celui qui pèche mortellement aime la créature plus que Dieu, tandis que celui qui pèche véniellement l'aime moins. Or, il peut se faire qu'en commettant une faute qui est un péché mortel dans son genre l'on aime la créature moins que Dieu, par exemple, si un individu fait une fornication, tout en ignorant que la simple fornication soit un péché mortel et qu'elle soit contraire à l'amour divin, de telle sorte que, par amour pour Dieu, il serait dans la disposition de ne plus faire cette faute s'il savait qu'en la faisant, il offense Dieu grièvement. Donc il ne pèche que véniellement, et le péché mortel peut dans ce cas devenir véniel.

3. Comme nous l'avons dit (art. préc. arg. 3) : Le bien diffère plus du mal que le péché véniel du péché mortel. Or, l'acte qui est mauvais de soi peut devenir bon. Ainsi un homicide peut devenir un acte de justice, tel qu'on le voit dans le juge qui fait périr un brigand. Donc à plus forte raison un péché mortel peut-il devenir véniel.

Mais c'est le *contraire*. Ce qui est éternel ne peut jamais devenir temporel. Or, le péché mortel mérite une peine éternelle et le péché véniel une peine temporelle. Donc le péché mortel ne peut jamais devenir véniel.

CONCLUSION. — Quoique le péché véniel devienne mortel par suite d'une difformité mortelle qui s'y ajoute, comme quand une circonstance change l'espèce du péché, néanmoins le péché mortel ne devient pas véniel par suite d'une difformité vénielle qui s'y adjoint, mais il devient plus grave encore. Cependant on peut dire qu'un péché qui est mortel dans son genre devient véniel par suite de l'imperfection de l'acte.

Il faut répondre que le péché véniel et le péché mortel diffèrent, comme le parfait et l'imparfait dans le genre du péché, ainsi que nous l'avons dit (art. 1). Or, l'imparfait, au moyen de quelque chose qu'on y ajoute, peut arriver au parfait; par conséquent le péché véniel, quand on y ajoute une difformité qui est du genre du péché mortel, devient mortel; comme

(1) D'après les théologiens, le péché qui est mortel dans son genre devient véniel de trois manières : 1° quand il y a légèreté de matière; par exemple, si l'on fait une médisance légère qui ne compromette pas la réputation du prochain; 2° quand l'advertance n'est qu'imparfaite; 3° quand il y a défaut d'un parfait consentement. Ces deux dernières conditions reviennent à ce que saint Thomas appelle l'imperfection de l'acte; il admet aussi la première, mais il ne regarde pas alors le péché comme étant mortel *ex genere suo*.

quand on dit une parole oiseuse pour faire une fornication. Mais ce qui est parfait ne peut pas devenir imparfait quand on y ajoute. C'est pourquoi le péché mortel ne devient pas véniel par là même qu'on y ajoute une difformité qui est du genre du péché véniel. Car celui qui fait une fornication ne diminue pas son péché en disant une parole oiseuse, mais il l'aggrave plutôt à cause de la difformité qui s'y adjoint. Cependant ce qui est mortel dans son genre peut être véniel à cause de l'imperfection de l'acte, parce qu'il n'a pas parfaitement ce qu'il faut pour un acte moral, comme tout acte qui n'a pas été délibéré, mais qui est subit, ainsi que nous l'avons dit (art. 2). Ceci résulte d'une soustraction (1) qui fait que la raison n'a pas pu délibérer (2). Et comme l'acte moral se spécifie d'après le conseil de la raison, il s'ensuit que cette soustraction en détruit l'espèce.

Il faut répondre au *premier* argument, que le péché véniel diffère du mortel, comme l'imparfait du parfait, comme un enfant d'un homme mûr. Or, d'un enfant l'on fait un homme, mais non réciproquement. Cette raison n'est donc pas concluante.

Il faut répondre au *second*, que si l'ignorance est telle qu'elle excuse absolument du péché, comme celle d'un furieux ou d'un insensé, alors celui qui fait une fornication dans une pareille ignorance ne pèche ni véniellement, ni mortellement. Mais si l'ignorance n'est pas invincible, alors elle est elle-même un péché, et renferme en elle un défaut d'amour de Dieu, en ce sens que l'homme néglige d'apprendre les moyens par lesquels il peut se conserver dans cet amour.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Augustin (*Lib. cont. mend.* cap. 7), les choses qui sont mauvaises en elles-mêmes ne peuvent devenir bonnes pour aucune fin. Or, l'homicide est le meurtre d'un innocent, et à ce titre il ne peut être louable d'aucune manière. Mais le juge qui fait mourir un brigand, ou le soldat qui tue un ennemi de l'Etat, ne sont pas appelés des homicides, selon la remarque du même docteur (*De lib. arb.* lib. I, cap. 4 et 5).

QUESTION LXXXIX.

DU PÉCHÉ VÉNIEL CONSIDÉRÉ EN LUI-MÊME.

Nous avons maintenant à nous occuper du péché véniel considéré en lui-même. — A ce sujet six questions se présentent : 1° Le péché véniel produit-il une tache dans l'âme ? — 2° De la distinction du péché véniel selon qu'il est figuré par le *bois*, le *foin* et la *paille* dans saint Paul (I. *Cor.* III). — 3° L'homme dans l'état d'innocence aurait-il pu pécher véniellement ? — 4° Un ange bon ou mauvais peut-il pécher véniellement ? — 5° Les mouvements premiers des infidèles sont-ils des péchés véniels ? — 6° Le péché véniel peut-il exister dans quelqu'un simultanément avec le péché originel seul ?

ARTICLE I. — LE PÉCHÉ VÉNIEL PRODUIT-IL UNE TACHE DANS L'AME ?

1. Il semble que le péché véniel produise une tache dans l'âme. Car saint Augustin dit (*Lib. de pœnit.* homil. ult.) que les péchés véniels, si on les multiplie, détruisent tellement notre beauté, qu'ils nous séparent des embrassements du céleste époux. Or, la tache n'est rien autre chose que la perte de cette beauté. Donc les péchés véniels en produisent une dans l'âme.

(1) Nous avons employé cette expression par opposition au mot *addition* qui se rapporte au péché mortel qui s'ajoute au péché véniel.

(2) Pour qu'il y ait délibération parfaite, il faut que l'intellect perçoive pleinement et distinctement l'acte et sa malice, ou qu'il puisse le faire ; ce qui suppose advertance parfaite et plein consentement.

2. Le péché mortel produit une tache dans l'âme, à cause du déréglement de l'acte et de la volonté de celui qui pèche. Or, il y a dans le péché véniel un déréglement d'acte et de volonté. Donc il produit dans l'âme une tache.

3. La tache de l'âme résulte du contact des choses temporelles par le moyen de l'amour, comme nous l'avons dit (quest. LXXXVI, art. 1). Or, dans le péché véniel l'âme s'attache aux choses temporelles par un amour déréglé. Donc ce péché produit dans l'âme une tache.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Eph.* v, 27) que *le Christ s'est livré pour rendre son Eglise glorieuse, n'ayant ni tache, ni ride,* c'est-à-dire, d'après la glose (*interl.*), pour qu'elle n'eût aucun péché mortel. Il semble donc que le propre du péché mortel soit de produire dans l'âme une tache.

CONCLUSION. — Le péché véniel ne détruisant pas l'habitude de la charité ni des autres vertus, mais entravant plutôt leurs actes, ne produit dans l'âme une tache que dans le sens qu'il empêche l'éclat qui résulterait des actes de vertu.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. LXXXVI, art. 1), la tache suppose une perte d'éclat résultant d'un contact quelconque, comme on le voit dans les choses corporelles auxquelles on a emprunté ce mot par analogie pour l'appliquer à l'âme. Or, comme dans les corps il y a deux sortes d'éclat, l'un qui résulte de la disposition intrinsèque des membres et de la couleur, l'autre qui est l'effet d'une clarté extérieure qui vient par surcroît; de même dans l'âme il y a deux sortes d'éclat, l'un habituel, et qui est en quelque sorte intrinsèque, et l'autre actuel, qui est sa splendeur extérieure. Le péché véniel empêche l'éclat actuel, mais non l'éclat habituel; parce qu'il ne détruit, ni diminue l'habitude de la charité et des autres vertus, comme nous le verrons plus loin (2ª 2ª quest. XXIV, art. 10), il entrave seulement leurs actes. Et parce que la tache implique quelque chose d'immanent dans l'objet qu'elle atteint, il s'ensuit qu'elle paraît appartenir plutôt à la perte de l'éclat habituel que de l'éclat actuel. Par conséquent, à proprement parler, le péché véniel ne produit pas une tache dans l'âme. Et si l'on dit quelque part qu'il fait une tache il faut l'entendre relativement, en ce sens qu'il empêche l'éclat qui résulte des actes des vertus.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin parle du cas où une foule de péchés véniels mènent au péché mortel en y disposant. Car autrement ils ne sépareraient pas des embrassements du céleste époux.

Il faut répondre au *second*, que le déréglement de l'acte dans le péché mortel corrompt l'habitude de la vertu, mais qu'il n'en est pas de même dans le péché véniel.

Il faut répondre au *troisième*, que dans le péché mortel l'âme s'attache par l'amour aux choses temporelles comme à sa fin, et par là elle se prive complétement de la splendeur de la grâce qui découle dans ceux qui s'attachent à Dieu, comme à leur fin dernière, au moyen de la charité; tandis que dans le péché véniel l'homme ne s'attache pas à la créature comme à sa fin dernière (1). Il n'y a donc pas de parité.

ARTICLE II. — LES PÉCHÉS SONT-ILS CONVENABLEMENT DÉSIGNÉS PAR LE BOIS, LE FOIN ET LA PAILLE (2)?

1. Il semble que l'on n'ait pas convenablement désigné les péchés véniels

(1) La fin dernière de celui qui fait un péché véniel est la béatitude, mais sa fin prochaine est le bien qu'il cherche dans les créatures. Les thomistes se sont partagés sur cette question qui d'ailleurs n'est pas d'une grande importance. Billuart rapporte leurs sentiments (*De peccatis : Dissert.* VIII, art. 4).

(2) Cet article est le commentaire raisonné de ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* III) : *Si quis autem superædificat suprà fundamentum hoc.*

par le bois, le foin et la paille. Car il est dit que l'on élève toutes ces choses sur le fondement spirituel. Or, les péchés véniels sont en dehors de l'édifice spirituel, comme les fausses opinions sont en dehors de la science. Donc les péchés véniels ne sont pas convenablement désignés par le bois, le foin et la paille.

2. Celui qui bâtit avec le bois, le foin et la paille sera sauvé d'une certaine manière par le feu. Or, quelquefois celui qui fait des péchés véniels ne sera pas sauvé par le feu, par exemple, quand les péchés véniels se trouvent dans un individu qui meurt en état de péché mortel. Donc c'est à tort que l'on désigne les péchés véniels par le bois, le foin et la paille.

3. D'après l'Apôtre : Il y en a qui construisent *un édifice d'or, d'argent et de pierres précieuses*, c'est-à-dire qui ont l'amour de Dieu et du prochain et qui font de bonnes œuvres ; et il y en a qui élèvent un édifice de bois, de foin et de paille. Or, ceux qui aiment Dieu et le prochain, et qui font des bonnes œuvres, se rendent aussi coupables de péchés véniels ; car saint Jean dit (I. Joan. II, 8) : *Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous faisons illusion à nous-mêmes*. Donc c'est à tort que l'on désigne les péchés véniels par ces trois expressions.

4. Entre les péchés véniels il y a plus de trois sortes de différences et de degrés. Donc c'est à tort qu'on comprend tous les péchés véniels sous ces trois dénominations.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (I. *Cor.* III, 12) que celui qui *fait un édifice de bois, de foin et de paille sera sauvé par le feu*, et que conséquemment il ne souffrira pas une peine éternelle, mais une peine temporelle. Or, la peine temporelle est celle que mérite le péché véniel, à proprement parler, comme nous l'avons dit (quest. LXXXVII, art. 5, et quest. LXXXVIII, art. 2). Donc les péchés véniels sont désignés par ces trois expressions.

CONCLUSION. — L'Apôtre a comparé avec justesse les péchés véniels au bois, au foin et à la paille, parce que ces trois choses sont légères et qu'elles sont rapidement dévorées par le feu, quoique les unes soient plus légères que les autres ; ce qui montre que parmi les péchés véniels il y en a qui sont plus tôt expiés que d'autres.

Il faut répondre qu'il y a des auteurs qui ont pris le fondement, dont parle l'Apôtre, pour la foi informe sur laquelle les uns bâtissent des bonnes œuvres, qui sont figurées par *l'or, l'argent et les pierres précieuses ;* les autres élèvent des péchés mortels qui sont représentés, disent-ils, par *le bois, le foin et la paille*. Mais saint Augustin blâme cette interprétation (*Lib. de fid. et oper.* cap. 15), parce que, comme le dit saint Paul lui-même (*Gal.* V) : *Celui qui fait les œuvres de la chair n'arrivera pas au royaume de Dieu ;* ce qui constitue le salut. Et puisqu'il dit que *celui qui fait un édifice de bois, de foin et de paille sera sauvé par le feu*, il s'ensuit qu'on ne peut admettre que par ces paroles il désigne les péchés mortels. — D'autres prétendent que par *le bois, le foin et la paille*, l'Apôtre désigne les bonnes œuvres qui entrent dans l'édifice spirituel, mais mélangées de péchés véniels. C'est ainsi que dans celui qui prend soin des intérêts de sa famille, ce qui est une bonne chose, il y a un amour excessif de sa femme, ou de ses enfants, ou de ses possessions, qui est subordonné toutefois à l'amour de Dieu, de telle sorte qu'il ne voudrait rien faire contre Dieu dans l'intérêt de tous ces objets de son affection. Mais cette interprétation ne paraît pas non plus convenable. Car il est évident que toutes les bonnes œuvres se rapportent à l'amour de Dieu et du prochain, et par conséquent elles appar-

aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, fenum, stipulam ; uniuscujusque opus manifestum erit : dies enim Domini declarabit quid in igne revelabitur ; et uniuscujusque opus quale sit ignis probabit.

tiennent *à l'or, à l'argent, aux pierres précieuses,* mais non *au bois, au foin et à la paille.* — Il faut donc dire que les péchés véniels qui se mêlent aux choses terrestres dont nous nous occupons, sont représentés par le bois, le foin et la paille. Car comme ces objets se ramassent dans une maison, sans qu'ils appartiennent à la substance de l'édifice, on peut les brûler, sans détruire l'édifice ; de même les péchés véniels se multiplient dans l'homme sans que son édifice spirituel soit renversé, et pour ces fautes il souffre le feu, soit qu'il éprouve des tribulations temporelles en ce monde, soit qu'il subisse les peines du purgatoire dans l'autre vie ; ce qui ne l'empêche pas néanmoins d'arriver au salut.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on ne dit pas que les péchés véniels sont élevés sur le fondement spirituel, comme s'ils reposaient sur lui directement, mais on suppose qu'ils sont placés près de lui (1); c'est ainsi que le Psalmiste dit (*Ps.* CXXXVI, 1) : *Sur les fleuves de Babylone,* ce qui signifie : *Près des fleuves ;* parce que les péchés véniels ne détruisent pas l'édifice spirituel, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, qu'on ne dit pas que *tous ceux qui bâtissent avec le bois, le foin et la paille seront sauvés par le feu,* mais qu'on parle ainsi uniquement à l'égard de celui qui bâtit sur un fondement qui n'est pas la foi informe, comme quelques-uns le pensaient, mais la foi perfectionnée par la charité, d'après ces expressions de l'Apôtre (*Eph.* III, 17) : *Vous avez été enracinés et fondés dans la charité.* Donc celui qui meurt avec un péché mortel et des péchés véniels, a le bois, le foin et la paille, mais ils ne sont pas élevés sur un fondement spirituel ; et c'est pour ce motif qu'il ne sera pas sauvé par le feu.

Il faut répondre au *troisième*, que ceux qui sont détachés du soin des choses temporelles, quoiqu'ils pèchent véniellement quelquefois, ne font que des fautes légères qu'ils effacent très-souvent par la ferveur de leur charité. Ces hommes n'élèvent donc pas des péchés véniels sur un fondement spirituel, parce que ces péchés ne restent pas longtemps en eux. Mais les péchés véniels de ceux qui se préoccupent des choses terrestres subsistent plus longtemps, parce qu'ils ne peuvent pas aussi souvent effacer ces fautes par l'ardeur de la charité.

Il faut répondre au *quatrième*, que, comme le dit Aristote (*De cœlo,* lib. I, text. 2) : En tout il y a trois choses, un commencement, un milieu et une fin. C'est ainsi que tous les degrés des péchés véniels reviennent à trois : au bois qui dure le plus longtemps dans le feu ; à la paille qui passe très-rapidement, et au foin qui tient le milieu entre ces deux extrêmes. Car selon que les péchés véniels sont plus ou moins graves et plus ou moins invétérés, ils sont purifiés plus ou moins rapidement par le feu.

ARTICLE III. — L'HOMME DANS L'ÉTAT D'INNOCENCE AURAIT-IL PU PÉCHER VÉNIELLEMENT (2)?

1. Il semble que l'homme dans l'état d'innocence ait pu pécher véniellement. Car à propos de ces paroles de l'Apôtre (I. *Tim.* II) : *Adam n'a pas été séduit,* la glose (*Ordin. August. de civ. Dei,* lib. XIV, cap. 21) dit que le premier homme n'ayant pas éprouvé la sévérité de Dieu a pu se tromper, en

(1) Ils n'en font pas substantiellement partie.

(2) Cette question est controversée parmi les théologiens. Les uns disent qu'il aurait pu faire toute espèce de péché véniel, les autres qu'il aurait fait les péchés qui sont véniels dans leur genre et par la légèreté de leur matière, mais qu'il n'aurait pas commis ceux qui sont véniels par suite de l'imperfection de l'acte ; d'autres prétendent qu'il n'aurait pas fait de péché véniel, mais qu'il devait cette impeccabilité à la providence spéciale de Dieu qui l'empêchait de pécher véniellement. Ce dernier sentiment est celui de Suarez.

ce qu'il a cru que la faute qu'il avait commise était vénielle. Or, il ne l'aurait pas cru, s'il n'avait pas pu pécher véniellement. Donc il a pu pécher de la sorte sans faire de péché mortel.

2. Saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XI, cap. 5) : On ne doit pas penser que le tentateur aurait vaincu l'homme, s'il n'y avait pas eu préalablement dans l'âme de ce dernier un sentiment d'orgueil qu'il aurait dû réprimer. Or, cet élan d'orgueil antérieur à la chute, qui a été l'effet du péché mortel, n'a pu être qu'un péché véniel. De même saint Augustin dit encore (*Ibid.* lib. XI, *ad fin.*) que l'homme ayant vu que la femme n'était pas morte, après avoir mangé du fruit défendu, fut porté à faire sur lui la même expérience. Il semble d'ailleurs qu'il y eut aussi dans Eve un mouvement d'infidélité qui lui inspira du doute sur les paroles de Dieu. Car elle dit : *Peut-être de peur que nous mourions* (*Gen.* III, 3). Or, toutes ces choses paraissent des péchés véniels. Donc l'homme a pu pécher véniellement avant de le faire mortellement.

3. Le péché mortel est plus opposé à l'intégrité de l'état primitif que le péché véniel. Or, l'homme a pu pécher mortellement nonobstant l'intégrité de son premier état. Donc il a pu aussi pécher véniellement.

Mais c'est le *contraire.* Chaque péché mérite une peine. Or, il ne pouvait pas y avoir de peine dans l'état d'innocence, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 10). On ne pouvait donc pas faire un péché qui ne fît sortir l'homme de cet état, et comme le péché véniel ne change pas l'état de l'homme, il n'a pas pu par conséquent pécher véniellement.

CONCLUSION. — Comme on ne pèche véniellement que parce que le corps n'est pas soumis parfaitement à l'âme, la sensibilité à la raison, et que cette imperfection n'existait pas dans l'état d'innocence, il s'ensuit que l'homme n'a pas pu pécher véniellement dans cet état avant de pécher mortellement.

Il faut répondre qu'on admet généralement que l'homme n'a pas pu pécher véniellement dans l'état d'innocence. Ce qui ne signifie pas que ce qui est véniel pour nous, aurait été mortel pour lui, en raison de l'élévation de son état. Car la dignité de la personne est une circonstance qui aggrave le péché, mais qui ne le fait pas changer d'espèce, à moins qu'il ne survienne une difformité d'un autre genre, telle que la trangression d'un vœu ou toute autre chose ; ce qui ne peut se dire à l'égard de la proposition présente. Par conséquent ce qui est véniel de sa nature n'a pu devenir mortel à cause de la dignité de l'état primitif. — On doit donc entendre par là qu'Adam n'a pu pécher véniellement, parce qu'il ne pouvait se faire qu'il fît un péché véniel de sa nature, avant que par le péché mortel il n'eût perdu l'intégrité de son premier état. La raison en est que nous péchons véniellement, soit à cause de l'imperfection de l'acte, comme dans les mouvements subits quand il s'agit de péchés qui sont mortels dans leur genre ; soit à cause du déréglement qui porte sur les moyens, tout en respectant l'ordre à l'égard de la fin elle-même. Or, ces deux sortes de fautes proviennent d'un défaut d'ordre, c'est-à-dire de ce que les puissances inférieures ne sont pas parfaitement soumises aux puissances supérieures. Car si nous éprouvons un mouvement subit de sensibilité, ceci résulte de ce que la partie sensible de l'âme n'est pas complétement soumise à la raison. S'il s'élève dans la raison elle-même un mouvement semblable, c'est que l'exécution de l'acte de la raison n'est pas soumise à la délibération qui relève d'un bien plus élevé, comme nous l'avons dit (quest. LXXIV, art. 10). Et si l'esprit humain erre sur les moyens, sans s'écarter absolument de la fin, c'est que ces moyens ne sont pas infailliblement ordonnés à l'égard de cette fin qui domine tout ce qui regarde l'appétit comme en étant le principe, ainsi que nous l'avons vu

(quest. LXXII, art. 1). Mais dans l'état d'innocence, l'infaillibilité de cet ordre était parfaitement établie, comme nous l'avons vu (part. I, quest. XCV, art. 1), de telle sorte que les puissances inférieures ont toujours obéi aux puissances supérieures, tant que ce qu'il y avait de plus élevé dans l'homme a obéi à Dieu (1), selon l'observation de saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 15). C'est pourquoi il ne pouvait y avoir de désordre dans l'homme, avant que ce qu'il y avait de plus élevé en lui n'entrât en révolte contre Dieu, ce qui se fit par le péché mortel. D'où il est évident que l'homme dans l'état d'innocence n'a pas pu pécher véniellement avant de le faire mortellement.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot *véniel* n'a pas en cet endroit le sens que nous lui donnons ici en parlant du péché; il signifie seulement une faute facilement rémissible.

Il faut répondre au *second*, que l'orgueil qui se glissa tout d'abord dans le cœur de l'homme fut son premier péché mortel; mais on dit qu'il précéda sa chute relativement à l'acte extérieur du péché. Cette pensée d'orgueil fut suivie dans l'homme du désir d'éprouver la vérité des paroles du Seigneur, et elle produisit dans la femme un doute qui la jeta dans une autre pensée d'orgueil, par là même qu'elle entendit le serpent lui parler de précepte, comme si elle avait voulu s'affranchir de toute loi.

Il faut répondre au *troisième*, que le péché mortel est tellement contraire à l'intégrité de l'état primitif de l'homme qu'il le détruit; ce que ne peut faire le péché véniel. Et comme aucun dérèglement ne peut exister simultanément avec l'intégrité de cet état, il s'ensuit que le premier homme n'a pas pu pécher véniellement avant de pécher mortellement.

ARTICLE IV. — UN ANGE BON OU MAUVAIS PEUT-IL PÉCHER VÉNIELLEMENT (2)?

1. Il semble qu'un ange bon ou mauvais puisse pécher véniellement. Car l'homme a de commun avec l'ange la partie supérieure de l'âme qu'on appelle l'intelligence, d'après ces paroles de saint Grégoire (*Hom.* XXIX, *in Evang.*) : L'homme comprend comme les anges. Or, l'homme peut pécher véniellement par la partie supérieure de son âme. Donc l'ange aussi.

2. Qui peut plus, peut moins. Or, l'ange a pu aimer le bien créé plus que Dieu, ce qu'il a fait en péchant mortellement. Donc il a pu aussi l'aimer moins, mais déréglément, en péchant véniellement.

3. Les mauvais anges paraissent faire des choses qui sont des péchés véniels dans leur genre, en portant les hommes à rire et à se laisser aller à une multitude d'autres légèretés. Or, la circonstance de la personne ne fait pas d'un péché véniel un péché mortel, comme nous l'avons dit (quest. LXXXIII, art. 5), à moins qu'une prohibition spéciale ne survienne, ce qui n'est pas le cas qui nous occupe. Donc l'ange peut pécher véniellement.

Mais c'est le *contraire*. La perfection de l'ange est supérieure à celle qu'avait le premier homme dans l'état d'innocence. Or, l'homme dans cet état n'a pu pécher véniellement. Donc l'ange le peut encore beaucoup moins.

CONCLUSION. — Puisque les bons anges ont été confirmés dans la grâce, ils ne peuvent pécher d'aucune manière : tandis que les mauvais étant obstinés dans leur malice (car tout ce qu'ils choisissent, ils le choisissent pour une fin mauvaise, c'est-à-dire qu'ils le rapportent à leur orgueil), ils ne pèchent pas véniellement, mais mortellement dans tout ce qu'ils font de leur volonté propre.

(1) Saint Thomas fait donc reposer l'impeccabilité de l'homme sur la force du don de la justice originelle ; ce qui distingue son opinion de celle de Suarez. Tous les thomistes suivent en cela leur maître.

(2) Cet article est une conséquence du précédent.

Il faut répondre que l'entendement de l'ange, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LVIII, art. 3), n'est pas discursif, c'est-à-dire qu'il ne va pas des principes aux conclusions en examinant à part l'un et l'autre, tel que nous le faisons; par conséquent il faut, quand il considère les conclusions, qu'il les considère telles qu'elles sont dans leurs principes. Or, pour les choses qui sont l'objet de l'appétit, les fins, ainsi que nous l'avons souvent répété (quest. VIII, art. 2, et quest. LXXII, art. 5), sont comme les principes, et les choses qui se rapportent à la fin ou les moyens sont comme les conclusions. Par conséquent, l'esprit de l'ange ne s'attache aux choses qui se rapportent à la fin ou aux moyens, qu'autant qu'ils sont compris sous l'ordre de la fin elle-même. C'est pourquoi il est dans sa nature qu'il n'y ait point en lui de déréglement à l'égard des moyens, à moins qu'il n'y en ait un qui atteigne la fin elle-même, ce qui est l'effet du péché mortel (1). — Or, les bons anges ne se portent vers les moyens qu'autant qu'ils sont en rapport avec leur fin légitime qui est Dieu, et c'est pour ce motif que tous leurs actes sont des actes de charité, et que par conséquent il ne peut pas y avoir en eux un péché véniel. Quant aux mauvais anges ils n'ont pas d'autre but que la satisfaction de leur orgueil. C'est pour cela qu'ils pèchent mortellement dans tout ce qu'ils font de leur volonté propre. Mais il en est autrement du désir du bien naturel qui est en eux, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXIII, art. 1 ad 3, et art. 4; quest. LXIV, art. 2 ad 5).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'homme a en effet de commun avec les anges l'esprit ou l'entendement, mais il ne leur ressemble pas pour la manière de comprendre, comme nous l'avons dit (*in corp. art.* et part. I, quest. LV, art. 2).

Il faut répondre au *second*, que l'ange n'a pas pu aimer la créature moins que Dieu sans la rapporter en même temps à Dieu, comme à sa fin dernière, ou à une fin déréglée, pour la raison que nous avons dite (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que les démons excitent les hommes à faire des fautes criminelles pour les entraîner dans leur familiarité et les conduire ainsi au péché mortel. Par conséquent dans toutes ces circonstances ils pèchent mortellement, à cause de la fin qu'ils se proposent.

ARTICLE V. — LES PREMIERS MOUVEMENTS DE LA SENSIBILITÉ DANS LES INFIDÈLES SONT-ILS DES PÉCHÉS MORTELS?

1. Il semble que les premiers mouvements de la sensibilité dans les infidèles soient des péchés mortels. Car l'Apôtre dit (*Rom.* VIII) : qu'*il n'y a pas de damnation pour ceux qui sont en Jésus-Christ et qui ne marchent pas selon la chair,* et il parle en cet endroit de la concupiscence sensuelle, comme on le voit d'après ce qui précède. Par conséquent la cause pour laquelle la concupiscence n'est pas damnable pour ceux qui ne marchent pas selon la chair, tout en consentant à la concupiscence, c'est qu'ils sont dans le Christ. Or, les infidèles n'y sont pas. Elle est donc damnable pour eux; par conséquent les premiers mouvements des infidèles sont des péchés mortels.

2. Saint Anselme dit (*Lib. de grat. et lib. arb.*) : Ceux qui ne sont pas dans le Christ et qui éprouvent les mouvements de la chair, encourent la damnation, quoiqu'ils ne marchent pas selon la chair. Or, la damnation n'est due qu'au péché mortel. Par conséquent l'homme sentant la chair par le mouvement premier de la concupiscence, il semble que ce mouvement premier soit dans les infidèles un péché mortel.

(1) Ainsi il faut que ses actions soient conformes à la fin ou qu'elles lui soient contraires; elles sont nécessairement des bonnes œuvres ou des péchés mortels. Il n'est pas possible à l'ange d'agir en dehors de l'ordre (*præter ordinem*) sans blesser la fin; ce qui constitue le péché véniel.

3. Saint Anselme dit encore (*ibid.*) : L'homme a été fait de telle façon qu'il ne devait point éprouver de concupiscence Or, cette dette paraît avoir été remise à l'homme par la grâce du baptême que les infidèles ne possèdent pas. Donc toutes les fois qu'un infidèle éprouve de la concupiscence, quoiqu'il n'y consente pas, il fait un péché mortel en agissant contrairement à ce qu'il doit faire.

Mais c'est le *contraire.* Il est écrit (*Act.* x, 34) : *Dieu ne fait pas acception des personnes.* Par conséquent ce qu'il n'impute pas à damnation à l'un, il ne l'impute pas à l'autre. Or, il n'impute pas à damnation aux fidèles leurs mouvements premiers. Donc il ne les impute pas non plus aux infidèles.

CONCLUSION. — Puisque la sensualité n'est pas le sujet du péché mortel et qu'il n'y a pas de faute mortelle sans le consentement de la raison, il s'ensuit que les mouvements premiers des fidèles aussi bien que des infidèles ne sont pas des péchés mortels, s'ils n'y consentent pas.

Il faut répondre qu'il est déraisonnable de dire que les mouvements premiers des infidèles sont des péchés mortels, s'ils n'y consentent pas. Cette proposition est évidente pour deux raisons : 1° parce que la sensualité elle-même ne peut être le sujet du péché mortel, comme nous l'avons vu (quest. LXXIV, art. 4). Puisqu'elle a la même nature dans les infidèles et dans les fidèles, il ne peut se faire que le seul mouvement de cette partie de l'âme soit dans les infidèles un péché mortel (1). 2° La seconde raison se tire de l'état de celui qui pèche. Car la dignité de la personne ne diminue jamais le péché, mais elle l'augmente plutôt, comme nous l'avons dit (quest. LXXIII, art. 10). Par conséquent le péché n'est pas moindre dans un fidèle que dans un infidèle, mais il est au contraire plus grand. Car les péchés des infidèles sont plus dignes de pardon à cause de l'ignorance, suivant cette parole de saint Paul (I. *Tim.* I, 13) : *J'ai obtenu miséricorde, parce que j'ai fait toutes ces choses par ignorance sans avoir la foi.* Les péchés des fidèles sont au contraire plus graves par suite de la grâce des sacrements, d'après ces autres paroles du même apôtre (*Hebr.* x, 29) : *De quels plus grands supplices ne sera-t-il pas jugé digne celui qui aura profané le sang de l'alliance par lequel il avait été sanctifié?*

Il faut répondre au *premier* argument, que l'Apôtre parle de la damnation due au péché originel, qui est détruite par la grâce de Jésus-Christ quoique le foyer de la concupiscence reste (2) ; par conséquent la concupiscence que les fidèles éprouvent n'est pas en eux le signe de la damnation attachée au péché originel, comme elle l'est dans les infidèles. Et c'est aussi le sens qu'il faut donner aux paroles de saint Anselme.

La réponse au *second* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *troisième,* que l'obligation de n'avoir pas de convoitise était l'effet de la justice originelle. Par conséquent ce qui est opposé à cette obligation n'appartient pas au péché actuel, mais au péché originel (3).

ARTICLE VI. — LE PÉCHÉ VÉNIEL POURRAIT-IL SE TROUVER DANS UNE PERSONNE QUI N'AURAIT QUE LE PÉCHÉ ORIGINEL?

1. Il semble que le péché véniel puisse exister dans une personne qui n'ait que le péché originel. Car la disposition précède l'habitude. Or, le péché véniel est une disposition au mortel, comme nous l'avons dit

(1) Pour que ces mouvements soient des péchés il faut que la raison y consente.

(2) C'est ce que ce concile de Trente fait remarquer (sess. V) : *Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, hæc sancta synodus fatetur vel sentit.*

(3) Parce que c'est le péché qui a détruit la justice originelle, par laquelle l'homme était en état de ne rien convoiter, mal à propos, s'il le voulait. (*Marandé.*)

(quest. LXXXVIII, art. 3). Par conséquent dans un infidèle qui n'a pas reçu le pardon du péché originel, le péché véniel précède le mortel. Il y a donc des infidèles qui ont des péchés véniels avec leur péché originel, sans avoir de péchés mortels.

2. Il y a moins de connexion et de rapport du péché véniel au mortel que d'un péché mortel à un autre péché mortel. Or, l'infidèle qui est soumis au péché originel peut commettre un péché mortel, sans en faire un autre. Donc il peut faire un péché véniel sans faire de péché mortel.

3. On peut déterminer le temps où un enfant peut être capable de faire un péché actuel. Quand il est parvenu à cette époque, il peut au moins rester un temps très-court sans pécher mortellement; car c'est ce qui arrive même aux plus grands scélérats. Or, pendant cet espace de temps, quelque court qu'il soit, il peut pécher véniellement. Par conséquent le péché véniel peut exister dans un individu avec le péché originel sans le péché mortel.

Mais c'est le *contraire*. Car pour le péché originel les hommes sont punis dans le lieu réservé aux enfants et où l'on n'éprouve pas la peine des sens, comme nous le dirons (part. III), tandis que pour un seul péché mortel on est jeté dans l'enfer. Il n'y a donc pas de lieu où soit puni celui qui a un péché véniel avec le seul péché originel.

CONCLUSION. — Puisque le défaut d'âge qui empêche l'usage de la raison excuse du péché mortel, à plus forte raison doit-on croire qu'il excuse du péché véniel ; par conséquent il ne peut se faire que le péché véniel existe dans une personne avec le seul péché originel, sans péché mortel.

Il faut répondre qu'il est impossible que le péché véniel existe dans un individu qui aurait le péché originel, sans péché mortel (1). La raison en est qu'avant d'avoir l'usage de raison le défaut d'âge excuse du péché mortel, par conséquent il excuse encore bien davantage du péché véniel, si l'on vient à en faire un qui soit tel dans son genre. Quand on commence à avoir l'usage de raison, on n'est pas absolument à l'abri du péché véniel et du péché mortel. Mais la première fois qu'il arrive à l'homme de penser à lui, s'il se porte vers sa fin légitime, il obtient au moyen de la grâce le pardon du péché originel. Mais s'il ne se porte pas vers cette fin autant qu'il est capable de discernement à cet âge, il péchera mortellement en ne faisant pas ce qu'il est en son pouvoir de faire, et dans ce cas il n'y aura pas en lui de péché véniel sans péché mortel, sinon après qu'il aura obtenu par la grâce la rémission de toutes ses fautes (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que le péché véniel n'est pas une disposition qui précède nécessairement le péché mortel, elle ne le précède que contingemment, comme le travail dispose quelquefois à la fièvre, mais non comme la chaleur dispose à la forme du feu.

Il faut répondre au *second*, que ce qui empêche le péché véniel d'exister simultanément avec le péché originel tout seul, ce n'est pas sa distance ou son rapport, mais c'est le défaut de raison dans le sujet, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

(1) Ce sentiment est une opinion probable que les thomistes soutiennent avec des raisons qui paraissent assez fondées.

(2) Cette obligation de se tourner vers Dieu dès le premier instant où la raison est formée a paru trop dure à quelques théologiens. Mais il faut observer que saint Thomas demande un développement complet et parfait de la raison, ou qu'il n'exige qu'un amour de Dieu proportionné à ce développement, et qu'on peut se tourner vers Dieu explicitement ou implicitement. Avec ces tempéraments cette opinion n'a rien d'extrême, et d'ailleurs elle nous apprend comment les infidèles peuvent obtenir le pardon du péché originel.

Il faut répondre au *troisième*, que l'enfant qui commence à avoir l'usage de sa raison peut pendant un temps éviter les autres péchés mortels, mais il ne peut échapper à l'omission dont nous avons parlé, s'il ne se tourne vers Dieu aussitôt qu'il le peut. Car la première chose qui se présente à l'homme qui a l'usage de raison, c'est qu'il pense à lui et qu'il détermine la fin à laquelle il rapporte sa personne et tout ce qu'il fait. Car la fin est ce qu'il y a de premier dans l'intention, et c'est ce qui rend obligatoire en ce moment le précepte affirmatif de Dieu par lequel il nous dit : *Convertissez-vous à moi et je me convertirai à vous* (Zach. I, 3).

QUESTION XC.

DES LOIS.

Après avoir parlé des actes humains, nous avons à nous occuper de leurs principes extérieurs. Or, le principe extérieur qui nous pousse au mal, c'est le démon ; nous avons traité de sa tentation (part. I, quest. CXI, art. 2 et 3). Le principe extérieur qui nous porte au bien, c'est Dieu, qui nous instruit par sa loi et qui nous aide par sa grâce. — Nous devons donc parler : 1° de la loi ; 2° de la grâce. — A l'égard de la loi il faut considérer : 1° la loi elle-même en général ; 2° ses parties. — Touchant la loi en général il y a trois choses à examiner : 1° son essence ; 2° la différence des lois ; 3° les effets de la loi. — Sur l'essence de la loi il y a quatre questions : 1° La loi est-elle une chose qui appartienne à la raison ? — 2° De la fin de la loi. — 3° De sa cause. — 4° De sa promulgation.

ARTICLE I. — LA LOI EST-ELLE UNE CHOSE QUI APPARTIENNE A LA RAISON (1)?

1. Il semble que la loi n'appartienne pas à la raison. Car l'Apôtre dit (*Rom.* VII, 23) : *Je vois une autre loi dans mes membres*, etc. Or, rien de ce qui appartient à la raison n'existe dans les membres, parce que la raison ne se sert pas d'un organe corporel. Donc la loi n'est pas une chose qui appartienne à la raison.

2. Dans la raison il n'y a que la puissance, l'habitude et l'acte. Or, la loi n'est pas la puissance même de la raison. Elle n'en est pas non plus une habitude, puisque les habitudes de la raison sont les vertus intellectuelles dont nous avons parlé (quest. LVII) ; elle n'en est pas davantage un acte, puisque l'acte de la raison cessant, la loi cesserait, comme dans le sommeil. Donc la loi n'appartient pas à la raison.

3. La loi porte à bien agir ceux qui s'y soumettent. Or, c'est à la volonté qu'il appartient, à proprement parler, de porter au bien, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. IX, art. 1). Donc la loi n'appartient pas à la raison, mais elle appartient plutôt à la volonté, d'après cet axiome de droit (*Lib.* I, *ff. de Const. princ.*) : Ce qui a plu au prince a force de loi.

Mais c'est le *contraire*. Il appartient à la loi d'ordonner et de défendre, et c'est à la raison à commander, comme nous l'avons dit (quest. XVII, art. 1). Donc la loi appartient à la raison.

CONCLUSION. — La loi étant la règle et la mesure des actes humains, elle se rapporte nécessairement à la raison.

Il faut répondre que la loi est la règle et la mesure des actes humains, d'après laquelle on engage quelqu'un à agir ou on l'en éloigne. Car le mot *loi* (*lex*) vient du mot *lier* (*ligare*) (2), parce qu'elle *oblige* (*obligat*) à agir

(1) Cette question est controversée. Les uns veulent que la loi soit essentiellement l'acte de la volonté, les autres l'acte de l'intellect, d'autres l'acte de ces deux facultés. Mais le plus grand nombre suivent le sentiment de saint Thomas, en ajoutant avec Billuart que pour les lois positives elles présupposent l'acte de la volonté.

(2) D'après Cicéron, le mot loi vient du mot *legere*, qui signifie choisir (*De leg.* lib. I, n. 19). Saint Augustin le fait venir du verbe *eligere*

Or, la règle et la mesure des actes humains est la raison, qui est le principe premier des actions de l'homme, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LXVI, art. 1). Car c'est à la raison qu'il appartient de tout rapporter à la fin qui est le principe premier quand il s'agit d'actions, d'après Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 8). Et comme dans tout genre ce qui est le principe est la mesure et la règle de ce genre lui-même, tels que l'unité dans le genre du nombre et le mouvement premier dans le genre des mouvements, il s'ensuit que la loi est une chose qui appartient à la raison.

Il faut répondre au *premier* argument, que la loi étant une règle et une mesure, elle existe dans une chose de deux manières : 1° elle y existe comme dans le sujet qui mesure et qui règle, et parce que cette fonction est le propre de la raison, la loi n'existe qu'en elle de cette manière ; 2° elle y existe comme dans l'objet qui est réglé et mesuré, et dans ce sens la loi existe dans tout ce qui a de l'inclination pour une chose d'après une loi quelconque. A ce point de vue toute inclination provenant d'une loi quelconque peut recevoir le nom de loi, non par essence, mais par participation, et c'est ainsi qu'on appelle loi des membres le penchant des membres à la concupiscence.

Il faut répondre au *second*, que comme dans les actes extérieurs il faut considérer l'opération et la chose opérée, par exemple, la bâtisse et l'édifice que l'on a bâti ; de même dans les œuvres de la raison il faut considérer l'acte même de la raison qui consiste à comprendre et à raisonner, et ce qui est produit par cet acte ; ce qui renferme pour la raison spéculative : 1° la définition ; 2° la proposition ; 3° le syllogisme ou l'argumentation. Et parce que la raison pratique fait usage en morale du syllogisme, comme nous l'avons vu (quest. XIII, art. 3, et quest. LXXVII, art. 2 ad 4), d'après l'observation que fait Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 3), il s'ensuit qu'il faut trouver dans la raison pratique quelque chose qui soit aux opérations ce que la proposition est dans la raison spéculative aux conclusions. Ces propositions universelles de la raison pratique qui se rapportent aux actions ont la nature de la loi, et tantôt la raison les considère actuellement et tantôt elle les conserve habituellement.

Il faut répondre au *troisième*, que la raison tient de la volonté sa puissance motrice, comme nous l'avons dit (quest. XVII, art. 1). Car par là même que l'on veut la fin la raison ordonne les moyens. Mais pour qu'à l'égard des choses qu'elle commande, la volonté ait la nature de la loi, il faut qu'elle soit elle-même réglée par la raison, et c'est ainsi qu'on entend que la volonté du prince a force de loi ; autrement elle serait plutôt une iniquité qu'une loi.

ARTICLE II. — LA LOI A-T-ELLE TOUJOURS POUR FIN LE BIEN GÉNÉRAL (1)?

1. Il semble que la loi ne se rapporte pas toujours au bien général, comme à sa fin. Car il appartient à la loi d'ordonner et de défendre. Or, les préceptes ont pour but certains biens particuliers. Donc le bien général n'est pas toujours la fin de la loi.

2. La loi dirige l'homme dans ses actions. Or, les actes humains existent dans les particuliers. Donc la loi a pour but le bien particulier.

(quest. XX, in Levit.), qui a aussi le même sens ; et saint Isidore (Orig. lib. II, cap. 10) le tire du mot *legere*, lire, parce que les lois sont ordinairement écrites.

(1) Cette fin est une des conditions essentielles de la loi. C'est là ce qui distingue l'autorité légitime du pouvoir tyrannique, car le tyran n'a en vue que son intérêt privé. Et le concile de Tolède a ainsi décidé ce point de doctrine (Tolet. VIII, can. 10) : *Quod reges multâ vi aut factione... non sint prospectantes proprii jura commodi, sed consulentes patriæ atque genti.*

3. Saint Isidore dit (*Etym.* lib. v, cap. 3) : Si la loi est établie par la raison, on appellera loi tout ce qui s'appuie sur la raison elle-même. Or, la raison établit non-seulement ce qui se rapporte au bien général, mais encore ce qui se rapporte au bien particulier d'un individu. Donc la loi embrasse toutes ces choses.

Mais c'est le *contraire*. Saint Isidore dit (*Etym.* lib. v, cap. 21) que la loi n'a pas été faite dans l'intérêt particulier, mais dans l'intérêt général de tous les citoyens.

CONCLUSION. — Puisque la loi est la règle des actes humains dont la fin dernière est la béatitude et la félicité commune, il est nécessaire qu'elle se rapporte toujours au bien général.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la loi appartient à ce qui est le principe des actes humains, par là même qu'elle en est la règle et la mesure. Or, comme la raison est le principe des actes humains, de même il y a dans la raison une chose qui est principe par rapport à toutes les autres. Par conséquent c'est à elle que la loi doit principalement et surtout appartenir. Le premier principe des actions que régit la raison pratique étant la fin dernière, et la fin dernière de la vie humaine étant la félicité ou la béatitude, comme nous l'avons vu (quest. II, art. 5 et 7 ; quest. I, art. 6 et 7), il est nécessaire que la loi se rapporte surtout à l'ordre qui réside dans la béatitude. — De plus toute partie se rapportant au tout comme l'imparfait au parfait, et un homme étant une partie d'une communauté parfaite, il est nécessaire que la loi se rapporte, à proprement parler, à la félicité commune. C'est pour ce motif qu'Aristote, dans sa définition des choses légales, parle de la félicité et de la communauté politique. En effet il dit (*Eth.* lib. v, cap. 1) qu'on appelle justes les lois qui produisent ou qui entretiennent la félicité de l'Etat et celle des individus par suite des relations que la vie de société établit entre eux ; car un Etat est une communauté parfaite, selon la remarque du même philosophe (*Polit.* lib. I, cap. 1). Or, en tout genre ce qui domine est le principe des autres choses et on dit que les autres choses se rapportent à lui. Ainsi le feu qui est ce qu'il y a de plus chaud est cause de la chaleur dans les corps mixtes qui ne sont chauds qu'autant qu'ils participent au feu. Par conséquent, puisque la loi se rapporte surtout au bien général, il faut donc que tout autre précepte qui a pour objet une œuvre particulière (1) n'ait la nature d'une loi qu'autant qu'il se rapporte au bien général lui-même. C'est pourquoi toute loi a le bien général pour fin.

Il faut répondre au *premier* argument, que le précepte implique l'application de la loi aux choses que la loi règle. Comme l'ordre qui tend au bien commun et qui appartient à la loi peut être appliqué à des fins particulières, il s'ensuit qu'on peut faire des préceptes qui aient pour objet des actes particuliers.

Il faut répondre au *second*, que les actions existent dans les individus, mais ces actions particulières peuvent se rapporter au bien général, non par une communauté de genre ou d'espèce, mais par une communauté de fin, et c'est dans ce sens qu'on appelle bien général la fin générale elle-même.

Il faut répondre au *troisième*, que comme une chose n'est établie fermement par la raison spéculative, qu'autant qu'elle se rapporte à des premiers principes indémontrables ; de même rien n'est établi fermement par la

(1) Les lois qui regardent les particuliers, comme les pupilles, les veuves, les pauvres, etc., ne sont des lois qu'autant qu'elles se rapportent au bien général.

raison pratique, s'il ne se rapporte à la fin dernière qui est le bien général. C'est ainsi que ce qui est établi par la raison, a la nature de la loi.

ARTICLE III. — LA RAISON DE CHAQUE INDIVIDU PEUT-ELLE FAIRE UNE LOI (1)?

1. Il semble que la raison de chaque individu puisse faire une loi. Car l'Apôtre dit (*Rom.* II, 14), que les *Gentils qui n'ont pas la loi font naturellement ce que la loi commande, et qu'ils sont à eux-mêmes leur loi.* Or, il parle ainsi en général de tout le monde. Donc tout individu peut se faire à lui-même une loi.

2. Comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 1), le législateur a l'intention de porter l'homme à la vertu. Or, tout homme peut en porter un autre à la vertu. Donc la raison de chaque homme peut faire une loi.

3. Comme le prince d'une cité en est le gouverneur, de même chaque père de famille est le gouverneur de sa maison. Or, le prince d'une cité peut faire une loi pour sa cité. Donc le père de famille peut aussi en faire une pour sa maison.

Mais c'est le *contraire*. Saint Isidore dit (*Etym.* lib. V, cap. 10), et on lit dans le droit canon (*Decret.* dist. II, cap. 1) : La loi est la constitution du peuple, d'après laquelle les anciens ont pris de concert avec les plébéiens une détermination. Il n'appartient donc pas à chaque individu de légiférer.

CONCLUSION. — Puisque la loi a pour fin le bien général, ce n'est pas à la raison de chaque individu qu'il appartient de la produire, mais c'est à la multitude ou au prince qui tient sa place.

Il faut répondre que la loi proprement dite se rapporte premièrement et principalement au bien général. Or, c'est à la multitude entière ou à celui qui la représente qu'il appartient d'ordonner une chose au bien général. C'est pourquoi il n'appartient qu'à la multitude ou à la personne publique qui est chargée de ses intérêts, de faire des lois ; parce qu'en toutes choses, c'est à celui qui est maître d'une fin qu'il appartient d'ordonner les choses à cette fin.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (art. 1 ad 1), la loi est dans une chose, non-seulement comme dans le sujet qui règle, mais encore par participation comme dans l'être qui est réglé. De cette manière chacun est sa loi, dans le sens que chacun participe à l'ordre de celui qui le règle. Ainsi l'Apôtre ajoute : qu'ils *font voir que ce qui est prescrit par la loi est écrit dans leur cœur.*

Il faut répondre au *second*, qu'un particulier ne peut pas porter efficacement un autre à la vertu, il ne peut que l'avertir ; mais si ses avis ne sont pas accueillis, il n'a pas cette puissance coactive que la loi doit avoir pour obliger efficacement les citoyens à être vertueux, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. X, cap. ult.). Mais la multitude ou la personne publique qui la représente a cette puissance, et elle peut infliger des peines, comme nous le verrons (quest. XCIII, art. 2 ad 3, et 2ª 2ª, quest. LXIV, art. 3). C'est pourquoi il n'y a qu'elle qui puisse faire des lois.

Il faut répondre au *troisième*, que comme un homme est une partie d'une maison, de même une maison est une partie de l'Etat ; mais l'Etat fait une communauté parfaite, d'après Aristote (*Polit.* lib. I, cap. 1 et 2). C'est pourquoi comme le bien d'un seul homme n'est pas une fin dernière, mais qu'il se rapporte au bien général ; de même le bien d'une maison se rapporte au bien de l'Etat qui est une communauté parfaite. Par conséquent

(1) Cette condition est comprise dans la définition de la loi que donne saint Thomas dans l'article suivant.

celui qui gouverne une famille peut faire des règles ou des statuts, mais il ne peut faire une loi proprement dite (1).

ARTICLE IV. — LA PROMULGATION EST-ELLE DE L'ESSENCE DE LA LOI (2)?

1. Il semble que la promulgation ne soit pas de l'essence de la loi. Car la loi naturelle a tout particulièrement ce qui constitue la loi. Or, elle n'a pas besoin de promulgation. Donc il n'est pas de l'essence de la loi d'être promulguée.

2. Il appartient à la loi proprement dite d'obliger à faire ou à ne pas faire une chose. Or, la loi n'oblige pas seulement ceux devant qui elle est promulguée, mais elle oblige encore les autres. Donc la promulgation n'est pas de l'essence de la loi.

3. L'obligation de la loi s'étend aussi sur l'avenir, parce que les lois pèsent nécessairement sur les affaires futures, selon l'expression du droit (*Cod. Lib. de leg. et constit.* tit. 1). Or, la promulgation s'adresse à ceux qui sont présents. Donc elle n'est pas nécessaire à la loi.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit dans le droit canon (*Decret.* dist. 4, *in append. grat. ad cap. in istis*) que les lois sont établies, quand elles sont promulguées.

CONCLUSION. — La loi étant établie comme une règle que l'on doit appliquer à ceux auxquels elle est imposée, il faut, pour qu'elle soit obligatoire, qu'elle ait été promulguée et qu'elle soit arrivée à la connaissance de ceux qui y sont soumis.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), la loi est imposée aux autres à la manière d'une règle et d'une mesure. Or, une règle et une mesure est imposée par là même qu'on l'applique à ce qui est réglé et mesuré. Par conséquent pour que la loi soit obligatoire, ce qui est son caractère propre, il faut qu'on l'applique aux hommes qui doivent se régler sur elle. Cette application se fait par là même qu'elle arrive à leur connaissance (3) par suite de sa promulgation. Ainsi la promulgation est nécessaire pour que la loi soit en vigueur. — On peut donc conclure de ces quatre articles la définition de la loi, qui n'est rien autre chose qu'*un ordre de la raison tendant au bien général, promulgué par celui qui a soin de la communauté* (4).

Il faut répondre au *premier* argument, que la promulgation de la loi naturelle existe par là même que Dieu l'a placée dans le cœur des hommes pour qu'ils la connaissent naturellement.

Il faut répondre au *second*, que ceux devant lesquels la loi n'est pas promulguée sont obligés de l'observer, parce qu'elle est arrivée à leur connaissance par les autres, ou qu'elle y peut arriver, une fois que la promulgation a été faite.

(1) Pour qu'il y ait loi il faut qu'elle ait pour auteur le chef de la communauté et qu'elle se rapporte à la communauté elle-même, autrement ce n'est qu'un ordre particulier. Luther et Calvin, les Vaudois, Wicleff et Jean Hus ont nié que les rois eussent ce pouvoir, ou du moins Jean Hus ne le reconnaissait que dans les bons princes. Il fut condamné au concile de Constance (sess. VI, can. 15).

(2) Tous les théologiens s'accordent à reconnaître que pour qu'une loi oblige il faut qu'elle soit promulguée, mais ils discutent entre eux pour savoir si la promulgation est de l'essence de la loi. Nous ne rapportons pas ici cette controverse qui nous paraît d'ailleurs de peu d'importance.

(3) La promulgation a lieu de différentes manières selon la diversité des lois. Ainsi la loi éternelle et naturelle est promulguée par le dictamen de la raison, la loi positive divine l'est quelquefois par une révélation intérieure, comme dans les prophètes ; d'autres fois elle l'est extérieurement et solennellement, comme la loi ancienne sur le Sinaï, la loi nouvelle au jour de la Pentecôte ; d'autres fois elle est simplement exposée, comme le Christ la promulgua à ses apôtres. Quant à la loi humaine, l'usage veut qu'elle soit promulguée avec une certaine solennité.

(4) Saint Liguori définit la loi : *Recta agendorum aut omittendorum ratio;* mais on la définit plus communément : un précepte général, juste et permanent, publié dans l'intérêt d'une société, par celui qui a le droit de gouverner ; ce qui revient à la définition de saint Thomas (Gousset, *Traité des lois*, chap. I). Cette définition est à peu près celle qu'adopte Suarez.

Il faut répondre au *troisième*, que la promulgation présente s'étend à l'avenir, au moyen de l'écriture qui en la fixant la promulgue toujours d'une certaine manière. C'est ce qui fait dire à saint Isidore (*Etym.* lib. II, cap. 10) que le mot *loi* (*lex*) vient du verbe *lire* (*legere*) parce qu'elle a été écrite.

QUESTION XCI.

DE LA DIVERSITÉ DES LOIS.

Après avoir parlé de l'essence de la loi, nous avons à nous occuper des différentes lois. A ce sujet il y a six questions qui se présentent : 1° Y a-t-il une loi éternelle? — 2° Y a-t-il une loi naturelle? — 3° Y a-t-il une loi humaine? — 4° Y a-t-il une loi divine? — 5° N'y en a-t-il qu'une ou y en a-t-il plusieurs? — 6° Y a-t-il une loi du péché?

ARTICLE I. — Y A-T-IL UNE LOI ÉTERNELLE (1)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas de loi éternelle. Car toute loi s'impose à quelques individus. Or, il n'y a pas eu de toute éternité un être auquel on pût imposer une loi, puisqu'il n'y a que Dieu qui ait existé éternellement. Donc il n'y a pas de loi éternelle.

2. La promulgation est de l'essence de la loi. Or, la promulgation n'a pas pu exister de toute éternité, parce qu'il n'y a pas eu de toute éternité quelqu'un à qui la loi fût promulguée. Donc aucune loi ne peut être éternelle.

3. La loi implique un ordre qui se rapporte à une fin. Or, rien n'est éternel de ce qui se rapporte à une fin, puisqu'il n'y a que la fin dernière qui le soit. Donc il n'y a pas de loi qui soit éternelle.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De lib. arb.* lib. I, cap. 6) : La loi qu'on appelle la souveraine raison, doit paraître à tout homme intelligent immuable et éternelle.

CONCLUSION. — Il y a une loi éternelle, c'est la raison qui gouverne tout l'univers et qui existe dans l'intelligence divine.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1 et 4), la loi n'est rien autre chose que l'expression de la raison pratique dans le prince qui gouverne une communauté parfaite. Or, il est évident que si l'on suppose que le monde est régi par la providence de Dieu, comme nous l'avons vu (part. I, quest. XXII, art. 1 et 2), la communauté entière de l'univers est gouvernée par sa raison. C'est pourquoi la raison du gouvernement des choses en Dieu a la nature de la loi, parce qu'elle existe en lui comme dans le chef ou le roi de l'univers. Et parce que la raison divine ne conçoit rien dans le temps, mais qu'elle a un concept éternel, selon l'expression de l'Ecriture (*Prov.* VIII), il s'ensuit que l'on doit dire que cette loi est éternelle.

Il faut répondre au *premier* argument, que les choses qui n'existent pas en elles-mêmes existent en Dieu, dans le sens qu'il les connaît et qu'il les règle à l'avance, d'après cette parole de saint Paul (*Rom.* IV, 17) : *Il appelle les choses qui n'existent pas, comme celles qui existent.* Le concept éternel de la loi divine a donc la nature de la loi éternelle, dans le sens que Dieu l'ordonne au gouvernement des êtres qu'il a connus à l'avance.

Il faut répondre au *second*, que la promulgation se fait par parole et par écrit; la loi éternelle a été promulguée par rapport à Dieu de ces deux manières; parce que le Verbe divin est éternel et que l'écriture du livre de vie

(1) Cette loi éternelle n'est rien autre chose que la raison de la providence qui existe en Dieu; et elle n'est pas moins utile et nécessaire que la Providence elle-même.

l'est aussi ; mais par rapport à la créature qui écoute ou qui lit, il ne peut y avoir de promulgation éternelle.

Il faut répondre au *troisième*, que la loi se rapporte activement à une fin dans le sens que c'est par elle que les choses sont ordonnées relativement à une fin, mais elle ne s'y rapporte pas passivement (1), c'est-à-dire qu'elle n'est pas ordonnée elle-même à une fin, sinon par accident, à l'égard de celui qui gouverne, selon qu'il se propose une fin qui est en dehors de lui, à laquelle il faut nécessairement que sa loi se rapporte. Mais la fin du gouvernement divin, c'est Dieu lui-même, et sa loi n'est pas différente de lui. D'où il résulte que la loi éternelle n'a pas une autre fin que Dieu même.

ARTICLE II. — Y A-T-IL UNE LOI NATURELLE (2)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas en nous de loi naturelle. Car l'homme est suffisamment gouverné par la loi éternelle, puisque saint Augustin dit (*De lib. arb.* lib. I, cap. 6) que la loi éternelle est celle d'après laquelle il est juste que tout soit parfaitement ordonné. Or, la nature ne multiplie pas les choses superflues, comme elle ne fait pas non plus défaut dans les choses nécessaires. Donc il n'y a pas pour l'homme de loi naturelle.

2. La loi dirige l'homme dans ses actes à l'égard de sa fin, comme nous l'avons vu (quest. préc. art. 2). Or, les actes humains ne sont pas mis en rapport avec leur fin par la nature, comme dans les créatures irraisonnables qui n'agissent que d'après leur attrait ou leur instinct naturel ; mais l'homme agit pour sa fin par la raison et la volonté. Donc il n'y a pas pour l'homme de loi naturelle.

3. Un être est d'autant plus libre qu'il est moins soumis à la loi. Or, l'homme est plus libre que tous les autres animaux, à cause de son libre arbitre que ceux-ci n'ont pas. Par conséquent puisque les autres animaux ne sont pas soumis à la loi naturelle, l'homme n'y doit pas être non plus.

Mais c'est le *contraire*. A l'occasion de ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* II) : *Les Gentils qui n'ont pas de loi font naturellement ce que la loi commande*, la glose dit : que s'ils n'ont pas la loi écrite, ils ont la loi naturelle par laquelle chacun comprend et sent ce qui est bon et ce qui est mauvais.

CONCLUSION. — Il y a dans les hommes une loi naturelle, c'est-à-dire une participation de la loi éternelle, d'après laquelle ils discernent le bien et le mal.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XC, art. 1 ad 1), la loi étant une règle et une mesure, elle peut exister dans un être de deux manières : 1° comme dans celui qui règle et qui mesure ; 2° comme dans celui qui est réglé et mesuré ; parce qu'une chose est réglée ou mesurée selon qu'elle participe à la règle ou à la mesure. Par conséquent puisque tout ce qui est soumis à la providence divine est réglé et mesuré par la loi éternelle, ainsi que nous l'avons dit (art. préc.), il est évident que tous les êtres participent d'une certaine manière à la loi éternelle, selon qu'elle leur donne de l'inclination pour les actes et les fins qui leur sont propres. — Or, la créature raisonnable est soumise à la providence divine d'une manière plus excellente que les autres, en ce qu'elle participe à cette providence pour elle et pour les autres êtres qu'elle régit. De là il arrive qu'il se trouve en

(1) La loi éternelle ordonne toutes choses à leurs fins par des moyens convenables, mais elle ne peut pas elle-même être ordonnée à une fin, puisqu'elle est Dieu lui-même qui est la fin dernière de tout ce qui existe.

(2) L'existence de la loi naturelle est admise par tous les philosophes et les théologiens (Arist. *Eth.* lib. V, cap. 7 ; Cicer. *De Legib.* lib. I et lib. II ; saint Augustin, *Conf.* lib. II, cap. 4, et *de Serm. Dom.* lib. II, cap. 9 ; saint Ambroise, lib. IX, ép. 71 ; saint Isid. *Etym.* lib. II et III). Les jurisconsultes l'admettent aussi (*Instit. de jure natur. gentium et civili*, lib. I) ; mais ils diffèrent entre eux, comme nous le verrons (quest. XCIV), quand il s'agit de déterminer en quoi elle consiste.

elle une participation de la raison éternelle, par laquelle elle est naturellement portée à l'acte et à la fin qui lui convient. C'est cette participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable qu'on appelle *loi naturelle*. C'est pourquoi le Psalmiste après avoir dit (*Ps.* IV) : *Sacrifiez le sacrifice de la justice*, met ainsi en scène ceux qui demandent quelles sont les œuvres de la justice : *Il y en a beaucoup qui disent : qui nous montre ce qui est bien?* et il répond à cette question par ces paroles : *La lumière de votre visage, Seigneur, est empreinte sur nous*, indiquant de cette manière que la lumière de la raison naturelle par laquelle nous distinguons le bien du mal, ce qui est le propre de la loi naturelle, n'est rien autre chose que l'impression de la lumière divine en nous. D'où il est évident que la loi naturelle n'est rien autre chose qu'une participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement serait concluant, si la loi naturelle était différente de la loi éternelle. Mais il n'en est pas ainsi, puisqu'elle en est une participation, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que toute opération de la raison et de la volonté dépend en nous de quelque chose qui est naturel, comme nous l'avons dit (quest. x, art. 1). Ainsi tout raisonnement découle de principes qui nous sont naturellement connus, et tout désir qui a pour objet les moyens vient du désir naturel de la fin dernière. Par conséquent il faut que ce soit la loi naturelle qui dirige la première nos actions vers leur fin.

Il faut répondre au *troisième*, que les animaux irraisonnables participent à la raison éternelle à leur manière, comme la créature raisonnable elle-même. Mais parce que la créature raisonnable y participe intellectuellement et rationnellement, il s'ensuit que cette participation reçoit en elle, à proprement parler, le nom de loi ; car la loi est une chose qui appartient à la raison, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1). Et comme la créature irraisonnable n'y participe pas rationnellement, on ne peut pas donner à sa participation le nom de loi, sinon par analogie (2).

ARTICLE III. — Y A-T-IL UNE LOI HUMAINE (3)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas de loi humaine. Car la loi naturelle est une participation de la loi éternelle, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, toutes les choses sont parfaitement ordonnées par la loi éternelle, d'après saint Augustin (*De lib. arb.* lib. I, cap. 6). Par conséquent la loi naturelle suffit pour ordonner toutes les choses humaines, et il n'est pas nécessaire qu'il y ait une loi humaine.

2. La loi est une mesure, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1 et 2). Or, la raison humaine n'est pas la mesure des choses, mais c'est plutôt le contraire, comme on le voit (*Met.* lib. X, text. 5). Donc aucune loi ne peut procéder de la raison humaine.

3. Une mesure doit être certaine, comme l'observe Aristote (*Met.* lib. X, text. 3). Or, les prescriptions de la raison humaine à l'égard de ce que l'on

(1) C'est dans ce sens que saint Isidore l'appelle aussi une loi divine (Isid. *Etym.* lib. V, cap. 2).

(2) Le mot loi se prend alors dans le sens le plus large, comme quand on parle des lois de la pesanteur, etc.

(3) Cette loi est ainsi appelée, non parce qu'elle a été imposée aux hommes, ce qui est commun à toute espèce de loi, ni parce qu'elle porte sur les choses humaines et non sur les choses divines; mais parce qu'elle est la première que les hommes aient établie, et que dans l'ordre de génération elle précède les autres. C'est pour ce motif que saint Thomas en parle avant de traiter de la loi positive divine qui lui est cependant supérieure.

doit faire sont incertaines, suivant ces paroles du Sage (*Sap.* IX, 14) : *Les pensées des mortels sont timides et nos prévisions incertaines.* Donc aucune loi ne peut venir de la raison humaine.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin distingue deux sortes de lois (*De lib. arb.* lib. I, cap. 6), l'une éternelle et l'autre temporelle qu'il appelle la loi humaine.

CONCLUSION. — Indépendamment de la loi éternelle et naturelle, il y a une loi que les hommes ont établie pour soumettre à des applications particulières ce que la loi naturelle renferme.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc. *in corp. art.* et ad 2), la loi est une expression de la raison pratique. La raison pratique procède de la même manière que la raison spéculative ; car l'une et l'autre vont des principes aux conséquences, comme nous l'avons vu (quest. LXX, art. 1 ad 2). D'après cela il faut donc dire que comme dans la raison spéculative nous tirons de principes indémontrables qui nous sont naturellement connus des conséquences relatives aux diverses sciences que nous ne connaissons pas naturellement, mais que nous découvrons par la réflexion et l'étude ; de même il est nécessaire que la raison humaine parte des préceptes de la loi naturelle, comme de principes généraux et indémontrables, pour arriver à quelques dispositions particulières (1). Ces dispositions particulières que la raison découvre sont appelées des *lois humaines*, une fois qu'on a rempli toutes les autres conditions qui sont de l'essence de la loi, comme nous l'avons dit (quest. préc.). C'est ce qui fait dire à Cicéron (*De inv.* lib. II) que le principe du droit a son origine dans la nature, qu'ensuite il y a des choses qui sont passées en coutume, parce qu'on en a reconnu l'utilité ; et qu'enfin la crainte des lois et la religion ont sanctionné ce que la nature avait produit et ce que la coutume avait établi.

Il faut répondre au *premier* argument, que la raison humaine ne peut participer à tout ce que renferme la raison divine, mais elle y participe à sa manière et imparfaitement. C'est pourquoi comme, à l'égard de la raison spéculative, la participation naturelle à la divine sagesse nous donne une connaissance des principes généraux, mais non la connaissance propre de chaque vérité, telle qu'elle existe dans la divine sagesse elle-même ; de même à l'égard de la raison pratique l'homme participe naturellement à la loi éternelle par rapport aux principes généraux, mais non pour la direction particulière de chaque action que renferme néanmoins la loi éternelle. C'est pourquoi il est nécessaire que la raison humaine établisse certaines lois particulières qui dirigent l'homme dans sa conduite privée.

Il faut répondre au *second*, que la raison humaine n'est pas en soi la règle des choses ; mais les principes généraux qui sont innés en elle sont la règle générale et la mesure de tout ce que l'homme doit faire : la raison naturelle est ainsi la règle et la mesure de nos actions, quoiqu'elle ne soit pas la mesure des choses qui procèdent de la nature.

Il faut répondre au *troisième*, que la raison pratique a pour objet ce que l'on doit faire, c'est-à-dire des choses particulières et contingentes, mais elle n'a pas pour objets les choses nécessaires, comme la raison spéculative. C'est pourquoi les lois humaines ne peuvent pas avoir la même infaillibilité

(1) La nécessité de ces dispositions repose sur la nature même de l'homme qui, étant fait pour la société, a besoin de lois spéciales qui règlent ses rapports avec ses semblables. Sans ces lois il tomberait à l'état sauvage, comme l'observent Platon (*De Legib.* lib. IX) et Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 2).

que les conséquences démonstratives des sciences. D'ailleurs il n'est pas nécessaire que toute mesure soit absolument infaillible et certaine, il faut seulement qu'elle le soit autant qu'elle peut l'être dans son genre.

ARTICLE IV. — ÉTAIT-IL NÉCESSAIRE QU'IL Y EUT UNE LOI DIVINE (1)?

1. Il semble qu'il n'était pas nécessaire qu'il y eût une loi divine, parce que, comme nous l'avons dit (art. 3), la loi naturelle est une participation de la loi éternelle en nous. Or, la loi éternelle est la loi divine, comme nous l'avons vu (art. 2). Il n'est donc pas nécessaire qu'indépendamment de la loi naturelle et des lois humaines qui en découlent, il y ait une loi divine.

2. Il est écrit (*Eccl.* xv, 14) que *Dieu a laissé l'homme dans la main de son conseil.* Or, le conseil est un acte de la raison, comme nous l'avons vu (quest. xiv, art. 1). Donc l'homme a été abandonné au gouvernement de sa raison, et puisque le dictamen de la raison est la loi humaine, ainsi que nous l'avons dit (art. préc.), il n'est pas nécessaire que l'homme soit gouverné par une loi divine.

3. La nature humaine se suffit mieux à elle-même que les créatures irraisonnables. Or, les créatures irraisonnables n'ont pas de loi divine indépendamment de l'inclination naturelle qui leur est innée. Donc la créature raisonnable a encore moins besoin d'une loi divine indépendamment de sa loi naturelle.

Mais c'est le *contraire.* David demande à Dieu qu'il lui donne une loi (*Ps.* cxviii, 33): *Seigneur, donnez-moi pour loi la voie de vos ordonnances pleines de justice.*

CONCLUSION. — Indépendamment de la loi naturelle et de la loi humaine, une loi divine était nécessaire pour mettre l'homme en rapport avec sa fin qui est la béatitude et pour le diriger infailliblement.

Il faut répondre qu'indépendamment de la loi naturelle et de la loi humaine, il a fallu une loi divine pour diriger la vie de l'homme, et cela pour quatre raisons (2) : 1° Parce que la loi dirige l'homme dans les actes qui lui sont propres par rapport à sa fin dernière. Si l'homme ne se rapportait qu'à une fin qui ne surpassât pas les forces de ses facultés naturelles, il ne serait pas nécessaire qu'à l'égard de la raison, il fût dirigé par d'autres lois que par la loi naturelle et la loi humaine qui en découle. Mais parce qu'il a pour fin la béatitude éternelle qui surpasse les forces de sa nature, comme nous l'avons vu (quest. v, art. 5), il a fallu qu'au-dessus de la loi naturelle et de la loi humaine il y eût la loi divine pour le diriger vers cette fin. 2° Parce qu'à cause de l'incertitude du jugement humain, surtout quand il s'agit de choses contingentes et particulières, il arrive qu'à l'égard des actes moraux on est divisé de sentiment et que de cette diversité d'idées résultent des lois contraires. Il a donc été nécessaire pour que l'homme pût savoir sans aucun doute ce qu'il doit faire et ce qu'il doit éviter, qu'il fût dirigé dans les actes qui lui sont propres par une loi divine, dont l'origine garantît l'infaillibilité. 3° Parce que l'homme ne peut faire des lois que sur les choses qu'il peut juger. Or, le jugement de l'homme ne peut atteindre les mouvements intérieurs qui sont cachés, il ne peut porter que sur les mouvements extérieurs que l'on voit. Et cependant la perfection de la vertu exige que l'homme soit droit sous ce double rapport. C'est pourquoi la loi humaine n'a pas pu com-

(1) Par loi divine on n'entend pas la loi qui existe en Dieu et qui n'est rien autre chose que la loi éternelle, mais il s'agit de la loi qui vient de Dieu d'une manière spéciale et qu'on appelle *positive divine.*

(2) Les raisons que donne ici saint Thomas ont la plus grande analogie avec celles qu'il donne pour établir la nécessité de la révélation (Voy. tome I, et appendice). Ces deux questions sont en effet subordonnées l'une à l'autre.

primer et diriger suffisamment les actes intérieurs, mais il a été nécessaire que la loi divine vînt à cet effet se surajouter à elle. 4° Parce que, comme le dit saint Augustin (*De lib. arb.* lib. I, cap. 5 et 6), la loi humaine ne peut pas punir ou empêcher tout le mal qui se fait. Car si elle voulait détruire tous les maux, il s'ensuivrait qu'elle anéantirait aussi une foule de bonnes choses et qu'elle nuirait au bien général, ce qui mènerait à la perte de la société. Pour qu'aucun mal ne reste impuni et sans défense, il a donc fallu que la loi divine survînt pour empêcher ou défendre toutes les fautes. Ces quatre causes sont indiquées par le Psalmiste quand il dit (*Ps.* XVIII, 8) : *La loi du Seigneur est sans tache*, c'est-à-dire qu'elle ne permet aucune souillure : *elle convertit les âmes*, parce qu'elle dirige non-seulement les actes extérieurs, mais encore les actes intérieurs : *elle est le témoignage fidèle du Seigneur*, car elle est certainement droite et vraie ; *elle donne la sagesse aux enfants*, parce qu'elle met l'homme en rapport avec sa fin surnaturelle et divine (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que par la loi naturelle l'homme participe à la loi éternelle autant que les forces de sa nature le lui permettent ; mais il faut qu'il soit dirigé d'une manière plus élevée vers sa fin dernière surnaturelle. C'est pourquoi on lui surajoute la loi divine, par laquelle il participe à la loi éternelle plus éminemment.

Il faut répondre au *second*, que le conseil est une recherche ; il est donc nécessaire qu'il procède de certains principes. Ce n'est pas assez qu'il s'appuie sur les principes qui nous sont innés et qui sont les préceptes de la loi de nature, mais il faut encore, pour les raisons que nous avons données (*in corp. art.*), qu'on y surajoute d'autres principes, qui sont les préceptes de la loi divine.

Il faut répondre au *troisième*, que les créatures irraisonnables n'ont pas une fin plus élevée que celle qu'elles peuvent atteindre par leurs facultés naturelles. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

ARTICLE V. — N'Y A-T-IL QU'UNE SEULE LOI DIVINE (2) ?

1. Il semble qu'il n'y ait qu'une seule loi divine. Car dans un royaume où il n'y a qu'un roi il n'y a qu'une seule loi. Or, le genre humain tout entier se rapporte à Dieu comme à son seul roi, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* XLVI, 8) : *Dieu est le roi de toute la terre.* Donc il n'y a qu'une seule loi divine.

2. Toute loi a pour fin ce que le législateur se propose à l'égard de ceux pour lesquels il la porte. Or, Dieu se propose à l'égard de tous les hommes une seule et même chose, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Tim.* II, 4) : *Il veut que tous les hommes soient sauvés et qu'ils arrivent à la connaissance de la vérité.* Donc il n'y a qu'une seule loi divine.

3. La loi divine paraît plus se rapprocher de la loi éternelle, qui est une, que la loi naturelle, parce que la révélation de la grâce est plus élevée que la connaissance de la nature. Or, la loi naturelle est une pour tous les hommes. Donc à plus forte raison la loi divine aussi.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Heb.* VII, 12) : *Le sacerdoce étant changé, il faut nécessairement que la loi le soit aussi.* Or, comme il l'observe

(1) Suarez fait remarquer que ces quatre raisons ne prouvent pas la nécessité absolue de la loi divine par rapport à la fin surnaturelle, mais qu'elles prouvent seulement sa nécessité conditionnelle, c'est-à-dire qu'une loi divine n'était nécessaire qu'en supposant l'institution de la synagogue ou de l'Église. Mais nous croyons que la révélation, l'ordre surnaturel, l'institution de l'Église sont des vérités qui s'enchaînent tellement, que cette distinction nous paraît peu fondée.

(2) Avant Moïse il n'y eut pas de loi positive divine. Tous les théologiens sont d'accord sur ce point. Voyez à ce sujet Suarez (*De Leg.* lib. IX, cap. 1).

au même endroit, il y a deux sacerdoces, le *sacerdoce de Lévi* et le *sacerdoce du Christ*. Il y a donc aussi deux sortes de loi divine, la loi ancienne et la loi nouvelle (1).

CONCLUSION. — Comme nous disons que l'enfant et l'homme mûr forment le même individu, de même nous disons que la loi ancienne et la loi nouvelle ne forment qu'une seule et même loi divine qui se distingue, comme l'imparfait du parfait.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (part. I, quest. XXX, art. 2 et 3), la distinction est la cause du nombre. Or, il y a deux sortes de distinction: l'une qui repose sur la différence d'espèce, comme le cheval et le bœuf; l'autre qui se renferme dans la même espèce, comme l'imparfait et le parfait. C'est ainsi qu'on distingue un enfant d'un homme mûr. La loi divine se divise de cette manière en loi ancienne et loi nouvelle. C'est pourquoi l'Apôtre compare (*Gal.* III) l'état de la loi ancienne à l'enfance qui est sous la direction d'un maître, et l'état de la loi nouvelle à celui d'un homme mûr qui n'a plus besoin d'être sous le joug d'un précepteur. — Or, on considère la perfection et l'imperfection d'une loi d'après les trois choses qui sont de l'essence de la loi elle-même, comme nous l'avons dit (quest. XC, art. 2, 3 et 4). En effet : 1° il appartient à la loi d'avoir le bien général pour fin, comme nous l'avons vu (*ib.* art. 2), ce qui peut comprendre deux choses : le bien sensible et terrestre et le bien intelligible et céleste. La loi ancienne avait directement pour but le bien terrestre; c'est pourquoi, au commencement de cette loi (*Ex.* III), on engage le peuple à prendre possession du royaume de Chanaan. La loi naturelle a pour fin le bien céleste; aussi le Christ dès le commencement de sa prédication appelle ses disciples au royaume des cieux en disant : *Faites pénitence, car le royaume des cieux approche* (Matth. IV). C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Cont. Faust.* lib. IV, cap. 2) que l'Ancien Testament renferme les promesses des biens temporels, et c'est ce qui lui fait donner le nom d'*ancien* tandis que le Nouveau promet la vie éternelle. — 2° La loi doit diriger les actes humains conformément à la justice. Sous ce rapport la loi nouvelle l'emporte encore sur la loi ancienne, en réglant les actes intérieurs de l'âme, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. V, 20) : *Si votre justice ne l'emporte pas sur celle des Scribes et des Pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux*. C'est pour cela qu'on dit que la loi ancienne arrêtait la main, mais que la loi nouvelle enchaîne l'esprit. 3° La loi doit porter les hommes à observer les commandements. La loi ancienne le faisait par la crainte des châtiments, tandis que la loi nouvelle le fait par l'amour que répand dans nos cœurs la grâce du Christ qui nous est accordée dans la loi nouvelle, mais qui était figurée dans la loi ancienne. C'est ce qui fait dire à saint Augustin contre Adamantius (cap. 17), un disciple de Manès, que la différence qu'il y a entre la loi et l'Evangile peut se résumer dans ces deux mots : la crainte et l'amour.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme dans une maison le père de famille commande une chose aux enfants et d'autres choses aux adultes; de même Dieu, qui est le roi unique de tout le genre humain, a donné une première loi aux hommes qui étaient encore imparfaits et une seconde loi plus parfaite à ceux que la première avait rendus plus capables des choses divines.

Il faut répondre au *second*, que le salut des hommes ne pouvait se faire que par le Christ, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Act.* IV, 12) : *Aucun autre nom sous le ciel n'a été donné aux hommes par lequel nous devions être*

(1) Cet article n'a pas seulement pour objet de distinguer la loi nouvelle de la loi ancienne, mais il est une sorte de justification du plan providentiel.

sauvés. C'est pourquoi la loi capable de mener parfaitement tous les hommes au salut n'a pu être promulguée qu'après l'arrivée du Christ. Auparavant il a fallu donner au peuple duquel le Christ devait naître, une loi qui le préparât à recevoir son Sauveur et qui renfermât en elle tous les éléments du salut.

Il faut répondre au *troisième*, que la loi naturelle dirige l'homme d'après des préceptes généraux, qui conviennent également à ceux qui sont parfaits aussi bien qu'à ceux qui sont imparfaits. C'est pourquoi il n'y en a qu'une pour tous les hommes. Mais la loi divine dirige l'homme dans ses actions particulières à l'égard desquelles ceux qui sont parfaits et ceux qui ne le sont pas ne se conduisent pas de la même manière. C'est pour cette raison qu'il a fallu qu'il y eût deux sortes de loi divine, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE VI. — Y A-T-IL UNE LOI DE CONCUPISCENCE (1)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas une loi de concupiscence. Car saint Isidore dit (*Etym.* lib. II, cap. 3) que la loi consiste dans la raison. Or, la concupiscence ne consiste pas dans la raison, mais elle en éloigne plutôt. Donc la concupiscence n'a pas la nature d'une loi.

2. Toute loi est obligatoire, de telle sorte qu'on appelle transgresseurs ceux qui ne l'observent pas. Or, la concupiscence ne rend pas transgresseur celui qui ne la suit pas, mais c'est le contraire. Donc la concupiscence n'a pas la nature d'une loi.

3. La loi a pour fin le bien général, comme nous l'avons dit (quest. XC, art. 2). Or, la concupiscence n'a pas pour fin le bien général, mais plutôt le bien particulier. Donc elle n'a pas la nature de la loi.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (*Rom.* VII, 23) : *Je vois une autre loi dans mes membres qui combat contre la loi de mon esprit.*

CONCLUSION. — L'inclination déréglée de la sensualité qui provient de la perte de la justice originelle est appelée la loi de la chair ou la loi de la concupiscence, et elle a la nature de la loi, en ce sens qu'elle est une peine qui a fait passer l'homme sous la loi des animaux, une fois qu'il se fut écarté par son péché de la loi divine.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XCI, art. 1 ad 1), la loi existe essentiellement dans celui qui règle et qui mesure, et elle existe par participation dans ce qui est réglé et mesuré. Ainsi toute inclination et toute disposition qui se rencontre dans ce qui est soumis à la loi, reçoit le nom de loi par participation, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 2). Or, la loi peut se trouver dans ce qui lui est soumis de deux manières. 1° Directement, quand le législateur porte directement ses sujets à une chose et quelquefois à des actes divers. Dans ce sens on peut dire que la loi des soldats est autre que celle des marchands. 2° Indirectement, quand par là même que le législateur prive celui qui lui est soumis d'une dignité quelconque, il en résulte qu'il passe dans un autre ordre et, pour ainsi dire, sous une autre loi ; comme si, par exemple, un soldat, après avoir été destitué, passait sous la loi des laboureurs ou des marchands. — Les différentes créatures placées sous les ordres de Dieu ont ainsi des inclinations naturelles diverses, de sorte que ce qui est la loi de l'un est contraire à la loi de l'autre. Par exemple, la fureur est d'une certaine manière la loi du chien, mais elle est contraire à la loi de la brebis ou d'un autre animal qui est doux. La loi que l'homme a reçue de son auteur et qui est selon sa propre condition, c'est qu'il agisse conformément à la raison. Cette loi fut établie si fer-

(1) Cet article est l'explication de ces paroles de saint Paul (*Rom.* VII, 23) : *Video legem aliam in membris meis repugnantem legi mentis meæ.*

mement dans l'état primitif que l'homme ne pouvait rien faire en dehors de la raison ou contrairement à elle. Mais une fois qu'il se fut éloigné de Dieu, il se trouva abandonné à l'impétuosité de ses passions charnelles, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* XLVIII, 21) : *L'homme n'a point compris, tandis qu'il était élevé en honneur; il a été comparé aux bêtes qui n'ont point de raison et il leur est devenu semblable.* Par conséquent l'inclination sensuelle, qu'on appelle le foyer de la concupiscence, a dans les autres animaux absolument la nature de la loi, de telle sorte qu'on peut lui donner le nom de loi, en prenant ce mot dans son sens direct. Dans les hommes elle n'a pas de cette façon le caractère de la loi ; elle est plutôt une déviation de la loi de la raison. Mais parce que la justice divine a fait déchoir l'homme de la justice originelle et de la vigueur primitive de la raison, l'impétuosité des passions sensuelles qui le mènent est une loi, dans le sens que c'est une peine qui résulte de ce que l'homme a été privé de sa propre dignité (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que cette raison repose sur la concupiscence considérée en elle-même, selon qu'elle porte au mal. Car elle n'est pas une loi sous ce rapport, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Mais elle est une loi en ce qu'elle est une suite de la justice de la loi divine; comme si l'on donnait le nom de loi à ce qui permettrait à un noble, par suite d'une faute, de se livrer aux mêmes travaux qu'un esclave.

Il faut répondre au *second*, que cette objection se rapporte à la loi considérée comme une règle et une mesure. Car ceux qui s'en écartent sont dans ce cas des transgresseurs. Mais ce n'est pas à ce titre que la concupiscence est une loi. Elle ne l'est qu'indirectement et par participation, comme nous l'avons dit (*in corp. art.* et quest. XC, art. 1).

Il faut répondre au *troisième*, que cet argument s'appuie sur la concupiscence considérée par rapport à son inclination propre, mais non par rapport à son origine. Cependant si on considère l'inclination sensuelle, telle qu'elle existe dans les autres animaux, elle a pour fin le bien général, c'est-à-dire la conservation de la nature dans l'espèce ou l'individu. Il en est de même dans l'homme, tant qu'elle reste soumise à la raison. Mais nous donnons le nom de foyer de concupiscence à ce qui dépasse les bornes de la raison.

QUESTION XCII.

DES EFFETS DE LA LOI.

Nous avons maintenant à nous occuper des effets de la loi. A ce sujet deux questions se présentent : 1° La loi a-t-elle pour effet de rendre les hommes bons? — 2° Les effets de la loi consistent-ils à commander, à défendre, à permettre et à punir, selon l'expression du jurisconsulte?

ARTICLE I. — LA LOI A-T-ELLE POUR EFFET DE RENDRE LES HOMMES BONS (2)?

1. Il semble que la loi n'ait pas pour effet de rendre les hommes bons. Car les hommes deviennent bons par la vertu, puisque la vertu rend bon celui qui la possède, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 6). Or, il n'y a que Dieu qui rende l'homme vertueux, car il produit en nous la vertu sans nous, comme nous l'avons dit en donnant la définition de la vertu (quest. LV, art. 4). Donc ce n'est pas à la loi à rendre les hommes bons.

2. La loi ne sert à l'homme qu'autant qu'il lui obéit. Or, si l'homme obéit

(1) Voyez à cet égard ce que dit le concile de Trente (sess. V; *De peccato orig. circà finem illius decreti*).

(2) Cet effet résulte de la fin même de la loi qui doit se rapporter au bien général.

à la loi, cet acte est un effet de sa bonté ; par conséquent la loi présuppose dans l'homme cette bonté. Ce n'est donc pas elle qui la lui donne.

3. La loi a pour fin le bien général, comme nous l'avons dit (quest. xc, art. 2). Or, il y en a qui se conduisent bien à l'égard des intérêts généraux et qui se conduisent mal pour leurs propres affaires. Donc il n'appartient pas à la loi de rendre les hommes bons.

4. Il y a des lois tyranniques, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 9, et cap. 13, et lib. II, cap. 8). Or, le tyran ne se propose pas de rendre meilleurs ses sujets, il ne songe qu'à ses propres intérêts. Donc ce n'est pas à la loi à rendre les hommes meilleurs.

Mais c'est le *contraire.* Aristote dit (*Eth.* lib. I, cap. 14) que tout législateur a la volonté de rendre les hommes bons.

CONCLUSION. — Comme il appartient au prince de bien commander, de même la vertu propre des sujets, celle qui en fait de bons citoyens, consiste à bien obéir, et c'est à cela que la loi les engage ; par conséquent l'effet propre de la loi consiste à rendre les hommes bons sous un rapport ou absolument.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. xc, art. 1 et 4), la loi n'est rien autre chose, dans celui qui commande, que le dictamen de la raison par lequel les sujets sont gouvernés. Or, la vertu de tout sujet consiste à bien obéir à celui qui le gouverne ; comme la vertu de l'irascible et du concupiscible consiste en ce qu'ils soient bien soumis à la raison. De cette manière la vertu du sujet consiste dans une soumission parfaite à celui qui commande, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. I, cap. ult.). Or, toute loi ayant pour but d'obliger les sujets à lui obéir, il s'ensuit évidemment que le propre de la loi, c'est d'amener les sujets à la pratique de la vertu qui leur est propre. Et puisque la vertu est ce qui rend bon celui qui la possède, il résulte de là que le propre effet de la loi c'est de rendre bons ceux auxquels elle s'adresse ou absolument ou relativement. Car si le législateur se propose le vrai bien, qui est le bien général réglé conformément à la justice divine, il s'ensuit que la loi rend les hommes bons absolument. Mais s'il n'a pas l'intention de produire le vrai bien et qu'il n'ait en vue que ce qui lui est utile ou agréable, ou contraire à la justice divine ; alors la loi ne rend pas les hommes bons absolument, mais relativement, c'est-à-dire par rapport à un pareil régime (1). D'ailleurs cette espèce de bonté se rencontre dans des individus qui sont mauvais par eux-mêmes. C'est ainsi qu'on dit d'un homme qu'il est un bon voleur, parce qu'il s'entend bien à faire son métier.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (quest. LXIII, art. 3 et 4), il y a deux sortes de vertu, l'une acquise et l'autre infuse. L'habitude des œuvres agit sur toutes les deux, mais de différente manière. Car elle produit la vertu acquise, tandis qu'elle dispose à la vertu infuse, la conserve et la développe dans celui qui l'a déjà. Et parce que la loi est faite pour diriger les actes humains, elle rend les hommes bons dans la même proportion que les actes mènent à la vertu. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Pol.* lib. II, cap. 6) que les législateurs rendent les hommes bons, en les habituant à observer leurs lois.

Il faut répondre au *second*, qu'un individu n'obéit pas toujours à la loi par vertu ; quelquefois il le fait par crainte du châtiment, d'autres fois d'a-

(1) Il est à remarquer que quand saint Thomas dit que la loi a pour effet de rendre l'homme bon, il ne veut pas dire qu'elle lui donne toutes les vertus, ce qui est l'effet de la loi de la charité, mais il dit qu'elle le rend bon dans un genre, relativement à ce qu'elle commande. Ainsi la loi de la tempérance le porte à faire un acte de tempérance qui est absolument bon.

près la lumière seule de la raison qui est un principe de vertu, comme nous l'avons dit (quest. LXXIII, art. 1 et 2).

Il faut répondre au *troisième*, que la bonté de chaque partie se considère dans ses rapports avec son tout. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Conf.* lib. III, cap. 8) que toute partie qui n'est pas en harmonie avec le tout auquel elle appartient est vicieuse et déréglée. Par conséquent tout homme étant une partie de la cité, il est impossible qu'un individu soit bon, s'il n'est pas parfaitement en harmonie avec le bien général : un tout ne peut pas non plus exister dans de bonnes conditions, s'il n'est formé de parties parfaitement d'accord avec lui. Il est donc impossible que l'Etat jouisse d'un bien-être général, si les citoyens ne sont vertueux, du moins ceux qui sont à sa tête. Pour le bien de la société il suffit que les autres soient assez vertueux pour obéir aux ordres des chefs. C'est pourquoi Aristote dit (*Pol.* lib. III, cap. 3) que la vertu du prince et celle de l'honnête homme est la même, mais qu'il n'en est pas ainsi de la vertu de l'honnête homme et de celle d'un citoyen quelconque.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'une loi tyrannique n'étant pas conforme à la raison, n'est pas une loi, absolument parlant, mais c'est plutôt une dégradation de la loi. Cependant, selon ce qu'elle a de la nature de la loi, elle a pour but que les citoyens soient bons. Car elle n'a de commun avec la loi que d'être l'ordre d'un chef qui commande à des sujets, et sous ce rapport elle a pour fin de rendre les sujets bien obéissants, ce qui revient à les rendre bons, non absolument, mais par rapport à un pareil régime.

ARTICLE II. — LES ACTES DE LA LOI SONT-ILS CONVENABLEMENT DÉTERMINÉS (1)?

1. Il semble qu'on ne désigne pas convenablement les actes de la loi quand on dit que ces actes consistent à *commander*, à *défendre*, à *permettre* et à *punir*. Car toute loi est un précepte en général, comme le dit le jurisconsulte Papinien (*Dig.* lib. I, tit. 3). Or, le mot *commander* (*imperare*) a le même sens que le mot *præcipere* (ordonner). Donc les trois autres choses sont superflues.

2. La loi a pour effet de porter au bien ceux qui lui sont soumis, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, le conseil a pour objet un bien plus élevé que le précepte. Donc il appartient plutôt à la loi de conseiller que de commander (*præcipere*).

3. Comme l'homme est porté au bien par les peines, de même il l'est aussi par les récompenses. Donc si *punir* est un effet de la loi, récompenser en est un aussi.

4. Le législateur a l'intention de rendre les hommes bons, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, celui qui n'obéit que par crainte des châtiments n'est pas bon. Car quand quelqu'un agit par la crainte servile qui est la crainte des châtiments, quoiqu'il fasse une bonne action, cependant il ne la fait pas d'une bonne manière, d'après saint Augustin (*Ench.* cap. 121). Il ne semble donc pas que le propre de la loi soit de punir.

Mais c'est le *contraire*. Saint Isidore dit (*Etym.* lib. V, cap. 19) : Toute la loi *permet* une chose (2); c'est ainsi qu'il est permis à un brave de demander

(1) Les quatre effets de la loi que saint Thomas détermine ici ont été reconnus par les jurisconsultes romains (Modestinus, lib. VII, ff. *de legibus*).

(2) Saint Isidore ne dit pas que la loi ordonne (*præcipit*), parce qu'il suppose que ce premier effet est évident d'après le nom et la nature même de la loi. Voyez Gratien (in cap. *omnis* dist. 3).

une récompense, ou elle *défend*, par exemple, il est défendu à qui que ce soit de demander en mariage une vierge consacrée à Dieu, ou elle *punit*, comme la loi qui condamne à mort celui qui a commis un meurtre.

CONCLUSION. — D'après les trois différentes espèces d'actes humains que la loi désigne, on attribue à la loi trois sortes d'actes : elle *commande* les actes vertueux, *défend* les actes vicieux, *permet* les indifférents; le quatrième acte de la loi, qui consiste à *punir*, provient du moyen que la loi emploie pour faire obéir; ce moyen est la crainte du châtiment.

Il faut répondre que, comme la proposition est l'expression de la raison rendue sous forme d'énonciation, de même la loi est son expression rendue par manière de commandement. Or, le propre de la raison est de déduire une chose d'une autre. Par conséquent comme dans les sciences démonstratives la raison nous porte à donner notre assentiment à une conclusion par le moyen de principes certains, de même elle a recours à un intermédiaire pour nous amener à nous soumettre au précepte de la loi. Ces préceptes ont pour objets les actes humains à l'égard desquels la loi nous dirige, comme nous l'avons dit (quest. xc, art. 1, et xci, art. 4), et les actes humains se divisent en trois catégories différentes. En effet, comme nous l'avons vu (quest. xviii, art. 5 et 8), il y a des actes qui sont bons dans leur genre; ce sont les actes vertueux, par rapport auxquels on reconnaît l'acte de la loi qui consiste à ordonner ou à *commander*. Car la loi commande tous les actes de vertu, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 1 et cap. 2). — Il y a des actes qui sont mauvais dans leur genre, comme les actes vicieux. A l'égard de ceux-là la loi doit les *défendre*. Enfin il y en a qui sont indifférents de leur nature; la loi peut les *permettre*. On range d'ailleurs dans cette catégorie tous les actes qui ont peu de bonté ou de malice. Le moyen que la loi emploie pour qu'on lui obéisse, c'est la crainte du châtiment, et sous ce rapport on dit que *punir* est un de ses effets.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme cesser de mal faire peut passer pour une bonne chose, de même la défense d'une chose mauvaise peut être considérée comme un précepte. Ainsi, en prenant le mot *précepte* dans son acception la plus large, on peut dire généralement que la loi est un précepte.

Il faut répondre au *second*, que conseiller n'est pas l'acte propre de la loi, mais que c'est bien plutôt l'affaire d'un simple particulier qui n'a pas le droit de légiférer. Aussi l'Apôtre a-t-il dit en donnant un conseil (I. *Cor.* vii) : *Je parle, mais ce n'est pas le Seigneur*. C'est pour ce motif que l'on ne met pas le conseil au nombre des effets de la loi.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il peut appartenir à tout le monde de récompenser, mais qu'il n'appartient de punir qu'au ministre de la loi, d'après l'autorité de laquelle on inflige un châtiment. C'est pourquoi on ne regarde pas la récompense comme un acte de la loi, et qu'on ne donne ce titre qu'à la punition.

Il faut répondre au *quatrième*, que par là même qu'un individu commence à prendre l'habitude d'éviter le mal et de faire le bien par crainte du châtiment, il est amené quelquefois à agir ainsi avec plaisir et de son plein gré. C'est de la sorte qu'en punissant, la loi parvient à rendre les hommes bons.

QUESTION XCIII.

DE LA LOI ÉTERNELLE.

Après avoir parlé de la loi en général, nous devons nous occuper de chaque loi en particulier. Nous traiterons : 1° de la loi éternelle; 2° de la loi naturelle; 3° de la loi humaine; 4° de la loi ancienne; 5° de la loi nouvelle qui est la loi de l'Evangile. Quant à la sixième loi qui est la loi de la concupiscence, nous nous contenterons de renvoyer à ce que nous en avons dit en traitant du péché originel (quest. LXXXI, LXXXII et LXXXIII). — A l'égard de la loi éternelle six questions se présentent : 1° Qu'est-ce que la loi éternelle? — 2° Est-elle connue de tout le monde? — 3° Toute loi en découle-t-elle? — 4° Les choses nécessaires lui sont-elles soumises? — 5° Les choses naturelles contingentes lui sont-elles soumises aussi? — 6° Son domaine embrasse-t-il toutes les choses humaines?

ARTICLE I. — LA LOI ÉTERNELLE EST-ELLE LA RAISON SOUVERAINE QUI EXISTE EN DIEU?

1. Il semble que la loi éternelle ne soit pas la raison souveraine qui existe en Dieu. Car il n'y a qu'une seule loi éternelle, tandis que les raisons des choses qui existent dans l'entendement divin sont multiples, puisque saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 46) que Dieu a fait chaque chose d'après des raisons particulières. Donc la loi éternelle ne semble pas être la même chose que la raison qui existe dans l'entendement divin.

2. Il est de l'essence de la loi qu'elle soit promulguée par la parole, comme nous l'avons dit (quest. XC, art. 4). Or, en Dieu le *Verbe* ou la parole se dit de la personne, comme nous l'avons vu (part. I, quest. XXXIV, art. 1), tandis que la *raison* se dit de l'essence. La loi éternelle n'est donc pas la même chose que la raison divine.

3. Saint Augustin dit (*De ver. relig.* cap. 30) qu'il y a au-dessus de notre esprit une loi, qu'on appelle la vérité. Or, la loi qui est au-dessus de notre esprit est la loi éternelle. Donc la vérité est cette loi, et comme la vérité et la raison n'expriment pas le même rapport, il s'ensuit que la loi éternelle n'est pas la même chose que la raison souveraine.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De lib. arb.* lib. I, cap. 6) que la loi éternelle est la raison souveraine à laquelle on doit toujours obéir.

CONCLUSION. — Comme la divine sagesse a en elle la raison artistique, exemplaire ou idéale de tout ce qui existe, par là même qu'elle a tout créé, de même on doit dire qu'elle a la raison de la loi éternelle, parce que c'est par elle que tous les êtres arrivent à la fin qu'ils doivent atteindre.

Il faut répondre que, comme dans tout artisan la raison des objets d'art qu'il confectionne est préexistante, de même il faut que tous ceux qui gouvernent, possèdent préalablement la raison d'ordre des choses que doivent faire ceux qui sont soumis à leur autorité. Et comme la raison des choses que l'art doit opérer s'appelle l'art ou le type des œuvres de l'artisan; de même la raison de celui qui gouverne les actes de ses sujets reçoit le nom de loi, du moment où l'on a rempli toutes les autres conditions qui sont de l'essence de la loi (quest. XC). Or, Dieu est par sa sagesse l'auteur de tout ce qui existe, et il est par rapport à ses créatures ce que l'artisan est à l'égard de ses œuvres, comme nous l'avons dit (part. I, quest. XIV, art. 8). C'est aussi à lui qu'il appartient de gouverner tous les actes et tous les mouvements qui se trouvent dans chaque créature, comme nous l'avons vu (part. I, quest. CIII, art. 5). Par conséquent comme la divine sagesse a en elle la raison artistique, exemplaire ou idéale de toutes les créatures, puisque tout a été créé par elle ; de même on donne le nom de loi à la raison de cette même sagesse,

par laquelle elle meut tous les êtres vers la fin qui leur convient. Ainsi la loi éternelle n'est rien autre chose que *la raison de la divine sagesse qui dirige tous les actes et tous les mouvements des créatures* (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin parle en cet endroit des raisons idéales, qui se rapportent à la nature propre de chaque chose. C'est pourquoi il y a en elles distinction et pluralité, selon les divers rapports qu'elles ont avec les choses, ainsi que nous l'avons prouvé (part. I, quest. xv, art. 2 et 3). Mais on appelle loi ce qui dirige les actes par rapport au bien général, comme nous l'avons dit (quest. xc, art. 2). Et puisque les choses qui sont diverses en elles-mêmes se considèrent comme étant une, selon qu'elles se rapportent à un but commun, il s'ensuit que la loi éternelle, qui est la raison de cet ordre, est une (2).

Il faut répondre au *second*, qu'à l'égard de tout verbe il y a deux choses que l'on peut considérer, le verbe lui-même et les choses qu'il exprime. Car le verbe vocal est le son qui sort de la bouche de l'homme, et par ce verbe on exprime ce que la parole humaine signifie. Il en est de même du verbe intellectuel de l'homme, qui n'est rien autre chose qu'un concept de l'esprit, par lequel l'homme exprime mentalement les choses auxquelles il pense. Ainsi donc en Dieu le verbe qui est la conception de l'entendement du Père se dit de la personne; tandis que tout ce que renferme la science du Père, les attributs essentiels ou personnels, ainsi que les œuvres divines, sont exprimés par ce verbe, comme on le voit dans saint Augustin (*De Trin.* lib. xv, cap. 14). Et parmi toutes les choses que ce verbe exprime la loi éternelle se trouve comprise elle-même. Toutefois il ne résulte pas de là que la loi éternelle soit en Dieu un nom personnel. Mais on l'approprie au fils, à cause de la convenance qu'il y a entre la raison et le verbe (3).

Il faut répondre au *troisième*, que la raison de l'entendement divin se rapporte aux choses d'une autre manière que la raison de l'entendement humain. Car l'entendement humain a les choses pour mesures, de telle sorte que son concept n'est pas vrai pour lui-même (4), mais on dit qu'il est vrai du moment où il est conforme aux choses qu'il représente. Car de ce qu'une chose est ou n'est pas, l'opinion est vraie ou fausse. L'entendement divin est au contraire la mesure des choses; parce qu'une chose n'est vraie qu'autant qu'elle imite l'entendement divin, ainsi que nous l'avons dit (part. I, quest. xvi, art. 1). C'est pourquoi l'entendement divin est vrai en lui-même; d'où il suit que sa raison est la vérité même.

ARTICLE II. — LA LOI ÉTERNELLE EST-ELLE CONNUE DE TOUT LE MONDE?

1. Il semble que la loi éternelle ne soit pas connue par tous. Car comme le dit l'Apôtre (I. *Cor.* ii, 11) : *Il n'y a que l'esprit de Dieu qui connaisse ce qui est en lui.* Or, la loi éternelle est une raison qui existe dans l'entendement divin. Donc elle n'est pas connue de tous, elle ne l'est que de Dieu seul.

(1) D'après saint Thomas, ce qui distingue les idées de la loi éternelle, c'est que les idées sont les types des choses créées et ne se rapportent qu'à leur création, tandis que la loi éternelle a pour objet le gouvernement des êtres; nécessitant les uns, comme dans l'ordre naturel; imposant aux autres une obligation morale, ce qui regarde les créatures intelligentes. Quant à la Providence, la loi éternelle en diffère de trois manières : 1° la loi est obligatoire et la Providence ne l'est pas; 2° la loi a pour objet le bien commun et la Providence le bien particulier de chaque créature; 3° la Providence est à la loi éternelle ce que la conséquence est au principe universel qui la produit.

(2) Cette unité n'empêche pas que la loi éternelle ne renferme en elle plusieurs lois qui sont rationnellement distinctes, comme l'observe Suarez (*De leg.* lib. ii, cap. 5).

(3) Billuart observe à l'égard de la promulgation qu'elle n'est pas de l'essence de la loi, mais qu'en tout cas elle a eu lieu pour la loi éternelle, principalement par le livre de vie qui a été écrit de toute éternité (Voyez à ce sujet notre tome i, pag. 241).

(4) Pour lui-même, *propter seipsum.*

2. Comme le dit saint Augustin (*De lib. arb.* lib. I, cap. 6) : La loi éternelle est celle qui fait que toutes choses sont parfaitement ordonnées. Or, tout le monde ne connaît pas de quelle manière tout est parfaitement ordonné. Donc tout le monde ne connaît pas la loi éternelle.

3. Saint Augustin dit (*De ver. relig.* cap. 31) que la loi éternelle est celle dont les hommes ne peuvent juger. Or, selon l'observation d'Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 3), on juge bien ce que l'on connaît. Donc la loi éternelle ne nous est pas connue.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*De lib. arb.* lib. I, cap. 6) que nous avons la notion de la loi éternelle empreinte en nous.

CONCLUSION. — Quoiqu'il n'y ait que Dieu et les bienheureux qui le voient dans son essence, qui connaissent la loi éternelle, telle qu'elle est en elle-même et dans l'entendement divin, néanmoins tous les êtres raisonnables doivent en avoir une connaissance quelconque, puisqu'ils connaissent la vérité et les premiers principes de l'ordre naturel, et que d'ailleurs la loi éternelle est la vérité immuable.

Il faut répondre qu'on peut connaître une chose de deux manières : 1° en elle-même ; 2° dans son effet où l'on retrouve sa ressemblance. C'est ainsi que celui qui ne voit pas le soleil dans sa substance le connaît par ses rayons. On doit donc dire que personne ne peut connaître la loi éternelle, selon ce qu'elle est en elle-même. Il n'y a donc que Dieu qui la connaisse ainsi et les bienheureux qui la voient dans son essence. Mais toute créature raisonnable la connaît selon son rayonnement qui est plus ou moins éclatant. Car toute connaissance de la vérité est une irradiation et une participation de la loi éternelle, qui est la vérité immuable, comme le dit saint Augustin (*De ver. relig.* cap. 31). Or, tout le monde connaît de quelque manière la vérité, au moins quant aux principes généraux de la loi naturelle (1). Pour le reste les divers individus participent plus ou moins à la connaissance du vrai et connaissent par là même plus ou moins la loi éternelle (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que nous ne pouvons pas connaître en elles-mêmes les choses qui sont de Dieu, mais elles nous sont manifestées par leurs effets, d'après cette parole de l'Apôtre (*Rom.* I, 20) : *Ce qu'il y a d'invisible en Dieu, nous le comprenons au moyen des choses qu'il a faites.*

Il faut répondre au *second,* que quoique tout le monde connaisse la loi éternelle en raison de sa capacité personnelle, selon le mode que nous avons décrit, néanmoins personne ne peut la comprendre. Car elle ne peut être totalement manifestée par ses effets. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que celui qui connaît la loi éternelle de la manière que nous avons dit, connaisse l'ordre entier de l'univers, par lequel tout ce qui existe est parfaitement ordonné.

Il faut répondre au *troisième,* que quand on parle de juger d'une chose, cette expression peut s'entendre de deux manières : 1° On peut juger une chose, comme la puissance cognitive juge l'objet qui lui est propre, d'après ce mot de Job (XII, 11) : *L'oreille ne juge-t-elle pas des paroles, et le palais de ce qui a du goût?* C'est en ce sens qu'Aristote dit (*loc. cit.*), qu'on juge bien ce que l'on connaît, en prononçant si ce que l'on propose est vrai. 2° On peut juger une chose comme le supérieur juge l'inférieur en décidant pratiquement si elle doit être, ou si elle ne doit pas être de la sorte. De cette manière personne ne peut juger de la loi éternelle (3).

(1) Il n'y a personne qui ne sache qu'on doit éviter le mal et faire le bien.

(2) Les hommes obtiennent cette connaissance de différentes manières : les uns par le raisonnement, les autres par la révélation.

(3) Parce que l'homme n'est pas au-dessus de Dieu.

ARTICLE III. — TOUTE LOI VIENT-ELLE DE LA LOI ÉTERNELLE?

1. Il semble que toute loi ne vienne pas de la loi éternelle. Car il y a une loi de concupiscence, comme nous l'avons dit (quest. xci, art. 9), et elle ne vient pas de la loi divine, qui est la loi éternelle. Car c'est à elle qu'appartient la prudence de la chair, qui, d'après l'Apôtre (*Rom.* viii, 7), *ne peut pas être soumise à la loi de Dieu.* Donc toute loi ne procède pas de la loi éternelle.

2. Rien d'injuste ne peut venir de la loi éternelle, parce que, comme nous l'avons dit (art. préc. arg. 2), la loi éternelle est celle d'après laquelle il est juste que tout soit parfaitement ordonné. Or, il y a des lois injustes, d'après ces paroles du prophète (Is. x, 1) : *Malheur à ceux qui font des lois iniques.* Donc toute loi ne vient pas de la loi éternelle.

3. Saint Augustin dit (*De lib. arb.* lib. i, cap. 5) que la loi que l'on fait pour régir le peuple permet avec raison beaucoup de choses que la providence divine punit. Or, la raison de la providence divine est la loi éternelle, comme nous l'avons dit (art. 1). Donc toute loi qui est droite ne vient pas de la loi éternelle.

Mais c'est le *contraire.* La Sagesse divine dit (*Prov.* viii, 15) : *C'est par moi que les rois règnent, et c'est par moi que les législateurs ordonnent ce qui est juste.* Or, la raison de la Sagesse divine est la loi éternelle, comme nous l'avons dit (art. 1). Donc toutes les lois viennent de la loi éternelle.

CONCLUSION.— Puisque, d'après le témoignage de saint Augustin, il n'y a rien de juste et de légitime dans la loi temporelle qui ne vienne de la loi éternelle, il est certain que toutes les lois découlent de la loi éternelle, selon qu'elles participent à la droite raison.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. xc, art. 1, 2 et 3), la loi implique une raison qui dirige les actes vers leur fin. Or, dans tous les moteurs qui sont ordonnés entre eux, il faut que la force du second moteur vienne de la force du premier; parce que le second moteur ne meut qu'autant qu'il est mû par le premier. C'est ainsi que parmi tous ceux qui gouvernent, nous voyons que la raison du gouvernement va du premier chef aux chefs subalternes; comme la raison de ce qui doit se faire dans un Etat, vient du roi, d'où elle passe par le commandement aux officiers inférieurs. Egalement dans les œuvres d'art, la raison des choses que l'on exécute vient de l'ouvrier-chef, d'où elle passe aux ouvriers inférieurs qui travaillent des mains. Par conséquent la loi éternelle étant la raison du gouvernement qui existe dans le chef suprême, il faut que toutes les raisons de gouvernement qui existent dans les chefs inférieurs viennent de la loi éternelle. Or, ces raisons qui existent dans les chefs inférieurs comprennent toutes les lois qui sont autres que la loi éternelle. Ainsi toutes les lois découlent donc de la loi éternelle, selon qu'elles participent à la droite raison. C'est pourquoi saint Augustin dit (*De lib. arb.* lib. i, cap. 5 et 6) que dans la loi temporelle il n'y a rien de juste et de légitime que les hommes ne l'aient puisé dans le sein de la loi éternelle.

Il faut répondre au *premier* argument, que la concupiscence a dans l'homme la nature d'une loi, comme étant une peine qui vient de la justice divine, et sous ce rapport il est évident qu'elle découle de la loi éternelle. Mais si on la considère comme une inclination au péché, elle est dans ce sens contraire à la loi de Dieu, et elle n'est pas une loi, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. xci, art. 6).

Il faut répondre au *second*, que la loi humaine n'est une loi qu'autant

qu'elle est conforme à la droite raison (1), et d'après cela il est évident qu'elle vient de la loi éternelle. Mais quand elle s'écarte de la raison, on dit que c'est une loi inique, et alors elle a beaucoup moins le caractère d'une loi que d'un acte de violence. Toutefois dans une loi inique elle-même, comme il y a quelque chose qui a de l'analogie avec la loi véritable, quand on la considère par rapport à l'autorité de celui qui l'a faite, à ce titre elle découle encore de la loi éternelle (2); car, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* XIII, 1) : *Toute puissance vient de Dieu.*

Il faut répondre au *troisième*, que la loi humaine tolère certaines choses, non parce qu'elle les approuve, mais parce qu'elle ne peut pas avoir d'action sur elles. Il y a en effet beaucoup de choses que la loi divine embrasse, mais qui échappent à la loi humaine. Car le domaine de la cause supérieure est plus étendu que celui d'une cause inférieure. D'où il résulte que c'est d'après l'ordre de la loi éternelle que la loi humaine ne s'occupe pas des actes sur lesquels elle ne peut avoir d'influence. Il n'en serait pas de même, si elle approuvait ce que la loi éternelle réprouve (3). Par conséquent ceci ne prouve pas que la loi humaine ne découle pas de la loi éternelle, mais cela prouve seulement qu'elle n'en est qu'une émanation imparfaite.

ARTICLE IV. — LES CHOSES NÉCESSAIRES ET ÉTERNELLES SONT-ELLES SOUMISES A LA LOI ÉTERNELLE (4)?

1. Il semble que les choses nécessaires et éternelles soient soumises à la loi éternelle. Car tout ce qui est raisonnable est soumis à la raison. Or, la volonté divine étant raisonnable puisqu'elle est juste, elle est donc soumise à la raison. Et puisque la loi éternelle est la raison divine, il s'ensuit que la volonté de Dieu est soumise à cette loi. La volonté de Dieu étant d'ailleurs une chose éternelle, il en résulte que les choses éternelles et nécessaires sont soumises à la loi éternelle.

2. Tout ce qui est soumis au roi est soumis à sa loi. Or, d'après l'Apôtre (I. *Cor.* XV, 25 et 28) : Le Fils *sera soumis à Dieu et au Père, lorsqu'il lui aura remis son royaume.* Donc le Fils qui est éternel est soumis à la loi éternelle.

3. La loi éternelle est la raison de la providence divine. Or, il y a beaucoup de choses nécessaires qui sont soumises à la providence divine; telles sont les substances incorporelles et les corps célestes qui ne changent pas. Donc il y a aussi des choses nécessaires qui sont soumises à la loi éternelle.

4. Mais c'est le *contraire.* Il est impossible que les choses qui sont nécessaires soient autrement; elles n'ont donc pas besoin d'être réprimées. Or, la loi a été donnée à l'homme pour le détourner du mal, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. XC, art. 3 ad 2, et quest. XCII, art. 2). Par conséquent les choses nécessaires ne sont pas de son domaine.

CONCLUSION. — La loi éternelle étant la raison du gouvernement divin, toutes les choses créées, contingentes ou nécessaires, lui sont soumises.

(1) En ce sens les lois découlent de la loi éternelle comme de leur cause exemplaire.

(2) Elles en découlent ainsi comme de leur cause efficiente, et c'est ce qu'indique la dernière partie de cette réponse.

(3) Cette opposition n'est pas possible, parce que c'est à la loi éternelle à déterminer, par la lumière de la raison ou de la foi, quelles sont les lois particulières que l'on doit faire selon la diversité des circonstances, des personnes, des lieux et des temps, et toute loi qui n'émane pas ainsi d'elle n'est pas une loi.

(4) L'Ecriture nous montre toutes les créatures quelles qu'elles soient soumises à la loi éternelle (*Prov.* VIII) : *Quandò præparabat cœlos, aderam; quando certâ lege et gyro vallabat abyssos... cum eo eram cuncta componens,* etc.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), la loi éternelle est la raison du gouvernement divin (1). Par conséquent tout ce qui est soumis au gouvernement de Dieu, l'est aussi à la loi éternelle; et ce qui n'est pas soumis au gouvernement de Dieu, ne l'est pas non plus à cette loi. On peut apprécier cette distinction d'après ce qui se passe parmi nous. En effet, les choses que les hommes peuvent faire sont soumises au gouvernement humain, mais ce gouvernement n'a pas d'action sur ce qui appartient à la nature humaine; par exemple, que l'homme ait une âme, une main ou des pieds. Ainsi donc toutes les choses qui existent dans les créatures que Dieu a créées sont soumises à la loi éternelle, qu'elles soient contingentes ou nécessaires; mais ce qui appartient à la nature ou à l'essence divine n'est pas soumis à cette loi, ou plutôt ce sont ces choses qui constituent en réalité la loi éternelle elle-même.

Il faut répondre au *premier* argument, que nous pouvons parler de la volonté de Dieu de deux manières : 1° Nous pouvons parler de la volonté elle-même. Dans ce sens la volonté de Dieu étant son essence, elle n'est pas soumise au gouvernement de Dieu, ni à la loi éternelle, mais elle ne fait qu'une seule et même chose avec cette dernière. 2° Nous pouvons en parler relativement aux choses que Dieu veut à l'égard de ses créatures. Ces choses sont soumises à la loi éternelle en ce sens que leur raison existe dans la sagesse divine, et c'est par rapport à elles que la volonté de Dieu est appelée raisonnable; autrement, considérée en elle-même, elle doit plutôt recevoir le nom de raison.

Il faut répondre au *second*, que le Fils de Dieu n'a pas été fait par Dieu, mais il a naturellement été engendré par lui. C'est pourquoi il n'est pas soumis à la divine providence ou à la loi éternelle, mais il est plutôt la loi éternelle par appropriation, comme on le voit dans saint Augustin (*De ver. relig.* cap. 31). Mais on dit qu'il est soumis au Père en raison de sa nature humaine, par rapport à laquelle on dit que le Père est plus grand que lui.

Nous accordons le *troisième* argument, parce qu'il repose sur les choses nécessaires qui ont été créées.

Il faut répondre au *quatrième*, que, comme le dit Aristote (*Met.* lib. v, text. 6), il y a des choses nécessaires qui ont une cause de leur nécessité. Par conséquent s'il leur est impossible d'être autrement qu'elles ne sont, cette nécessité résulte d'un autre être (2), ce qui rend la contrainte sous laquelle elles se trouvent d'autant plus efficace. Car toutes les choses qui sont contraintes en général, ne le sont que parce qu'il leur est impossible d'empêcher qu'on ne dispose d'elles.

ARTICLE V. — LES CHOSES NATURELLES ET CONTINGENTES SONT-ELLES SOUMISES A LA LOI ÉTERNELLE (3)?

1. Il semble que les choses naturelles et contingentes ne soient pas soumises à la loi éternelle. Car la promulgation est de l'essence de la loi, comme nous l'avons dit (quest. xc, art. 4). Or, la promulgation ne peut avoir lieu qu'à l'égard des créatures raisonnables auxquelles on peut parler. Donc il n'y a qu'elles qui soient soumises à la loi éternelle, et par conséquent les choses naturelles et contingentes ne le sont pas.

(1) La loi éternelle est le décret libre de la volonté de Dieu qui détermine l'ordre ou le gouvernement des choses créées. Cette seule définition indique assez que ce qui appartient à la nature ou à l'essence de Dieu ne peut lui être soumis.

(2) Elles sont donc par là même sous une loi.

(3) La loi éternelle prise dans son sens large embrasse même les créatures irraisonnables, mais dans son sens strict et propre elle ne se rapporte qu'aux créatures intelligentes, parce que les autres sont incapables de l'obligation morale et de l'instruction que la loi proprement dite implique.

2. Les choses qui obéissent à la raison y participent d'une certaine manière, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. ult.). Or, la loi éternelle est la souveraine raison, comme nous l'avons vu (art. 1). Par conséquent puisque les choses naturelles et contingentes ne participent en rien à la raison, mais qu'elles sont absolument irraisonnables, il semble qu'elles ne soient pas soumises à la loi éternelle.

3. La loi éternelle est la plus efficace. Or, il y a dans les choses naturelles et contingentes des défauts. Donc elles ne sont pas soumises à la loi éternelle.

Mais c'est le *contraire*. La Sagesse dit (*Prov.* VIII, 29) : *J'existais quand il renfermait la mer dans ses limites et qu'il imposait une loi aux eaux, pour les empêcher de passer leurs bornes.*

CONCLUSION. — Puisque Dieu a imprimé à tous les êtres un certain instinct qui les porte vers leur fin, il est évident que les choses naturelles et contingentes sont aussi soumises à la loi éternelle.

Il faut répondre qu'on ne doit pas parler de la loi humaine, comme de la loi éternelle, qui est la loi de Dieu. Car la loi humaine ne s'étend qu'aux créatures raisonnables, qui sont soumises à l'homme. La raison en est que la loi dirige les actes des êtres qui sont soumis à l'empire de celui qui la porte. Ainsi personne ne fait de loi, à proprement parler, pour régir ses propres actions. Or, tout ce qui se fait par rapport à l'usage des choses irraisonnables qui sont soumises à l'homme, se fait par l'action de l'homme lui-même qui les meut. Car ces créatures ne se meuvent pas elles-mêmes, mais elles sont mues par autrui, comme nous l'avons vu (quest. I, art. 2). C'est pourquoi l'homme ne peut pas imposer de lois aux choses irraisonnables, de quelque manière qu'elles lui soient soumises. Mais il peut en imposer une aux êtres raisonnables qui lui sont soumis ; dans le sens que par son ordre ou sa parole il imprime dans leur âme une règle qui est le principe de leur conduite. Or, comme l'homme, par sa parole, imprime dans son semblable qui lui est soumis un principe intérieur qui devient la règle de ses actes, de même Dieu imprime à la nature tout entière les principes des actes qui sont propres à tous les êtres. C'est pourquoi on dit en ce sens que Dieu commande à toute la nature, d'après ce mot du Psalmiste (*Ps.* CXLVIII, 6) : *Il a donné ses ordres et ils ne manqueront pas de s'accomplir.* De cette manière tous les mouvements et toutes les actions de la nature entière sont soumis à la loi éternelle. — Ainsi les créatures irraisonnables sont soumises à la loi éternelle, selon qu'elles sont mues par la providence de Dieu (1), mais non selon qu'elles sont mues par l'intelligence des préceptes divins, comme le sont les créatures raisonnables.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'impression active du principe intrinsèque qui dirige les choses irraisonnables est, par rapport à elles, ce que la promulgation de la loi est par rapport aux hommes ; parce que la promulgation n'a d'autre effet que d'imprimer dans les hommes le principe qui doit les diriger dans leurs actions, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que les créatures irraisonnables ne participent, ni obéissent à la raison humaine, mais elles participent à la raison divine, en ce qu'elles lui sont soumises. Car la puissance de la raison divine l'étend à un plus grand nombre de choses que la puissance de la raison humaine. Et comme les membres du corps humain sont mus par l'empire de la raison, bien qu'ils ne participent pas à la raison elle-même, puisqu'ils ne

(1) Cette action de la loi éternelle se manifeste dans les animaux par leur instinct, ou dans les êtres physiques par la force naturelle qui détermine tous leurs effets.

peuvent rien percevoir de ce qui se rapporte à cette faculté; de même les créatures irraisonnables sont mues par Dieu, sans être pour cela douées de raison.

Il faut répondre au *troisième*, que les défauts qui arrivent dans les choses naturelles, bien qu'ils échappent à l'ordre des causes particulières, ne sont pas pour cela en dehors des causes universelles et surtout de la cause première, qui est Dieu, dont la providence embrasse tous les êtres, ainsi que nous l'avons dit (part. I, quest. XXII, art. 2). Et puisque la loi éternelle est la raison de la providence divine, comme nous l'avons vu (art. 2), il s'ensuit que les défauts des choses naturelles lui sont soumis.

ARTICLE VI. — TOUTES LES CHOSES HUMAINES SONT-ELLES SOUMISES A LA LOI ÉTERNELLE?

1. Il semble que toutes les choses humaines ne soient pas soumises à la loi éternelle. Car saint Paul dit (*Gal.* V, 18) : *Si vous vous conduisez par l'esprit de Dieu, vous n'êtes point sous la loi.* Or, les hommes justes, qui sont les enfants de Dieu par adoption, sont dirigés par l'esprit de Dieu, d'après ces autres paroles du même Apôtre (*Rom.* VIII, 14) : *Ceux qui sont menés par l'esprit de Dieu, ceux-là sont les enfants de Dieu.* Donc tous les hommes ne sont pas sous la loi éternelle.

2. L'Apôtre dit (*Rom.* VIII, 7) : *La prudence de la chair est ennemie de Dieu, car elle n'est pas soumise à sa loi.* Or, il y a beaucoup d'hommes dans lesquels la prudence de la chair domine. Donc ils ne sont pas tous soumis à la loi éternelle qui est la loi de Dieu.

3. Saint Augustin dit (*De lib. arb.* lib. I, cap. 6) que la loi éternelle est celle par laquelle les méchants méritent la réprobation, et les bons une vie bienheureuse. Or, les bienheureux ou les damnés ne sont plus en état de mériter. Donc ils ne sont pas soumis à la loi éternelle.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XIX, cap. 12) que rien ne se soustrait d'aucune manière aux lois du souverain créateur et ordonnateur qui conserve la paix de l'univers.

CONCLUSION. — Toutes les choses humaines sont soumises à la loi éternelle, bien que les bons soient autrement gouvernés que les méchants.

Il faut répondre qu'une chose est soumise à la loi éternelle de deux manières, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.). Elle lui est soumise, selon qu'elle en est une participation, par manière de connaissance ou par manière d'action et de passion (1). C'est de cette seconde manière que les créatures irraisonnables lui sont soumises, comme nous l'avons dit (art. préc.). Mais la créature raisonnable ayant, indépendamment de ce qui lui est commun avec tous les autres êtres, son caractère d'être raisonnable qui lui est propre, il s'ensuit qu'elle est soumise à la loi éternelle de ces deux manières. Car elle a une certaine notion de la loi éternelle, comme nous l'avons vu (art. 2), et de plus il y a dans chaque être raisonnable une inclination naturelle pour ce qui est conforme à la loi éternelle (2); puisque, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, *circ. princ.*), nous sommes nés pour avoir des vertus. Toutefois, ces deux manières d'être sont l'une et l'autre imparfaites et corrompues chez les méchants, dont l'inclination

(1) Une chose est soumise à la loi éternelle, par manière de connaissance, lorsqu'elle y participe par la connaissance qu'elle en a; par manière d'action, quand elle en reçoit le principe de ses propres opérations; par manière de passion quand elle en souffre quelque chose, à titre de châtiment.

(2) Ainsi elle lui est soumise par manière de connaissance en raison de la notion qu'elle en a, et elle lui est soumise par manière d'action en raison de cette inclination qui la porte instinctivement vers elle ou vers ce qui lui est conforme.

naturelle à la vertu est dépravée par les habitudes vicieuses qu'ils prennent, et dont la connaissance naturelle du bien est obscurcie par les passions et leur état habituel de péché. Chez les bons, ces deux manières d'être se trouvent au contraire plus parfaites, parce qu'en eux la connaissance de la foi et de la sagesse se surajoute à la connaissance naturelle du bien, et qu'indépendamment de l'inclination naturelle qui les porte au bien, ils sont encore mus intérieurement par la grâce et la vertu (1). — Par conséquent les bons sont parfaitement soumis à la loi éternelle, parce qu'ils agissent toujours conformément à elle; tandis que les méchants n'y sont soumis qu'imparfaitement par rapport à leurs actions, puisqu'ils n'en ont qu'une connaissance imparfaite, et qu'ils ne sont portés au bien qu'imparfaitement. Mais ce qui manque du côté de l'action se trouve suppléé par la passion, c'est-à-dire qu'ils souffrent les châtiments que la loi éternelle leur impose, en raison de ce qu'ils se sont éloignés de ses prescriptions (2). C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De lib. arb.* lib. I, cap. 15) : Je pense que les justes agissent sous la loi éternelle. Et ailleurs (*Lib. de catechis. rudibus*, cap. 18), que Dieu sait, d'après la juste punition des âmes qui l'abandonnent, soumettre les parties inférieures de sa créature aux lois les plus convenables.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette parole de l'Apôtre peut s'entendre de deux manières : 1° Etre sous la loi peut s'entendre de celui qui ne veut pas des obligations que la loi impose et qui la supporte comme un fardeau. Ainsi la glose dit qu'il est sous la loi, celui qui s'abstient de mal faire, par crainte du supplice dont la loi le menace, mais non par amour de la justice. Les hommes spirituels ne sont pas ainsi sous la loi, parce qu'ils accomplissent volontairement ce qu'elle commande, par la charité que l'Esprit-Saint a répandue dans leurs cœurs. 2° On peut aussi comprendre par là que les œuvres de l'homme qui est conduit par l'Esprit-Saint, sont plutôt les œuvres de l'Esprit-Saint que celles de l'homme lui-même. Par conséquent l'Esprit-Saint n'étant pas sous la loi, ni le Fils, comme nous l'avons dit (art. 4 ad 2), il s'ensuit que ces œuvres, considérées comme les œuvres de l'Esprit-Saint, ne sont pas sous la loi elle-même, et c'est ce qu'atteste l'Apôtre en disant (II. *Cor.* III, 17): *Où est l'esprit du Seigneur*, *là est la liberté*.

Il faut répondre au *second*, que la prudence de la chair ne peut pas être soumise à la loi de Dieu du côté de l'action, parce qu'elle porte à des actes contraires à la loi divine elle-même; mais elle lui est soumise du côté de la passion, parce qu'elle mérite d'être punie, d'après la loi de la justice divine elle-même. Toutefois la prudence de la chair ne domine jamais dans un homme, au point de corrompre tout le bien de la nature. C'est pourquoi l'homme est toujours enclin à faire ce que la loi éternelle ordonne. Car nous avons vu (quest. LXXXV, art. 2) que le péché ne détruit pas tout le bien de la nature.

Il faut répondre au *troisième*, que c'est la même chose qui conserve un être dans sa fin, et qui le porte vers cette fin. Ainsi un corps pesant repose par l'effet de sa gravité dans un lieu bas, et c'est cette même gravité qui l'entraîne vers ce lieu. Il faut donc dire que, comme on mérite la béatitude ou la réprobation d'après la loi éternelle, on est aussi conservé par cette même loi dans l'état auquel on est parvenu. C'est ainsi que les bienheureux et les damnés lui sont soumis.

(1) Ce qui s'entend ici de la charité qui est le principe de toutes les vertus surnaturelles.

(2) L'ordre de la justice suppléé ainsi par ses peines à ce qu'il y avait d'imparfait dans leur soumission à la loi éternelle; de sorte qu'il arrive que l'empire de Dieu s'étend aussi complétement sur les méchants que sur les bons, malgré l'usage divers qu'ils font de leur liberté.

QUESTION XCIV.

DE LA LOI NATURELLE.

Après avoir parlé de la loi éternelle, nous devons nous occuper de la loi naturelle. — A cet égard six questions se présentent : 1° Qu'est-ce que la loi naturelle? — 2° Quels sont les préceptes de la loi naturelle? — 3° Tous les actes des vertus appartiennent-ils à la loi naturelle? — 4° La loi de nature est-elle une à l'égard de tous les hommes? — 5° Est-elle changeante? — 6° Pourrait-elle être effacée de l'esprit de l'homme?

ARTICLE I. — LA LOI NATURELLE EST-ELLE UNE HABITUDE (1)?

1. Il semble que la loi naturelle soit une habitude, parce que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 5), il y a dans l'âme trois choses : la puissance, l'habitude et la passion. Or, la loi naturelle n'est pas une des puissances de l'âme, ni une des passions, comme on le voit en faisant l'énumération de chacune d'elles. Donc elle est une habitude.

2. Saint Basile dit (2) que la conscience ou la syndérèse est la loi de notre entendement, ce qui ne peut s'entendre que de la loi naturelle. Or, la syndérèse est une habitude, comme nous l'avons vu (part. I, quest. LXXIX, art. 12). Donc la loi naturelle en est une aussi.

3. La loi naturelle subsiste toujours dans l'homme, comme on le verra (art. 5). Or, la raison de l'homme à laquelle la loi appartient ne pense pas toujours à la loi naturelle. Donc la loi naturelle n'est pas un acte, mais une habitude.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De bon. conjug.* cap. 21) que l'habitude est la chose par laquelle on agit, quand on en a besoin. Or, il n'en est pas ainsi de la loi naturelle : car elle existe dans les enfants et dans les damnés qui ne peuvent agir par elle. Donc elle n'est pas une habitude.

CONCLUSION. — La loi naturelle n'est pas, à proprement parler, une habitude, mais elle l'est improprement, dans le sens qu'on lui donne ce nom parce qu'elle renferme des préceptes qui sont habituellement dans la raison elle-même.

Il faut répondre que l'habitude peut s'entendre de deux manières : 1° Proprement et essentiellement. La loi naturelle n'est pas une habitude dans ce sens-là. Car nous avons dit (quest. XC, art. 1 ad 2) que la loi naturelle est une chose établie par la raison ; comme une proposition est une opération rationnelle. Or, ce que l'on fait n'est pas la même chose que le moyen par lequel on le fait. Ainsi, on fait un bon discours par l'habitude que l'on a des règles de la grammaire. Par conséquent l'habitude étant la chose par laquelle on agit, il ne peut se faire qu'une loi soit proprement et essentiellement une habitude. 2° On peut appeler habitude ce que l'on possède habituellement. C'est ainsi que nous donnons le nom de foi à ce que nous tenons de cette vertu. Comme les préceptes de la loi naturelle sont parfois considérés actuellement par la raison, et que d'autres fois ils n'existent en elle qu'habituellement, on peut dire en ce sens que la loi naturelle est une habitude (3). De même, dans les sciences spéculatives, les principes indé-

(1) Les théologiens sont divisés sur cette question. Vasquez prétend (1-2. disp. CL, cap. 5) que la loi naturelle est la nature raisonnable considérée en elle-même ; d'autres pensent qu'elle est le dictamen actuel de la raison, ce qui ne paraît pas exact, parce que ce dictamen ne nous est pas inné et qu'il n'existe pas dans les fous et les enfants ; d'autres la confondent avec la loi éternelle, quoiqu'elle n'en soit qu'une participation ; d'autres enfin suivent le sentiment de saint Thomas.

(2) Ce passage est de saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. IV, cap. 23).

(3) Cette habitude est la lumière intellectuelle que Dieu a naturellement imprimée en nous, et pour ainsi dire écrite dans nos cœurs. Et comme la loi humaine, selon qu'elle existe hors du législateur, est gravée sur le papier qui peut constamment en rappeler la connaissance ; de même la loi naturelle subsiste habituellement en nous de manière que nous pouvons la considérer en acte toutes les

montrables ne sont pas eux-mêmes les habitudes des principes, mais ce sont des principes dont nous avons l'habitude en nous.

Il faut répondre au *premier* argument, que Aristote se propose en cet endroit de rechercher le genre de la vertu, et comme il est évident que la vertu est un principe d'action, il ne parle que des choses qui sont les principes des actes humains, c'est-à-dire de la *puissance*, de l'*habitude* et des *passions*. Indépendamment de ces trois choses, il y en a encore d'autres dans l'âme. Ainsi il y a les actes, comme le vouloir existe dans le sujet qui veut, et les choses connues, dans le sujet qui les connaît; et il y a les propriétés naturelles de l'âme, comme l'immortalité, etc.

Il faut répondre au *second*, que la syndérèse est la loi de notre entendement, en ce qu'elle est une habitude qui renferme les préceptes de la loi naturelle qui sont les premiers principes des actes humains (1).

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement prouve que la loi naturelle existe habituellement en nous, et c'est ce que nous accordons

Quant à ce qu'on objecte en faveur de la thèse contraire, il faut répondre qu'il peut se faire que nous ne puissions faire usage de ce qui existe habituellement en nous, par suite d'un obstacle quelconque. Ainsi l'homme ne peut user de la science habituelle qu'il possède, à cause du sommeil. De même un enfant ne peut user de l'intelligence habituelle qu'il a des premiers principes, ou de la loi naturelle qui existe habituellement en lui, parce qu'il n'a pas l'âge requis.

ARTICLE II. — LA LOI NATURELLE RENFERME-T-ELLE PLUSIEURS PRÉCEPTES OU SI ELLE N'EN RENFERME QU'UN SEUL?

1. Il semble que la loi naturelle ne renferme pas plusieurs préceptes, mais qu'elle n'en contienne qu'un seul. Car la loi est comprise dans le genre du précepte, comme nous l'avons vu (quest. xc, et xcii, art. 2). Si donc il y avait beaucoup de préceptes appartenant à la loi naturelle, il s'ensuivrait qu'il y aurait beaucoup de lois naturelles.

2. La loi naturelle suit la nature de l'homme. Or, la nature humaine est une par rapport à son tout, quoiqu'elle soit multiple dans ses parties. Par conséquent il n'y a donc qu'un précepte de la loi de nature, en raison de l'unité du tout, ou bien il y en a plusieurs, en raison de la multiplicité des parties dont la nature humaine se compose. Alors dans ce cas il faudra qu'on rattache à la loi naturelle tout ce qui est compris dans l'inclination de l'appétit concupiscible.

3. La loi est une chose qui appartient à la raison, comme nous l'avons dit (quest. xc, art. 1). Or, il n'y a dans l'homme qu'une seule raison. Donc il n'y a dans la loi naturelle qu'un seul précepte.

Mais c'est le *contraire*. Les préceptes de la loi naturelle dans l'homme sont, par rapport aux choses qu'il doit faire, ce que sont les premiers principes dans les sciences démonstratives. Or, les premiers principes indémontrables sont multiples. Donc les préceptes de la loi de nature le sont aussi.

CONCLUSION. — Quoiqu'il y ait dans la loi de nature plusieurs préceptes, cependant on peut les rapporter tous à un seul premier principe, qui nous oblige de faire le bien et d'éviter le mal.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. xc, art. 1 ad 2, et quest. xci, art. 3), les préceptes de la loi naturelle sont à la raison pratique ce que les premiers principes des démonstrations sont à la raison spécula-

fois que nous réfléchissons à ce qui est en nous-même.

(1) Le sentiment de saint Basile ou plutôt de saint Jean Damascène est ainsi d'accord avec celui de saint Thomas.

tive ; car ces principes sont les uns et les autres évidents par eux-mêmes. Or, une chose peut être évidente de deux manières : 1° en elle-même ; 2° par rapport à nous. Ainsi toute proposition dont l'attribut est de l'essence du sujet, est évidente par elle-même, cependant elle ne l'est pas pour celui qui ignore la définition du sujet. Par exemple : *l'homme est un être raisonnable*, cette proposition est évidente par sa nature ; car, qui dit homme, dit un être raisonnable ; mais pour celui qui ne sait pas ce que c'est qu'un homme, elle n'est pas évidente. De là il arrive que, comme le dit Boëce (*Lib. de hebdom.*) : Il y a des propositions qui sont généralement évidentes pour tout le monde. Ce sont les propositions dont tout le monde connait les termes, comme : *Le tout est plus grand que la partie. Les choses qui sont égales à une même troisième sont égales entre elles.* Il y a des propositions qui ne sont évidentes que pour les savants qui comprennent le sens de chacun de leurs termes. Ainsi pour celui qui sait que l'ange n'est pas un corps, il est évident qu'il n'est pas circonscrit dans un lieu ; mais cela n'est pas évident pour les ignorants qui ne savent pas cela. — De plus dans les choses que les hommes perçoivent on trouve un certain ordre. Ainsi ce que l'on perçoit avant tout, c'est l'être dont l'idée est renfermée dans toutes les autres choses que l'on perçoit, quelles qu'elles soient. C'est pourquoi le premier principe indémontrable, c'est qu'on ne doit pas simultanément affirmer et nier la même chose. Ce principe repose sur la nature de l'être et du non-être, et c'est sur lui que sont fondés tous les autres, comme le dit Aristote (*Met.* lib. IV, text. 9). Or, comme l'être est le premier objet que l'on perçoit absolument, de même le bien est le premier objet que saisisse la raison pratique, qui a pour but l'action. Car tout agent agit pour une fin qui a la nature du bien. C'est pourquoi, dans la raison pratique, le premier principe est celui qui est fondé sur l'essence du bien, et on peut le formuler ainsi : *Le bien est ce que tous les êtres recherchent.* Par conséquent le premier précepte de la loi, c'est qu'*on doit faire le bien, et éviter le mal*, et c'est sur ce précepte que sont fondés tous les autres préceptes de la loi naturelle ; c'est-à-dire que toutes les choses que nous devons faire ou éviter appartiennent aux préceptes de la loi de nature (1), que la raison pratique connaît naturellement, comme le bien de l'homme. Mais parce que le bien a la nature de la fin, tandis que le mal a la nature du contraire, il s'ensuit que toutes les choses pour lesquelles l'homme a une inclination naturelle, la raison les perçoit naturellement comme bonnes, et par conséquent comme des choses que l'on doit faire, au lieu qu'elle considère les autres comme mauvaises, et par suite comme des choses que l'on doit éviter. Ainsi l'ordre des préceptes de la loi de nature est donc conforme à l'ordre de nos inclinations naturelles. En effet, la première inclination de l'homme est pour le bien conforme à sa nature et elle lui est commune avec toutes les substances, selon que toute substance désire par sa nature la conservation de son être. D'après cette inclination, la loi naturelle embrasse tout ce qui est un moyen de conservation pour la vie humaine, et repousse ce qui lui est contraire (2). La seconde inclination de l'homme a pour objet quelque chose de plus spécial. Elle se rapporte à ce que sa nature a de commun avec les animaux. D'après cela on dit que la loi naturelle comprend

(1) La loi naturelle embrasse tous les premiers principes moraux et toutes les conséquences prochaines ou éloignées qui en sont nécessairement déduites. Par conséquent les préceptes qui sont l'expression de ces conséquences obligent par eux-mêmes, indépendamment de toute institution positive, divine ou humaine.

(2) Manger, se défendre contre tout ce qui pourrait mettre la vie en péril, voilà des actes qui se rapportent à la loi naturelle.

tout ce que la nature a appris aux animaux, comme la propagation de l'espèce, l'éducation des enfants (1), etc. Enfin il y a dans l'homme une troisième inclination qui lui est propre ; c'est celle qui le porte au bien selon la nature de la raison. Ainsi l'homme a une inclination naturelle à connaître Dieu et à vivre en société. La loi naturelle embrasse toutes les choses qui regardent cette inclination, et qui consistent à combattre l'ignorance, à ne pas faire de mal à ceux avec lesquels on doit vivre (2), etc.

Il faut répondre au *premier* argument, que tous ces préceptes de la loi naturelle ne forment qu'une seule et même loi, parce qu'ils se rapportent à un premier principe qui est un.

Il faut répondre au *second*, que toutes ces inclinations des différentes parties de la nature humaine, comme le concupiscible et l'irascible, appartiennent à la loi de nature, selon qu'elles ont la raison pour règle, et reviennent à un premier précepte qui est un, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). C'est ainsi que les préceptes de la loi naturelle, tout multiples qu'ils sont en eux-mêmes, sortent cependant d'une même souche qui leur est commune.

Il faut répondre au *troisième*, que la raison, bien qu'elle soit une en elle-même, ordonne cependant toutes les choses qui concernent l'homme. D'où il résulte que la loi de la raison embrasse toutes les choses que la raison peut régler.

ARTICLE III. — TOUS LES ACTES DES VERTUS APPARTIENNENT-ILS A LA LOI DE NATURE?

1. Il semble que tous les actes des vertus n'appartiennent pas à la loi de nature. Car, comme nous l'avons dit (quest. xc, art. 2), il est de l'essence de la loi qu'elle se rapporte au bien général. Or, il y a des actes de vertu qui se rapportent au bien particulier d'un individu, comme on le voit évidemment à l'égard des actes de tempérance. Donc tous les actes des vertus ne sont pas soumis à la loi naturelle.

2. Tous les péchés sont opposés à certains actes de vertus. Si donc tous les actes des vertus appartiennent à la loi de nature, il semble conséquemment que tous les péchés soient contre nature, ce qui n'est vrai spécialement que de quelques-uns d'entre eux.

3. Tout le monde s'accorde sur les choses qui sont selon la nature. Or, tout le monde ne s'accorde pas à l'égard des actes de vertus ; car ce qui est vertu dans l'un est vice dans les autres. Donc tous les actes de vertus n'appartiennent pas à la loi de nature.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. III, cap. 14) que les vertus sont naturelles. Donc les actes vertueux sont soumis à la loi de nature.

CONCLUSION. — Puisque la raison de chaque homme lui dit naturellement de se conduire vertueusement, il faut avouer que tous les actes des vertus, considérés par rapport à la raison générale qui les rend vertueux, appartiennent à la loi de nature, mais qu'il n'en est pas de même quand on les considère en eux-mêmes dans leur propre espèce.

Il faut répondre que nous pouvons parler des actes vertueux de deux manières : 1° en tant que vertueux ; 2° en les considérant matériellement comme actes dans leurs propres espèces. Si on les considère en tant qu'ils sont vertueux, ils appartiennent tous à la loi de nature. Car nous avons dit (art. préc.) que la loi naturelle embrasse toutes les choses pour lesquelles

(1) La tempérance est la vertu qui règle en général ces actions.

(2) On comprend dans cette catégorie les actes de religion, de justice, etc.

l'homme a naturellement de l'inclination. Or, tout être est naturellement porté à l'acte qui lui convient selon sa forme; c'est ainsi que le feu est porté à échauffer. Par conséquent l'âme raisonnable étant la forme propre de l'homme, l'homme est naturellement enclin à agir conformément à la raison, et c'est agir selon la vertu. Ainsi tous les actes vertueux appartiennent donc à la loi naturelle, car la raison dit naturellement à chacun de se conduire vertueusement (1). — Mais si nous parlons des actes vertueux considérés en eux-mêmes, ou dans leurs propres espèces, ils n'appartiennent pas tous à la loi de nature. Car il y a beaucoup d'actions vertueuses auxquelles la nature ne nous porte pas d'abord, mais que les hommes à l'aide de réflexions sérieuses ont jugées très-utiles pour bien vivre (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que la tempérance a pour objet le désir naturel du boire, du manger et des plaisirs charnels, et ces désirs se rapportent au bien général de la nature, comme toutes les prescriptions légales ont pour fin le bien moral de la société.

Il faut répondre au *second*, que par la nature de l'homme, on peut entendre celle qui est propre à l'homme; en ce sens tous les péchés sont contre nature, par là même qu'ils sont contraires à la raison, comme le prouve saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. II, cap. 30). Ou bien on peut entendre la nature qui est commune à l'homme et aux autres animaux. Sous ce rapport, il y a des péchés spéciaux qu'on dit contre nature. C'est ainsi que la sodomie est appelée tout spécialement un vice contre nature, parce qu'elle est contraire à l'union des sexes qui est naturelle à tous les animaux.

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement s'appuie sur les actes considérés en eux-mêmes. Car, par suite de la diversité des conditions humaines, il arrive qu'il y a des actes qui sont vertueux à l'égard des uns, parce qu'ils leur conviennent et qu'ils sont en rapport avec leur état; et qui sont vicieux à l'égard des autres, parce qu'ils ne sont pas proportionnés à leur position.

ARTICLE IV. — LA LOI NATURELLE EST-ELLE UNE A L'ÉGARD DE TOUS LES HOMMES ?

1. Il semble que la loi de nature ne soit pas une à l'égard de tous les hommes. Car on lit dans le droit canon (*Decret. dist.* I) que le droit naturel est ce qui est renfermé dans la loi et l'Evangile. Or, ce droit n'est pas commun à tout le monde, parce que, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* X, 6) : *Tous n'obéissent pas à l'Evangile.* Donc la loi naturelle n'est pas une pour tous les hommes.

2. On appelle justes les choses qui sont conformes à la loi, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. V, cap. 1 et 2). Or, il n'y a rien, d'après ce même philosophe, qui soit tellement juste à l'égard de tous, qu'il n'ait besoin d'être modifié à l'égard de quelques-uns. Donc la loi naturelle n'est pas la même pour tous.

3. La loi naturelle embrasse les choses auxquelles l'homme est porté par sa nature, comme nous l'avons dit (art. 2). Or, des hommes différents ont naturellement des inclinations différentes; les uns désirent les plaisirs, les

(1) Quand il s'agit de choses commandées par la loi positive, comme le jeûne ou l'abstinence, par exemple, la loi naturelle n'y oblige pas par elle-même, mais elle intervient toujours pour donner à la loi positive son efficacité; de telle sorte que ce qu'il y a de formel dans l'acte vertueux se rapporte à elle.

(2) Tels sont les conseils évangéliques et les préceptes des lois positives ecclésiastiques ou civiles, comme le jeûne, etc.

autres les honneurs, d'autres enfin d'autres choses. Donc il n'y a pas qu'une seule loi naturelle pour tous les hommes.

Mais c'est le *contraire*. Saint Isidore dit (*Etym.* lib. v, cap. 4) : Le droit naturel est commun à toutes les nations.

CONCLUSION. — Il n'y a qu'une seule loi de nature pour tous les hommes, quant aux premiers principes qui sont communs à tous, relativement à la vérité et à la connaissance, mais elle n'est pas la même pour tous, quant aux notions propres déduites de ces principes généraux.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2), la loi de nature embrasse toutes les choses pour lesquelles l'homme a naturellement de l'inclination. Parmi ces choses le propre de l'homme, c'est d'être porté à agir conformément à la raison. Or, il appartient à la raison d'aller du général au particulier, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. I, text. 2, 3 et 4). Toutefois la raison spéculative et la raison pratique procèdent d'une manière différente. Car la raison spéculative agissant principalement sur des choses nécessaires qui ne peuvent pas être autrement, la vérité se trouve sans aucune imperfection dans les conséquences particulières, aussi bien que dans les principes généraux. La raison pratique ayant au contraire pour objets des choses contingentes, comme le sont les actions humaines, il s'ensuit que si les principes généraux sont nécessaires, il n'en est pas de même des conclusions, et que cette incertitude augmente à mesure qu'on s'en éloigne pour descendre à des applications plus particulières. — Par conséquent dans les sciences spéculatives la vérité est la même pour tous aussi bien dans les principes que dans les conclusions, quoiqu'elle ne soit pas connue de tous dans les conclusions et qu'elle ne le soit que dans les principes qu'on appelle des concepts généraux. Mais dans les sciences pratiques, la vérité ou la rectitude pratique n'est pas la même à l'égard de tous les hommes dans les choses propres et particulières, elle ne l'est que dans les choses générales, et ceux en qui elle est la même quant aux choses particulières, ne la connaissent pas également. — Il est donc évident que quant aux principes généraux de la raison spéculative ou pratique, la vérité ou la droiture est la même chez tout le monde, et qu'elle est également connue. Quant aux conclusions propres de la raison spéculative la vérité est la même pour tous, mais tous ne la connaissent pas également. Car il est vrai pour tous qu'un triangle a trois angles égaux à deux droits, quoique tous ne le sachent pas. Mais à l'égard des conclusions propres de la raison pratique, la vérité ou la droiture n'est pas la même pour tous, ni elle n'est pas également connue de ceux en qui elle est la même. Car il est juste et vrai pour tout le monde d'agir conformément à la raison. De ce principe il résulte, comme une conséquence propre, que nous devons rendre à autrui le dépôt qu'il nous a confié. Cette maxime est vraie pour le plus grand nombre de cas. Mais il peut se présenter une circonstance où elle soit funeste et par conséquent déraisonnable, par exemple si on demande le dépôt confié pour combattre la patrie; et cette maxime devient d'autant plus abusive que l'on descend à des applications plus particulières, comme si l'on disait que l'on doit rendre le dépôt avec telle ou telle garantie, de telle ou telle manière. Car plus on met de conditions particulières et plus il y a de manières de s'écarter de la justice en le rendant ou en ne le rendant pas. — Il faut donc dire que la loi de nature quant aux premiers principes généraux est la même chez tous les hommes quant à la droiture et à la connaissance (1). A l'égard des appli-

(1) Ce sentiment est celui de tous les théologiens et de tous les philosophes : Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 7), Cicéron (*De Rep.* lib. CXI), Lactance (*Instit.* lib. II, cap. 7, et lib. v).

cations particulières (1) qui sont, pour ainsi dire, les conséquences de ces principes généraux, elle est encore la même pour tous, dans le plus grand nombre des cas, relativement à la droiture et à la connaissance. Mais dans quelques circonstances elle peut défaillir quant à la droiture, par suite d'empêchements particuliers (comme on voit les êtres soumis à la génération et à la corruption faillir quelquefois en raison d'obstacles accidentels) et quant à la connaissance; et cela parce qu'il y a des individus dont la raison est obscurcie par les passions, ou par les mauvaises habitudes qu'ils prennent, ou par les coutumes dépravées qui s'établissent. C'est ainsi que chez les Germains le vol ne passait pas pour être injuste (2), quoiqu'il soit expressément contraire à la loi naturelle, comme le rapporte Jules César (*De bello gallico*, lib. VI).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage ne signifie pas que toutes les choses qui sont renfermées dans la loi et l'Evangile appartiennent à la loi de nature, puisque l'Evangile nous apprend une foule de choses surnaturelles. Mais il signifie que tout ce que la loi naturelle embrasse s'y trouve pleinement exposé. Ainsi Gratien, après avoir dit (*loc. cit.*) que le droit naturel est ce qui est renfermé dans l'Evangile, ajoute immédiatement sous forme d'exemple : que chacun est tenu de faire aux autres ce qu'il veut qu'on lui fasse à lui-même.

Il faut répondre au *second*, qu'Aristote veut parler des choses qui sont naturellement justes, non comme les principes généraux, mais comme les conclusions qui en dérivent, qui sont droites dans le plus grand nombre des cas et qui ne le sont pas dans certaines circonstances.

Il faut répondre au *troisième*, que comme la raison domine dans l'homme et commande aux autres puissances, de même il faut que toutes les inclinations naturelles qui appartiennent aux autres puissances soient ordonnées conformément à la raison. Par conséquent c'est un principe universellement reçu par tous les hommes que toutes leurs inclinations soient dirigées par la raison.

ARTICLE V. — LA LOI NATURELLE PEUT-ELLE CHANGER?

1. Il semble que la loi naturelle puisse changer. Car à l'occasion de ces paroles de l'Ecriture : *Addidit eis disciplinam* (*Eccles.* XVII), la glose dit que Dieu a voulu que la loi fût écrite pour corriger la loi naturelle. Or, ce que l'on corrige, est changé. Donc la loi naturelle peut changer.

2. Il est contraire à la loi naturelle de tuer un innocent, de commettre l'adultère et le vol. Or, Dieu a changé toutes ces choses, par exemple quand il a commandé à Abraham de tuer son fils innocent, comme on le voit (*Gen.* XXII); quand il a commandé aux Juifs d'enlever les vases que les Egyptiens leur avaient prêtés (*Ex.* XII) et lorsqu'il a ordonné à Osée d'épouser une femme de mauvaise vie (Os. I). Donc la loi naturelle peut être changée.

3. Saint Isidore dit (*Etym.* lib. v, cap. 4) que la liberté et la commune possession de toutes choses sont de droit naturel. Or, nous voyons que les

(1) Les théologiens distinguent à cet égard trois choses : les principes généraux de la loi ; les conséquences prochaines qui en sont immédiatement déduites; et les conséquences éloignées dont on ne saisit que difficilement le rapport qu'elles ont avec leurs principes.

(2) Cette erreur portait sur une des conséquences prochaines des premiers principes. On trouve plusieurs erreurs semblables parmi les nations qui ne sont pas civilisées ; cependant les théologiens n'admettent pas à leur égard d'ignorance invincible pour les hommes qui vivent au milieu des lumières du christianisme ; mais cette ignorance se rencontre souvent dans les chrétiens eux-mêmes à l'égard des conséquences éloignées.

lois humaines ont changé cet état de choses. Il semble donc que la loi naturelle ne soit pas immuable.

Mais c'est le *contraire*. On lit dans le droit canon (*Dissert. dist.* v) : Le droit naturel date de l'origine de la créature raisonnable, il n'a pas varié par la suite des temps, mais il reste immuable.

CONCLUSION. — Quoique la loi naturelle soit immuable, quant à ses préceptes généraux, parce qu'on ne peut rien en retrancher, cependant on dit qu'elle change, parce qu'on peut y ajouter beaucoup de choses utiles et en retrancher quelques choses particulières qui, par la suite des temps, pourraient empêcher de l'observer.

Il faut répondre que le changement de la loi naturelle peut s'entendre de deux manières : 1° Il peut signifier qu'on y ajoute quelque chose. Sous ce rapport rien n'empêche que la loi naturelle ne soit changée. Car il y a beaucoup de choses utiles à la vie de l'homme que la loi divine aussi bien que les lois humaines ajoutent à cette loi. 2° On peut entendre qu'on en retranche quelque chose, de telle sorte que ce qui appartenait auparavant à cette loi cesse d'en faire partie. Sous ce rapport la loi naturelle est absolument immuable quant aux premiers principes. A l'égard des principes seconds qui sont, comme nous l'avons dit, les conséquences prochaines des premiers principes, elle est encore immuable; du moins ce qu'elle prescrit est toujours juste dans le plus grand nombre de cas. Cependant elle peut changer dans un cas particulier et dans quelques circonstances, par suite de causes particulières qui empêchent d'observer ses préceptes (1), comme nous l'avons dit (art. préc.).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que la loi écrite a été donnée pour corriger la loi naturelle, soit parce qu'on a suppléé au moyen de la loi écrite à ce qui manquait à la loi de nature; soit parce que la loi naturelle avait été corrompue dans le cœur de quelques-uns, au point qu'ils regardaient comme bonnes des choses qui sont naturellement mauvaises (2), et cette dépravation avait besoin d'être redressée.

Il faut répondre au *second*, que tout le monde en général meurt d'une mort naturelle, les coupables aussi bien que les innocents. Cette mort naturelle a été infligée au genre humain par la puissance divine à cause du péché originel, d'après ces paroles de l'Ecriture (I. *Reg.* II, 6) : *C'est le Seigneur qui fait mourir et qui fait vivre.* C'est pourquoi, sans aucune injustice, tout homme peut être frappé de mort d'après l'ordre de Dieu, qu'il soit innocent ou coupable. De même l'adultère consiste à user de la femme d'un autre, et une femme n'appartient à un individu que d'après la loi de Dieu qui la lui a livrée. C'est pourquoi celui qui s'approche d'une femme, d'après un ordre de Dieu, ne commet ni adultère, ni fornication. On en doit dire autant du vol, qui consiste à s'emparer de ce qui est à autrui. Car tout ce qu'on reçoit par l'ordre de Dieu, qui est le maître de toutes choses, on ne le prend pas sans la volonté du possesseur, ce qui constitue le vol (3). Et non-seulement tout ce que Dieu ordonne dans les choses humaines est de devoir, mais encore

(1) Saint Thomas fait allusion ici à l'exemple du dépôt qu'on ne doit pas remettre à celui qui en fait mauvais usage. Cet exemple, qu'il a cité dans l'article précédent, prouve que dans ce cas-là même, ce n'est pas la loi qui change, mais c'est seulement sa matière, de telle sorte que ce qui était la matière et l'objet de la loi cesse de lui être soumis. Mais les préceptes absolus ne sont pas susceptibles de ce changement de matière. Il n'y a que ceux qui sont accompagnés de conditions restrictives.

(2) Avant Jésus-Christ il y avait de ces erreurs parmi les Juifs, à plus forte raison parmi les païens.

(3) Dans ces différentes circonstances Dieu n'a pas agi comme législateur, mais comme souverain Seigneur et maître de toutes choses. Il n'a donc pas dispensé de ces préceptes, à proprement parler, et c'est le sentiment et la pensée de saint Thomas, puisqu'il établit qu'on ne peut dispenser des préceptes du Décalogue (quest. C, art. 8).

tout ce qu'il fait, dans l'ordre de la nature, est naturel d'une certaine manière, comme nous l'avons dit (part. I, quest. cv, art. 6 ad 1).

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit qu'une chose est de droit naturel de deux manières : 1° parce que la nature y porte : comme ne faire injure à personne ; 2° parce que la nature ne fait pas le contraire. Ainsi nous pourrions dire qu'il est de droit naturel que l'homme soit nu ; parce que la nature ne lui a pas donné de vêtements, mais que l'art lui en a fourni. De cette manière, la commune possession de toutes choses et la liberté sont de droit naturel, parce que la distinction des propriétés et la servitude ne sont pas l'œuvre de la nature, mais elles ont été produites par la raison, pour l'utilité du genre humain. Par conséquent la loi de nature n'a été changée sous ce rapport que dans le sens qu'on y a ajouté.

ARTICLE VI. — LA LOI NATURELLE PEUT-ELLE ÊTRE EFFACÉE DU CŒUR DE L'HOMME?

1. Il semble que la loi de nature puisse être effacée du cœur de l'homme. Car à propos de ces paroles de l'Apôtre : *cum gentes quæ legem non habent*, etc. (*Rom.* II), la glose (*ordin.*) dit : la loi de justice que le péché avait effacée est écrite dans l'homme intérieur renouvelé par la grâce. Or, la loi de justice est la loi naturelle. Donc cette loi peut être effacée.

2. La loi de grâce est plus efficace que la loi de nature. Or, la loi de grâce est effacée par la faute. A plus forte raison la loi de nature peut-elle l'être.

3. Ce qui est établi par la loi est regardé comme juste. Or, les hommes ont rendu beaucoup de décrets contraires à la loi de nature. Donc cette loi peut être effacée de leur cœur.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Conf.* lib. II, cap. 4) : Votre loi a été écrite dans le cœur des hommes, aucune iniquité ne l'efface. Or, la loi écrite dans le cœur des hommes est la loi naturelle. Donc cette loi ne peut être effacée.

CONCLUSION. — La loi naturelle ne peut être effacée du cœur des hommes quant à ses principes généraux et universels qui sont connus de tout le monde, mais elle peut l'être quant aux choses particulières et exceptionnelles.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 4 et 5), la loi naturelle embrasse d'abord les préceptes généraux qui sont connus de tout le monde, puis les préceptes secondaires qui sont plus particuliers et qui sont comme les conséquences prochaines des premiers principes. — A l'égard de ces préceptes généraux, la loi naturelle ne peut être effacée d'aucune manière du cœur des hommes en général (1); cependant elle peut l'être dans des circonstances particulières, lorsque la raison est empêchée d'appliquer un principe général à un fait particulier, par suite de la concupiscence ou d'une autre passion, comme nous l'avons dit (quest. LXXVII, art. 2). Relativement aux autres préceptes secondaires, la loi naturelle peut être effacée du cœur des hommes, soit par suite d'une éducation vicieuse (comme on voit dans les sciences spéculatives des conséquences nécessaires se trouver erronées), soit par suite de coutumes mauvaises ou d'habitudes dépravées. C'est ainsi qu'il y a eu des hommes qui ne regardaient pas comme un mal le vol ou les vices contre nature, selon l'expression de l'Apôtre (*Rom.* I).

Il faut répondre au *premier* argument, que la faute détruit la loi de nature en particulier, mais non en général, sinon par rapport aux préceptes secondaires et de la manière que nous l'avons expliqué (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que quoique la grâce soit plus efficace que la

(1) C'est ce que disent Aristote, Cicéron, Lactance (quest. XC, art. 1).

nature, cependant la nature est plus essentielle à l'homme, et c'est pour ce motif qu'elle est plus permanente.

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement porte sur les préceptes secondaires de la loi naturelle que quelques législateurs ont violée en faisant des lois injustes (1).

QUESTION XCV.

DE LA LOI HUMAINE.

Après avoir parlé de la loi naturelle nous devons nous occuper de la loi humaine. Et d'abord de la loi humaine considérée en elle-même, ensuite de sa puissance et enfin de ses variations. Sur cette loi considérée en elle-même, il y a quatre choses à examiner : 1° son utilité; 2° son origine; 3° sa qualité; 4° sa division.

ARTICLE I. — ÉTAIT-IL UTILE QUE LES HOMMES FISSENT DES LOIS (2)?

1. Il semble qu'il n'était pas utile que les hommes fissent des lois. Car le but de toute loi, c'est de rendre les hommes bons, comme nous l'avons dit (quest. xcii, art. 1). Or, les hommes sont plutôt portés au bien par des avis qui les persuadent que par des lois qui les contraignent. Il n'était donc pas nécessaire de faire des lois.

2. Comme le dit Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 4), les hommes ont recours au juge comme à la justice vivante. Or, cette justice vivante est meilleure que la justice morte que les lois renferment. Il aurait donc été préférable de confier l'exécution de cette justice à l'arbitrage des juges plutôt que de faire des lois.

3. Toute loi a pour objet de diriger les actes humains, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. xc, art. 1 et 2). Or, les actes humains consistant dans des choses individuelles qui sont infinies, ce qui appartient à leur direction ne peut être suffisamment examiné que par un sage qui considère chaque chose en particulier. Il aurait donc été mieux de faire diriger ces actes par l'arbitrage d'hommes éclairés que par une loi établie à cet effet. Par conséquent il n'était pas nécessaire de faire des lois.

Mais c'est le *contraire*. Saint Isidore dit (*Etym.* lib. v, cap. 20) : Les lois ont été faites pour comprimer l'audace des hommes, pour mettre l'innocence en sûreté et pour imposer un frein aux mauvais desseins des méchants par la crainte des supplices. Or, toutes ces choses sont absolument nécessaires au genre humain. Donc on a dû faire des lois.

CONCLUSION. — Il a été nécessaire pour la paix et la tranquillité du genre humain que les hommes fissent des lois pour détourner les méchants du mal, par la crainte des châtiments et pour qu'ils puissent faire le bien.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. lxiii, art. 1), l'homme a naturellement une certaine aptitude pour la vertu, mais il ne peut arriver à la perfection de la vertu que par une règle ou une éducation particulière. C'est ainsi que nous voyons qu'il a besoin d'une certaine industrie pour se procurer les choses nécessaires à la vie, comme la nourriture et le vêtement. La nature lui donne ce qui en est l'origine en lui donnant une raison et des mains, sans lui fournir ce qui en est le complément, comme elle le fait pour les autres animaux qui reçoivent d'elle tout ce qu'il leur faut pour se vêtir

(1) On peut en citer de nombreux exemples : à Lacédémone, on autorisait le vol fait avec adresse, le péché contre nature n'était pas condamné par les païens; Rome se plaisait aux combats des gladiateurs, une foule de nations immolaient des victimes humaines; en Chine on expose les enfants, la loi persane permet les mariages incestueux. Mais tous ces faits, comme le remarque saint Thomas, ne sont qu'une fausse application des préceptes généraux de la morale.

(2) Cet article est une réfutation de l'erreur de Luther, qui prétendait que les chrétiens étaient libres et que l'on ne pouvait leur imposer des lois qu'autant qu'ils le voulaient.

et se nourrir. Par rapport à cette éducation, l'homme se suffit difficilement à lui-même ; parce que la perfection de la vertu consiste surtout à l'éloigner des plaisirs coupables, auxquels il est très-enclin surtout pendant sa jeunesse, et alors il a besoin d'un frein plus ferme. C'est pourquoi il faut qu'il reçoive d'autrui cette éducation par laquelle on arrive à la vertu. — A la vérité, pour les jeunes gens qui sont portés à la vertu, par suite des bonnes dispositions de leur nature, ou par la coutume, ou plutôt encore par la grâce, c'est assez de la discipline paternelle qui s'exerce par de sages avis. Mais comme il y a des caractères difficiles, enclins aux vices, et que les paroles ne peuvent pas facilement émouvoir, il a été nécessaire de les détourner du mal par la force ou par la crainte, afin qu'en les empêchant de mal faire, ils laissassent du moins les autres en repos, et qu'ils prissent ensuite l'habitude de faire volontairement ce qu'ils faisaient d'abord par crainte et qu'ils devinssent vertueux eux-mêmes. Or, cette espèce de discipline qui contraint par la crainte du châtiment est la discipline des lois. Il a donc été nécessaire pour la paix du genre humain et dans l'intérêt de la vertu qu'on fît des lois. Car, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 2), si l'homme quand il est d'une vertu parfaite est le meilleur des animaux, de même il devient le pire de tous, s'il vit sans loi et sans justice ; parce qu'il a les armes de la raison pour satisfaire ses convoitises et sa cruauté ; ce que ne possèdent pas les autres animaux (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que ceux qui sont bien disposés sont plutôt portés à la vertu par des avertissements persuasifs que par la violence, mais que ceux qui sont mal disposés ne la pratiquent qu'autant qu'ils y sont contraints.

Il faut répondre au *second*, que, comme l'observe Aristote (*Rhet.* lib. I, cap. 1) : Il vaut mieux que tout soit réglé par une loi que de laisser tout à l'arbitrage des juges, et cela pour trois raisons : 1° parce qu'il est plus facile de trouver quelques hommes sages, capables de faire de bonnes lois, que d'en trouver autant qu'il en faudrait pour bien juger chaque affaire en particulier. 2° Parce que ceux qui font des lois considèrent d'après un long temps ce que la loi doit prescrire, tandis que les jugements que l'on porte sur des faits particuliers reposent sur des cas qui se présentent subitement. Or, il est plus facile à l'homme de voir, d'après une foule d'expériences, ce qui est juste que de le décider d'après un fait unique. 3° Parce que les législateurs jugent en général et sur des faits à venir ; tandis que ceux qui président à un jugement jugent des choses présentes pour lesquelles ils peuvent avoir de l'amour ou de la haine, ou toute autre passion ; ce qui corrompt le jugement. Comme la justice vivante ne se rencontre pas dans beaucoup de juges et que d'ailleurs elle est mobile, il a donc été nécessaire, toutes les fois que la chose a été possible, de déterminer par une loi la sentence que l'on devait porter et de laisser peu de choses à l'arbitrage des juges.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a des choses particulières que la loi ne peut pas embrasser et qu'il est nécessaire d'abandonner à l'appréciation des juges, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. I, cap. 1) ; par exemple, c'est aux juges à voir si un fait a eu lieu et à en connaître les circonstances (3).

(1) La loi naturelle ne suffit pas, parce qu'il y a une foule de choses particulières qu'elle ne détermine pas, et que d'ailleurs elle ne spécifie aucune peine. La loi divine n'en prescrit que d'éloignées et d'invisibles, qui n'ont pas d'influence sur ceux qui manquent de conscience. C'est ce qui faisait dire à saint Augustin que sans les lois humaines la société ne serait plus qu'un vaste brigage.

(2) C'est ce qui constitue la matière des procès.

ARTICLE II. — TOUTE LOI HUMAINE VIENT-ELLE DE LA LOI NATURELLE?

1. Il semble que toute loi humaine ne vienne pas de la loi naturelle. Car Aristote dit (*Eth.* lib. v, cap. 7) que le droit légal peut être indifféremment établi d'une manière ou d'une autre. Or, il n'en est pas ainsi des choses qui découlent de la loi naturelle. Donc toutes les choses qui sont statuées par les lois humaines ne viennent pas de cette loi.

2. Le droit positif se distingue par opposition au droit naturel, comme on le voit dans saint Isidore (*Etym.* lib. v, cap. 4) et dans Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 4). Or, les choses qui viennent des principes généraux de la loi de nature, comme conséquences, appartiennent à cette loi, ainsi que nous l'avons dit (quest. préc. art. 3 et 4). Donc ce qui appartient à la loi humaine ne découle pas de la loi naturelle.

3. La loi naturelle est la même pour tous les hommes. Car Aristote dit (*Eth.* lib. v, cap. 7) que le droit naturel est ce qui a partout la même puissance. Si donc les lois humaines venaient de la loi naturelle il s'ensuivrait qu'elles seraient les mêmes pour tous; ce qui est évidemment faux.

4. On peut assigner une raison de ce qui vient de la loi naturelle. Or, on ne peut pas, comme le dit le jurisconsulte (Lib. I, tit. 3. *De leg. et senatus cons.*), rendre raison de toutes les lois qui ont été faites par nos ancêtres. Donc elles ne viennent pas toutes de la loi naturelle.

Mais c'est le *contraire*. Cicéron dit (*De invent.* lib. II) que la crainte des lois et la religion ont sanctionné les choses fondées sur la nature et approuvées par la coutume.

CONCLUSION. — Puisque dans les choses humaines on appelle juste une chose par là même qu'elle est conforme à la règle de la raison, et qu'une loi n'existe qu'autant qu'elle est juste, il est nécessaire que toute loi humaine découle de la loi naturelle, qui est la règle première de la raison.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (*De lib. arb.* lib. I, cap. 5), une loi n'existe qu'autant qu'elle est juste; par conséquent un décret n'a force de loi qu'en raison de ce qu'il est conforme à la justice. Or, dans les choses humaines on dit qu'une chose est juste par là même qu'elle est droite et conforme à la règle de la raison. Et comme la règle première de la raison est la loi naturelle, ainsi que nous l'avons dit (quest. préc. art. 2), il s'ensuit que toute loi humaine n'est une loi véritable qu'autant qu'elle procède de la loi de nature; et que si elle s'écarte de cette loi dans un point, elle n'est plus une loi, mais une corruption de la loi. — Toutefois on doit observer qu'une chose peut découler de la loi naturelle de deux manières : 1° comme les conséquences découlent des principes; 2° comme les déterminations particulières se rapportent aux idées générales. Le premier mode ressemble à celui qu'on emploie dans les sciences pour tirer d'un principe des conséquences démonstratives. Le second est analogue à ce qu'on fait dans les arts pour appliquer des formes générales à un objet spécial. C'est ainsi que l'artisan détermine la forme générale d'une maison pour tel ou tel édifice particulier. Il y a donc des choses qui découlent des principes généraux de la loi naturelle par manière de conséquence : c'est ainsi que ce précepte : *Il ne faut pas tuer* est une conséquence que l'on peut déduire de ce principe : *Il ne faut faire de mal à personne*. Il y en a d'autres qui viennent de la loi de nature par détermination. Ainsi la loi de nature veut que celui qui pèche soit puni (1); mais si on lui inflige tel ou tel châtiment, c'est une

(1) Le principe général n'indique pas de quelle manière il doit être puni. Par conséquent si le législateur décide qu'il doit être incarcéré ou mis à mort, c'est la prudence humaine qui lui dicte cette peine et on ne peut pas la considérer comme étant de droit naturel. Cependant elle n'en est pas moins légitime, du moment qu'on la suppose conforme à la raison.

détermination de cette loi. Dans la loi humaine on trouve ces deux choses. Mais celles qui sont du premier genre y sont renfermées non comme établies par elle exclusivement, mais comme tirant de la loi naturelle une partie de leur force; tandis que celles qui sont du second genre, tirent de la loi humaine exclusivement ce qu'elles ont de vigueur.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote parle des choses que la loi établit en déterminant ou en spécifiant les préceptes de la loi naturelle.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement s'appuie sur les choses qui découlent de la loi naturelle, à titre de conséquences.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on ne peut pas partout appliquer de la même manière les préceptes généraux de la loi naturelle, parce que les choses humaines varient beaucoup, et c'est de là que provient la diversité des lois positives chez les différentes nations.

Il faut répondre au *quatrième*, que cette parole du jurisconsulte doit s'entendre des choses que les ancêtres ont introduites, par rapport aux déterminations particulières de la loi naturelle. A l'égard de ces déterminations, le jugement des hommes expérimentés et prudents tient lieu de principes, dans le sens qu'ils voient immédiatement la résolution particulière, à laquelle il convient le mieux de s'arrêter. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 12), qu'en ces circonstances, il faut faire autant d'attention aux assertions et aux opinions des personnes d'âge et d'expérience qu'aux démonstrations (1).

ARTICLE III. — SAINT ISIDORE DÉCRIT-IL CONVENABLEMENT LES QUALITÉS QUE DOIT AVOIR LA LOI POSITIVE (2)?

1. Il semble que saint Isidore ne décrive pas convenablement les qualités que doit avoir la loi positive, quand il dit (*Etym.* lib. V, cap. 21) : La loi doit être honnête, juste, possible à la nature, conforme à la coutume du pays, convenable au lieu et au temps, nécessaire, utile, claire, de peur que par son obscurité elle ne renferme quelque chose de captieux, ayant pour fin non l'intérêt particulier, mais l'utilité commune. Car il avait renfermé plus haut (*ibid.* cap. 3) toutes les qualités de la loi dans ces trois conditions : c'est qu'elle devait être convenable à la religion, conforme à la discipline et profitable au salut. Il était donc inutile qu'il les multipliât ensuite.

2. La justice est une partie de l'honnêteté, comme le dit Cicéron (*De offic.* lib. I). Après avoir dit que la loi devait être *honnête*, il était donc inutile d'ajouter qu'elle devait être *juste*.

3. La loi écrite, d'après saint Isidore (lib. II *Etym.*, cap. 10, et lib. V, cap. 3), se distingue de la coutume par opposition. Il n'aurait donc pas dû mettre dans sa définition de la loi qu'elle devait être *conforme à la coutume du pays*.

4. Le mot *nécessaire* s'emploie en deux sens. On appelle nécessaire, absolument, ce qui ne peut pas être autrement; le nécessaire ainsi compris n'est pas soumis au jugement humain; par conséquent cette espèce de nécessité n'appartient pas à la loi humaine. Il y a ensuite le nécessaire relatif qui existe en vue d'une fin. Cette nécessité se confond avec l'utile; par conséquent il était superflu d'employer ces deux mots, et de dire que la loi devait être *nécessaire* et *utile*.

(1) Si l'on était fidèle à cette sage maxime, ce serait un moyen infaillible d'éviter bien des erreurs.

(2) Les conditions énumérées par saint Isidore sont adoptées dans le droit canon (*Jur. canon.* dist. IV, cap. 2).

Mais c'est le *contraire*. Nous devons nous en tenir à l'autorité de saint Isidore.

CONCLUSION. — Il faut que toute loi humaine ou positive soit juste, honnête, possible à la nature, conforme à la coutume du pays, convenable au lieu et au temps, nécessaire, utile, claire, et qu'elle ait pour fin l'intérêt général.

Il faut répondre que toutes les choses qui existent pour une fin doivent avoir une forme déterminée proportionnellement à cette fin. Ainsi la forme d'une scie doit être telle qu'elle soit capable de couper, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 88). De même toute chose qui est droite et mesurée doit avoir une forme proportionnée à sa règle et à sa mesure. Or, la loi humaine a ce double caractère; car elle existe pour une fin, et elle est une règle ou une chose mesurée ou réglée d'après une double règle supérieure qui est la loi divine et la loi naturelle, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc. et quest. XCI, art. 2, 3 et 4; et quest. XCIII, art. 3). La fin de la loi humaine, c'est l'utilité des hommes, comme le dit le jurisconsulte (lib. XXV, tit. 3, *De leg. et senatuscons.*). C'est pourquoi saint Isidore a d'abord demandé de la loi trois choses (*Etym.* lib. V, cap. 3) : c'est qu'*elle convienne à la religion*, comme étant proportionnée à la loi divine; qu'elle *convienne à la discipline*, comme étant réglée conformément à la loi naturelle, et qu'elle *soit profitable au salut*, comme étant conforme aux intérêts des hommes. Toutes les autres conditions qu'il a ensuite énumérées reviennent à ces trois choses. En effet, quand on dit qu'elle doit être *honnête*, on exige par là qu'elle soit d'accord avec la religion (1). En ajoutant qu'il faut qu'elle soit *juste, possible à la nature, conforme aux coutumes du pays, qu'elle soit en rapport avec le temps et le lieu*, c'est vouloir qu'elle se règle sur la discipline. Car la discipline humaine se considère : 1° Quant à l'ordre de la raison qui est compris par le mot *juste*. 2° Quant à la faculté de ceux qui agissent; car la discipline doit être en rapport avec les forces naturelles de chacun et avec la position dans laquelle on se trouve (2). Ainsi on n'impose pas à des enfants les mêmes charges qu'à des hommes mûrs, et l'homme ne peut pas vivre seul en société, sans tenir compte des mœurs et des habitudes des autres. 3° Quant aux circonstances, et c'est pour cela que saint Isidore a ajouté : *convenable au temps et au lieu*. Relativement à ce qui suit, toutes ces expressions ont pour objet ce qui est avantageux au salut. Ainsi le mot *nécessaire* se rapporte au mal que l'on doit éviter, le mot *utile* au bien qu'il faut faire, et le mot *claire* a pour but de faire éviter les fautes qui pourraient provenir de la loi elle-même (3). Et parce que, comme nous l'avons dit (quest. XC, art. 2), toute loi a pour objet le bien général, on a placé cette condition en dernier lieu.

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE IV. — SAINT ISIDORE DIVISE-T-IL CONVENABLEMENT LES LOIS HUMAINES?

1. Il semble que saint Isidore divise mal les lois humaines ou le droit humain (*Eth.* lib. V, cap. 4). Car il comprend sous ce droit, le droit des nations qui est ainsi appelé, comme il le dit lui-même (cap. 6), parce que presque toutes les nations en font usage. Or, le droit naturel, toujours d'après son propre sentiment (cap. 4), étant ce qui est commun à toutes les nations, il

(1) Qu'elle ne commande ou qu'elle ne défende rien qui soit contraire à la religion.

(2) On ne doit pas trop multiplier les préceptes, comme l'observe ailleurs saint Thomas (2ª 2æ quest. CV, art. 1 ad 5).

(3) Si la loi était obscure ou captieuse et qu'elle ne déterminât pas avec précision les devoirs que l'on a à remplir.

s'ensuit que le droit des nations n'est pas compris sous le droit positif humain, mais plutôt sous le droit naturel.

2. Les choses qui ont la même force ne semblent pas différer formellement, mais seulement matériellement. Or, les lois, les plébiscites, les sénatus-consultes et toutes les autres choses semblables que saint Isidore distingue (*ibid.* cap. 10), ont toutes la même force. Il semble donc qu'elles ne diffèrent que matériellement, et puisque la science n'a pas à s'occuper de ces sortes de distinctions parce qu'elles peuvent être infinies, c'est donc à tort que l'on a ainsi divisé les lois humaines.

3. Comme il y a dans une cité des magistrats, des prêtres et des soldats; de même il y a aussi d'autres fonctionnaires. Il semble donc que comme on distingue un droit militaire et un droit public qui regarde les prêtres et les magistrats, on devrait aussi distinguer d'autres droits qui se rapporteraient aux autres charges de l'Etat.

4. On ne doit pas tenir compte de ce qui n'est qu'accidentel. Or, c'est par accident qu'une loi est portée par tel ou tel individu. C'est donc à tort que l'on divise les lois humaines d'après les noms des législateurs; comme on dit la loi *Cornelia*, la loi *Falcidia* (1), etc.

Mais c'est le *contraire*. L'autorité de saint Isidore nous suffit.

CONCLUSION. — La loi humaine, selon qu'elle découle de la loi naturelle, se divise en droit des gens et en droit civil; selon qu'elle a pour fin le bien commun elle se divise selon la diversité des agents; ainsi il y a la loi des soldats, des magistrats et des prêtres; ou selon la diversité des gouvernements ou des choses qu'elle régit, ou enfin d'après les noms des législateurs.

Il faut répondre que chaque chose peut se diviser absolument d'après ce qui est renfermé dans son essence; ainsi l'âme raisonnable ou irraisonnable est renfermée dans l'essence de l'animal: c'est pourquoi l'animal se divise proprement et absolument en raisonnable et irraisonnable, mais non en blanc et noir, ce qui indique des accidents tout à fait en dehors de son essence. Or, il y a beaucoup de choses qui sont de l'essence de la loi humaine, et on peut d'après chacune de ces choses la diviser d'une manière propre et absolue. En effet: 1° Il est de l'essence de la loi humaine qu'elle découle de la loi naturelle, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 2 huj. quæst.). Sous ce rapport le droit positif se divise en deux parties: le *droit des gens* et le *droit civil* d'après les deux manières dont la loi humaine vient de la loi de nature, comme nous l'avons dit (*ibid.*). Car le droit des gens embrasse ce qui sort de la loi naturelle, comme les conséquences sortent des principes; tels que les ventes, les achats et toutes les autres choses sans lesquelles l'homme ne peut vivre en société; ce qui appartient à la loi de nature, puisque l'homme est naturellement un animal sociable, comme le prouve Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 2). Ce qui découle de la loi naturelle par manière de détermination particulière appartient au droit civil, d'après lequel chaque cité détermine ce qui lui convient le mieux. 2° Il est de l'essence de la loi humaine d'avoir pour fin le bien général de la cité. A ce point de vue, on peut diviser la loi d'après les divers individus spécialement chargés de travailler au bien général. C'est ainsi que les *prêtres* qui prient Dieu pour le peuple, les *magistrats* qui le gouvernent, les *soldats* qui combattent pour son salut, ont tous des devoirs et des droits particuliers mis en rapport avec leurs emplois. 3° Il est de l'essence de la loi humaine d'être établie par celui qui gouverne la cité ou l'Etat, comme nous l'avons dit (quest. XC, art. 3). D'après cela on dis-

(1) Cette loi *Falcidia*, ainsi appelée du consul Falcidius, son auteur, avait pour objet d'annuler ou de restreindre les legs injustes.

tingue les lois selon les différentes espèces de gouvernement. Ainsi, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. III, cap. 10), l'une est la *royauté*, quand l'Etat est gouverné par un seul ; dans ce cas les lois sont les *constitutions des princes.* L'autre est l'*aristocratie,* c'est-à-dire le gouvernement des principaux ou des plus vertueux de la nation ; alors on prend l'avis des sages et l'on a pour lois les *sénatus-consultes.* Une troisième est l'*oligarchie,* c'est-à-dire le gouvernement d'un petit nombre de riches et de puissants ; c'est de là que vient le droit *prétorien* qu'on appelle aussi *honoraire.* Une quatrième est le gouvernement du peuple qu'on nomme *démocratie ;* ce qui produit les *plébiscites.* Enfin il y a le gouvernement tyrannique qui est un gouvernement tout à fait corrompu, et qui est impuissant pour ce motif à faire des lois. Il y a encore un autre régime qui est un mélange de tous les autres et qui est le meilleur (1). Sous ce gouvernement la loi est faite par les anciens de concert avec les hommes du peuple, comme le dit saint Isidore (*Etym.* lib. V, cap. 10) (2). — 4° Il est de l'essence de la loi humaine qu'elle dirige les actes humains. A ce titre les lois se distinguent d'après les différentes choses qui en sont l'objet. Quelquefois on donne à ces lois les noms de leurs auteurs ; ainsi on appelle loi *Julia* la loi sur l'adultère, loi *Cornelia* la loi sur les sicaires, et ainsi des autres ; non point à cause de leurs auteurs eux-mêmes, mais à cause des choses qu'elles traitent (3).

Il faut répondre au *premier* argument, que le droit des gens est sous un rapport naturel à l'homme, en ce qu'il est raisonnable et qu'il découle de la loi naturelle, comme une de ses conséquences prochaines. Ce qui fait que les hommes sont tombés à cet égard facilement d'accord ; cependant il est distinct de la loi naturelle, surtout de ce qui est commun à tous les animaux.

La réponse aux autres objections est par là même évidente, d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

QUESTION XCVI.

DE LA PUISSANCE DE LA LOI HUMAINE.

Après avoir parlé de l'essence de la loi humaine, nous devons nous occuper de sa puissance. A ce sujet six questions se présentent : 1° La loi doit-elle avoir pour objets les choses générales ? — 2° Doit-elle empêcher tous les vices ? — 3° Doit-elle régler les actes de toutes les vertus ? — 4° Oblige-t-elle l'homme quant au for de la conscience ? — 5° Tous les hommes sont-ils soumis à la loi humaine ? — 6° Est-il permis à ceux qui sont sous la loi d'agir sans s'en tenir aux termes de la loi ?

ARTICLE I. — LA LOI HUMAINE DOIT-ELLE ÊTRE ÉTABLIE POUR DES CHOSES GÉNÉRALES PLUTOT QUE POUR DES CHOSES PARTICULIÈRES (4) ?

1. Il semble que la loi humaine ne doive pas se rapporter à des choses générales, mais plutôt à des choses particulières. Car Aristote dit (*Eth.* lib. V, cap. 7) que la légalité embrasse toutes les prescriptions de détail, même les sentences qui sont des choses particulières, parce que les sentences ont pour objet les actes particuliers. Donc la loi ne se rapporte pas seulement à des choses générales, mais encore à des choses particulières.

2. C'est à la loi à diriger les actes humains, comme nous l'avons dit (quest. XC, art. 1 et 2). Or, les actes humains consistent en des choses par-

(1) Ce sentiment qui n'est ici qu'indiqué doit être développé (quest. CV, art. 1).

(2) La division la plus ordinaire des lois humaines a pour objet de distinguer les lois civiles et les lois ecclésiastiques.

(3) Les lois tirent aussi quelquefois leur nom de ceux qui les recueillent : *jus papinianum.* D'autres fois on leur donne le nom des peuples pour lesquels elles ont été faites : lois des Egyptiens, des Romains.

(4) Cette question est un corollaire de la fin pour laquelle la loi est faite.

ticulières. Donc la loi humaine ne doit pas regarder les choses générales plutôt que les choses particulières.

3. La loi est la règle et la mesure des actes humains, comme nous l'avons dit (quest. xc, art. 1). Or, une mesure doit être très-certaine, comme l'observe Aristote (*Met.* lib. x, text. 3). Par conséquent, puisque dans les actes humains il ne peut y avoir aucune chose générale assez certaine pour qu'elle ne manque pas d'application en particulier, il semble qu'il soit nécessaire de faire des lois non en général, mais en particulier.

Mais c'est le *contraire.* Le jurisconsulte dit (*Dig. vet.* lib. i, tit. 3, leg. 3, 4 et 5) qu'il faut établir le droit sur ce qui arrive ordinairement, mais qu'on ne l'établit pas d'après les choses qui peuvent arriver par hasard.

CONCLUSION. — La loi humaine ayant pour but le bien général, doit être plutôt générale que particulière, selon les personnes, les affaires et les temps.

Il faut répondre que tout ce qui existe pour une fin doit être nécessairement proportionné à cette fin. Or, la fin de la loi est le bien général, parce que, comme le dit saint Isidore (*Etym.* lib. v, cap. 21), la loi ne doit pas être faite pour le bien particulier des individus, mais dans l'intérêt général des citoyens. Il faut donc que les lois humaines soient proportionnées au bien général. Et comme le bien général se compose de beaucoup de choses, il est nécessaire que la loi embrasse une multitude de points dans sa généralité, relativement aux personnes, aux affaires et aux temps. Car une société ou un Etat se compose d'une foule de personnes, et on pourvoit à ses intérêts par une multitude d'actions; et la société n'a pas été établie pour durer quelques années, mais pour se perpétuer à jamais par la succession des générations, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei,* lib. ii, cap. 21, et lib. xxii, cap. 6).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 7) distingue trois espèces de droit légal, ou de droit positif. En effet il y a des choses qu'on établit absolument d'une manière générale, et ce sont les lois *communes.* Sous ce rapport, on appelle légal ce qui dans le principe peut être indifféremment d'une manière ou d'une autre, mais qui ne peut plus l'être quand il y a eu une convention faite; par exemple, que les captifs seront rachetés pour un prix déterminé. — Il y en a d'autres qui sont générales sous un rapport et particulières sous un autre. C'est ainsi que les *priviléges* sont des espèces de *lois particulières* parce qu'ils se rapportent à des personnes spéciales. Cependant leur puissance s'étend à une foule d'affaires, et c'est ce qui fait dire à Aristote que la légalité embrasse toutes les prescriptions particulières. — Enfin il y a des choses qu'on appelle légales, non parce qu'elles sont des lois, mais parce qu'elles sont une application des lois générales à des faits particuliers, et telles sont les *sentences* qui passent pour un droit (1), et c'est pour ce motif qu'il les a comprises dans sa définition.

Il faut répondre au *second,* que ce qui dirige doit diriger plusieurs choses; c'est ce qui fait dire à Aristote (*Met.* lib. x, text. 4) que toutes les choses qui sont du même genre ont pour mesure le même être, qui est ce qu'il y a de premier dans ce genre. Car s'il y avait autant de règles ou de mesures qu'il y a d'objets mesurés ou réglés, la mesure ou la règle cesserait d'être utile, parce qu'on ne l'emploie que pour connaître beaucoup de choses au moyen d'une seule. Par conséquent la loi serait nulle, si elle ne s'étendait qu'à un

(1) C'est ce qu'on appelle, en termes de jurisprudence, des arrêts. Ainsi dans une cause particulière on peut s'autoriser d'un arrêt de la cour de cassation ou d'une cour d'appel.

seul acte particulier. Car pour diriger les actes particuliers, il y a les avis spéciaux des hommes graves et prudents ; au lieu qu'une loi est un précepte général, comme nous l'avons dit (quest. xc, art. 2, et 3 ad 3).

Il faut répondre au *troisième*, qu'on ne doit pas chercher en toutes choses la même certitude, comme le remarque Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 3). Ainsi dans les choses contingentes, comme le sont les choses naturelles et les affaires humaines, pour qu'il y ait certitude il suffit qu'une chose soit vraie dans le plus grand nombre des cas, quoiqu'elle ne le soit pas quelquefois dans de rares circonstances.

ARTICLE II. — APPARTIENT-IL A LA LOI HUMAINE D'EMPÊCHER TOUS LES VICES (1) ?

1. Il semble qu'il appartienne à la loi humaine d'empêcher tous les vices. Car saint Isidore dit (*Etym.* lib. v, cap. 20) que les lois ont été faites pour que leur crainte réprime l'audace. Or, l'audace ne serait pas suffisamment réprimée, si la loi n'empêchait tout ce qui est mal. Donc elle doit le faire.

2. Le législateur a l'intention de rendre les citoyens vertueux. Or, un individu ne peut être vertueux qu'autant qu'on le détourne de tous les vices. Donc il appartient à la loi humaine de les réprimer tous.

3. La loi humaine découle de la loi naturelle, comme nous l'avons dit (quest. XCIII, art. 3). Or, tous les vices sont contraires à la loi naturelle. Donc la loi humaine doit les réprimer tous.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De lib. arb.* lib. I, cap. 5) : Il me semble que la loi que l'on fait pour régir le peuple permet avec raison des choses dont la providence divine tire vengeance. Or, la providence divine ne s'attaque qu'aux vices. Donc la loi humaine permet avec raison certains vices en ne les réprimant pas.

CONCLUSION. — Puisque d'après la maxime du sage *celui qui mouche trop fort attire le sang*, la loi humaine, qui est faite pour le plus grand nombre et qui s'adresse à une foule d'hommes imparfaits, ne peut défendre tous les vices, mais seulement les plus graves, ceux qui sont incompatibles avec la conservation de la société.

Il faut répondre que, comme nous l'avons vu (art. préc.), la loi est établie comme une règle ou une mesure des actes humains. Or, la mesure doit être de même nature que l'objet mesuré, comme le dit Aristote (*Met.* lib. x, text. 3 et 4), puisque des choses diverses ont des mesures différentes. Il faut donc que l'on impose des lois aux hommes selon leur condition ; parce que, comme le dit saint Isidore (*Etym.* lib. v, cap. 21), la loi doit être possible à la nature et conforme à la coutume du pays. Or, la puissance ou la faculté d'agir provient d'une habitude ou d'une disposition intérieure. Car la même chose n'est pas possible à celui qui n'a pas l'habitude de la vertu et à celui qui est vertueux ; comme la même chose n'est pas possible à un enfant et à un homme mûr. C'est pour cela qu'on n'impose pas aux enfants la même loi qu'aux adultes. Car on permet aux enfants beaucoup de choses qu'on punit ou qu'on blâme dans les adultes. De même il faut permettre beaucoup de choses aux hommes qui ne sont pas d'une vertu parfaite, et qu'on ne devrait pas tolérer dans ceux qui sont vertueux. Et, comme la loi humaine est faite pour la multitude dont le plus grand nombre des individus n'est pas parfait, il s'ensuit qu'elle ne défend pas tous les vices que les hommes vertueux évitent, mais seulement les vices les plus graves dans lesquels la

(1) La loi de Moïse n'a pas cherché à empêcher tous les vices (Matth. XIX) : *Moyses, ad duritiam cordis vestri, permisit vobis dimittere uxores vestras.*

plus grande partie des citoyens peut ne pas tomber (1), et surtout ceux qui portent dommage aux autres, et dont la défense est nécessaire à la conservation de la société (2). C'est ainsi qu'elle défend l'homicide, le vol, etc.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'audace semble se rapporter à l'attaque des autres. Elle appartient donc principalement aux péchés par lesquels on fait injure au prochain, et que la loi humaine défend, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que la loi humaine tend à porter les hommes à la vertu, non subitement, mais par degré. C'est pourquoi elle n'impose pas immédiatement à la multitude des devoirs que les hommes vertueux peuvent seuls remplir, comme l'obligation de s'abstenir de tous les vices; autrement les imparfaits étant dans l'impossibilité d'exécuter ces préceptes, tomberaient dans une foule de désordres, selon cette parole du Sage (*Prov.* xxx, 33) : *Celui qui mouche trop fort attire le sang*, et suivant ce mot de l'Evangile (Matth. IX) : *Si l'on met du vin nouveau dans de vieilles outres*, c'est-à-dire, si l'on applique les préceptes de la vie parfaite aux hommes imparfaits, *les outres se brisent et le vin est perdu*, ou bien les préceptes sont méprisés et les hommes passent de ce mépris à des maux plus graves.

Il faut répondre au *troisième*, que la loi naturelle est en nous une participation de la loi éternelle, mais que la loi humaine reste au-dessous de cette dernière (3). Car saint Augustin dit (*De lib. arb.* lib. I, cap. 5) : La loi que l'on fait pour le gouvernement des Etats fait beaucoup de concessions et laisse impunies une foule de choses dont la providence divine tire vengeance; mais parce qu'elle ne fait pas tout, ce n'est pas une raison pour désapprouver ce qu'elle fait. La loi humaine ne peut donc pas empêcher tout ce qu'empêche la loi naturelle.

ARTICLE III. — LA LOI HUMAINE COMMANDE-T-ELLE LES ACTES DE TOUTES LES VERTUS?

1. Il semble que la loi humaine n'ordonne pas les actes de toutes les vertus. Car les actes vicieux sont opposés aux actes vertueux. Or, la loi humaine ne défend pas tous les vices, comme nous l'avons dit (art. préc.). Elle ne commande donc pas les actes de toutes les vertus.

2. L'acte vertueux vient de la vertu. Or, la vertu est la fin de la loi, et par conséquent ce qui vient de la vertu ne peut pas tomber sous le précepte de la loi. Donc la loi humaine n'ordonne pas les actes de toutes les vertus.

3. La loi humaine a pour but le bien général, comme nous l'avons dit (quest. XC, art. 2). Or, il y a des actes de vertu qui ne se rapportent pas au bien général, mais au bien particulier. Donc la loi ne les commande pas tous.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. V, cap. 1) que la loi prescrit des actes de courage, de tempérance et de douceur, et qu'il en est de même des autres vertus et des autres vices, qu'elle commande certaines actions et défend les autres.

CONCLUSION. — La loi humaine ne commande pas tous les actes de vertu quels qu'ils soient, mais seulement ceux que l'homme fait pour le bien général.

Il faut répondre qu'on distingue les espèces de vertus d'après leurs objets, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LIV, art. 1 ad 1 et

(1) Et qu'il est par conséquent possible de réprimer. Car il faut tolérer les autres, parce que leur répression est impossible et que d'ailleurs il en résulterait les plus graves inconvénients.

(2) C'est par conséquent à la sagesse et à la prudence du législateur à décider quels sont les vices qu'il doit attaquer.

(3) Elle reste au-dessous d'elle, sous ce rapport, mais sous d'autres elle a en quelque sorte plus d'extension, puisque nous avons vu qu'elle détermine d'une manière particulière ce que la loi naturelle ou divine ne commande que d'une manière générale.

art. 2). Or, tous les objets des vertus peuvent se rapporter au bien particulier d'une personne ou au bien général de la multitude. Ainsi on peut faire des actes de courage, soit pour la conservation de l'Etat, soit pour la sauvegarde des droits d'un ami, et il en est de même des autres vertus. — La loi, comme nous l'avons vu (quest. xc, art. 2), a pour but le bien général. C'est pourquoi il n'y a aucune vertu dont elle ne puisse commander des actes. Toutefois elle ne commande pas tous les actes de toutes les vertus (1), mais seulement ceux qui se rapportent au bien général (2), soit immédiatement, comme quand on fait quelque chose directement dans l'intérêt de tous; soit médiatement, comme quand le législateur prend des mesures pour former les citoyens à cette bonne discipline (3), qui est la conservation du bien général de la justice et de la paix.

Il faut répondre au *premier* argument, que la loi humaine ne défend pas tous les actes vicieux par des préceptes obligatoires, comme elle ne commande pas non plus tous les actes vertueux. Néanmoins il y a dans chaque vice des actes qu'elle défend, comme il y a dans chaque vertu des actes qu'elle commande.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit qu'un acte est un acte de vertu de deux manières : 1° quand un homme fait une chose vertueuse. Ainsi un acte de justice consiste dans ce sens à agir droitement; un acte de force à faire un trait de courage. La loi ordonne quelques-uns de ces actes. 2° On appelle acte de vertu, ce que fait un individu quand il fait une bonne chose de la manière que la fait celui qui est vertueux (4). Cet acte vient toujours de la vertu; il ne tombe pas sous le précepte de la loi, mais il est la fin que le législateur a l'intention d'atteindre.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il n'y a pas une vertu dont les actes ne puissent se rapporter au bien général, médiatement, ou immédiatement, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE IV. — LA LOI HUMAINE OBLIGE-T-ELLE AU FOR DE LA CONSCIENCE (5)?

1. Il semble que la loi humaine n'oblige pas au for de la conscience. Car une puissance inférieure ne peut imposer une loi à une puissance supérieure à l'égard de son jugement. Or, la puissance humaine qui est l'auteur de la loi humaine est inférieure à la puissance divine. Donc la loi humaine ne peut pas faire de loi relativement au jugement divin qui est le jugement de la conscience.

2. Le jugement de la conscience dépend surtout des ordres de Dieu. Or, les ordres de Dieu sont quelquefois détruits par les lois humaines, d'après ce passage de l'Evangile (Matth. xv, 6) : *Vous avez rendu inutile le commandement de Dieu par vos traditions*. Donc la loi humaine n'oblige pas en conscience.

3. Les lois humaines impriment souvent l'injure et la calomnie, d'après ces paroles du prophète (Is. x, 1) : *Malheur à ceux qui établissent des lois iniques, et qui font des ordonnances injustes pour opprimer les pauvres par*

(1) Elle n'ordonne pas d'actes de perfection, comme la virginité. Ces actes sont l'objet des conseils qui s'adressent à ceux qui veulent être parfaits.

(2) Elle ne commande pas de jeûner souvent, parce que ces actes qui contribuent à la perfection de l'individu ne sont pas nécessaires à la conservation de l'Etat.

(3) Telles sont, par exemple, les lois qui ont pour objet l'éducation et l'instruction des enfants. Elles produisent tout à la fois le bien des individus et celui de la société.

(4) C'est-à-dire d'après une habitude infuse ou acquise.

(5) Cette proposition est de foi, du moins pour ce qui est des lois ecclésiastiques. Elle a été définie au concile de Constance contre Luther et Jean Hus (sess. VIII et XV), dans la bulle de Léon X contre Luther, dans le concile de Trente (sess. VII, can. 8).

leurs jugements et accabler l'innocence des plus faibles de mon peuple par la violence. Or, il est permis à tout le monde d'éviter l'oppression et la violence. Donc les lois humaines n'obligent pas en conscience.

Mais c'est le *contraire.* Saint Pierre dit (I. Pet. II, 19) : *Ce qui est agréable à Dieu, c'est que, dans la vue de lui plaire, nous endurions les maux et les peines qu'on nous fait souffrir avec injustice.*

CONCLUSION. — Les lois humaines qui sont justes obligent les hommes au for de la conscience en vertu de la loi éternelle dont elles découlent.

Il faut répondre que les lois humaines sont justes ou injustes. Si elles sont justes, elles sont obligatoires au for de la conscience et elles tirent leur efficacité de la loi éternelle dont elles découlent, d'après ces paroles de la Sagesse (*Prov.* VIII, 15) : *C'est par moi que les rois règnent et que les législateurs rendent de justes décrets.* Or, on dit que les lois sont justes d'après leur fin, quand elles ont pour but le bien général; d'après leur auteur, quand la loi portée n'excède pas les pouvoirs de celui qui la porte; d'après leur forme, quand elle impose des charges aux sujets également proportionnées à leurs forces dans un but d'intérêt public. Car un homme étant une partie de la multitude, ce qu'il est et ce qu'il a, appartiennent à la multitude, comme la partie appartient au tout selon ce qu'elle est. C'est pourquoi la nature nuit quelquefois à la partie pour sauver le tout, et d'après le même principe les lois qui imposent proportionnellement des charges aux sujets sont justes et obligent par là même au for de la conscience. — Il y a deux sortes de lois injustes. Les unes sont contraires au bien des hommes et elles peuvent être mauvaises de trois manières : d'après leur fin, comme quand le chef d'un Etat impose à ses sujets des lois onéreuses qui n'ont pas pour but l'intérêt général, mais plutôt sa propre cupidité ou sa propre gloire; d'après leur auteur, comme quand quelqu'un en faisant une loi outrepasse ses pouvoirs; d'après leur forme, comme quand les charges sont inégalement dispensées, bien qu'elles se rapportent à l'intérêt général (1). Dans ce cas ces décrets sont plutôt des violences que des lois. Car, comme le dit saint Augustin (*De lib. arb.* lib. I, cap. 5), ce qui n'est pas juste ne semble pas une loi. Ces lois n'obligent donc pas au for de la conscience, sinon pour éviter le scandale ou le désordre (2). Dans ce cas l'individu doit céder son droit, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. V, 41) : *Si quelqu'un vous a contraint à faire mille pas avec lui, faites-en encore deux mille; à celui qui vous aura enlevé votre robe, abandonnez encore votre manteau.* — Les autres sont contraires au droit divin (3); telles sont les lois des tyrans qui portent à l'idolâtrie ou à toute autre chose de contraire à la loi de Dieu. Il n'est permis d'obéir d'aucune manière à ces lois, parce que, comme le disaient les apôtres (*Act.* IV) : *Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes.*

Il faut répondre au *premier* argument, que, d'après saint Paul (*Rom.* XIII, 1) : *Toute puissance humaine vient de Dieu.* C'est pourquoi celui qui résiste à la puissance humaine pour les choses qui sont de son ressort résiste à l'ordre de Dieu, et il est par là même coupable aux yeux de sa conscience.

Il faut répondre au *second*, que cette raison s'appuie sur les lois humaines

(1) Une de ces causes suffit pour rendre la loi injuste, et par conséquent nulle; mais il est à remarquer qu'elles ne sont applicables qu'autant qu'elles sont évidentes. Dans le cas de doute la présomption est en faveur du législateur.

(2) Dans ce cas, dit Billuart, ce n'est pas la loi injuste elle-même qui oblige, mais c'est la loi naturelle (*De leg.* dissert. IV, art. 5).

(3) Il n'est jamais permis d'obéir à ces lois; on doit mille fois préférer la mort, comme le font les martyrs.

qui sont contraires à l'ordre de Dieu; comme la puissance humaine ne s'étend pas jusque-là, on ne doit pas obéir à ses lois dans cette circonstance.

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement s'appuie sur la loi qui porte injustement préjudice à ceux qui lui sont soumis; ce que n'a pas le droit de faire la puissance humaine qui vient de Dieu. Par conséquent, dans ce cas on n'est pas obligé d'obéir à la loi, si on peut s'en dispenser sans scandale ou sans essuyer de graves désagréments.

ARTICLE V. — TOUS LES HOMMES SONT-ILS SOUMIS A LA LOI (1)?

1. Il semble que tous les hommes ne soient pas soumis à la loi. Car il n'y a de soumis à la loi que ceux auxquels la loi est imposée. Or, d'après l'Apôtre (I. *Tim.* I, 9), *La loi n'a pas été faite pour le juste.* Donc les justes n'y sont pas soumis.

2. Le pape Urbain II dit (*Decret. caus.* XIX, quest. 2) qu'aucune raison n'exige que celui qui est dirigé par une loi particulière soit enchaîné par une loi publique. Or, tous les hommes spirituels, qui sont les enfants de Dieu, ont la loi de l'Esprit-Saint pour guide, suivant ce mot de l'Apôtre (*Rom.* VIII, 14): *Ceux qui sont conduits par l'esprit de Dieu sont les enfants de Dieu.* Donc tous les hommes ne sont pas soumis à la loi humaine.

3. Le jurisconsulte Ulpien dit (*in Digest. vet.* lib. I, tit. 3, leg. 30) que le prince n'est pas lié par les lois. Or, celui qui n'est pas lié par une loi n'y est pas soumis. Donc tous les hommes ne sont pas soumis à la loi.

Mais c'est le *contraire.* Saint Paul dit (*Rom.* XIII, 1): *Que tout le monde se soumette aux puissances supérieures.* Or, il ne paraît pas être soumis à une puissance, celui qui n'est pas soumis à la loi qu'elle porte. Donc tous les hommes doivent être soumis à la loi.

CONCLUSION. — Tous ceux qui sont soumis à une puissance sont aussi soumis à sa loi, mais tous les hommes ne sont pas soumis aux lois par la crainte du châtiment, il n'y a que les méchants qui le soient ainsi.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XC, art. 1), la loi renferme dans son essence deux choses: 1° elle est la règle des actes humains; 2° elle a une force coactive. Un homme peut donc être soumis à la loi de deux manières : comme ce qui est réglé est soumis à sa règle et comme ce qui est contraint est soumis à la force qui le domine. Tous ceux qui sont soumis à une puissance sont soumis de la première manière à la loi qu'elle porte. Mais il peut se faire qu'un individu ne soit pas soumis à une puissance dans deux circonstances. D'abord parce qu'il est absolument indépendant de sa juridiction. Ainsi ceux qui font partie d'une cité ou d'un royaume ne sont pas soumis aux lois du chef d'une autre cité ou d'un autre royaume, comme ils ne sont pas soumis à sa souveraineté (2). Ensuite on n'est pas soumis à une puissance quand on est régi par une loi supérieure. Par exemple, si quelqu'un était sous un proconsul, il devrait se régler d'après ses ordres, mais non par rapport aux choses dont l'empereur le dispense. Car à cet égard il n'est plus astreint à suivre l'ordre de l'inférieur, puisqu'il a pour guide un ordre plus élevé. C'est ainsi qu'il arrive que celui qui est soumis à une loi est libre relativement aux choses qui lui sont prescrites par une loi supérieure. — On dit en second lieu qu'on est soumis à

(1) Cet article est une réfutation des Vaudois, des béghards, des pauvres de Lyon et de Luther, qui prétendaient que tous les hommes n'étaient pas soumis aux lois.

(2) Pour les étrangers, s'ils n'ont ni domicile, ni quasi-domicile dans un lieu et qu'ils ne fassent qu'y passer, la loi particulière du pays ne les oblige pas généralement, mais ils peuvent profiter des privilèges qu'ils y trouvent établis, par exemple, faire gras le samedi depuis Noël à la Purification, s'ils sont dans un diocèse où l'on a la permission de le faire.

la loi, comme celui qui est contraint est soumis à la force qui le domine. Les hommes vertueux et justes ne sont pas soumis à la loi de cette manière, il n'y a que les méchants. Car ce qui est contraint et violent est contraire à la volonté. Or, la volonté des bons est d'accord avec la loi dont la volonté des méchants s'éloigne. C'est pourquoi les bons ne sont pas soumis à la loi de cette manière, il n'y a que les méchants.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement s'appuie sur la soumission qui est l'effet de la contrainte. Sous ce rapport la loi n'a pas été faite pour les justes, parce qu'ils sont à eux-mêmes leur loi, puisqu'ils montrent l'œuvre de la loi écrite dans leurs cœurs, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* II, 15). La loi n'exerce donc pas sur eux une force coactive, comme sur les méchants.

Il faut répondre au *second*, que la loi de l'Esprit-Saint est supérieure à toute loi humaine. C'est pourquoi les hommes spirituels étant dirigés par la loi de l'Esprit-Saint ne se soumettent pas à la loi humaine en ce qu'elle a de contraire à l'Esprit de Dieu; mais par là même que l'Esprit-Saint les dirige ils sont soumis aux lois humaines (1), d'après cette parole de saint Pierre (I. *Pet.* II, 13) : *Soyez soumis à toute créature humaine, à cause de Dieu.*

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit que le prince est affranchi de la loi par rapport à sa force coactive. Car personne n'est contraint, à proprement parler, par lui-même; et la loi tire toute sa force coactive de la puissance du prince (2). Ainsi donc on dit que le prince est affranchi de la loi, parce que personne ne peut se condamner lui-même, s'il agit contrairement à la loi. C'est pourquoi à l'occasion de ces paroles du Psalmiste (*Ps.* L, 6) : *Tibi soli peccavi*, etc., la glose (*ord. Cassiod.*) dit que le roi n'a personne pour juger ses actions.—Mais quant à la puissance directive de la loi, le prince lui est soumis de sa volonté propre, d'après ce principe du droit canon (*Decret.* lib. I, tit. 2) que le droit qu'on établit pour les autres, on doit en user soi-même. Le Sage dit aussi : *Applique-toi la loi que tu as faite.* Dans le Code (*De leg. et const.* lib. IV) les empereurs Théodose et Valentinien écrivent au préfet Volusien : C'est une parole digne de la majesté de celui qui règne que de déclarer que le prince est soumis lui-même aux lois; toute notre autorité dépend de l'autorité du droit. Et soumettre l'autorité du prince aux lois, c'est certainement une chose plus grande que de commander. — Aussi le Seigneur s'élève contre *ceux qui disent et qui ne font pas et qui imposent aux autres de lourds fardeaux qu'ils ne veulent pas même remuer du doigt* (Matth. XXIII, 4). Par conséquent par rapport au jugement de Dieu le prince n'est pas affranchi de la loi quant à sa puissance directive; mais il doit la suivre volontairement et sans contrainte (3). — Le prince est néanmoins au-dessus de la loi dans le sens que, s'il le faut, il peut la changer et en dispenser selon les temps et les lieux.

ARTICLE VI. — EST-IL PERMIS A CELUI QUI EST SOUMIS A LA LOI D'AGIR CONTRAIREMENT AUX TERMES DE LA LOI?

1. Il semble qu'il ne soit pas permis à celui qui est soumis à la loi d'agir

(1) Cette proposition est de foi, elle a été définie (concile de Vienne, Clément. *Ad nostram* de Hæret. cont. Begardas et Beguinas et in Trident. sess. VI, cap. 11, can. 19 et 20 et sess. VII, can. 8).

(2) Ceci n'est applicable que pour le cas où la loi est faite par un seul; parce que, quand elle est faite par la communauté entière, elle oblige tout le monde coactivement.

(3) Il est obligé de suivre lui-même la loi, parce qu'il ne l'a portée que comme ministre de Dieu, dont l'autorité s'étend sur lui aussi bien que sur tous les autres membres de la communauté. Il n'y a d'exception que pour les lois particulières qui concernent certaines classes de ses sujets, mais qui ne le regardent pas.

au delà des termes de la loi. Car saint Augustin dit (*De ver. relig.* cap. 31) que quoique les hommes jugent des lois temporelles, puisqu'ils les établissent, néanmoins quand elles sont établies et confirmées il ne leur est plus permis de les juger, mais c'est sur elles qu'ils doivent régler leurs décisions. Or, si quelqu'un laisse de côté les paroles de la loi en disant qu'il s'en tient à l'intention du législateur, il paraît juger la loi elle-même. Donc il n'est pas permis à celui qui est soumis à la loi d'en négliger les paroles, sous prétexte d'en observer l'esprit.

2. Il n'appartient qu'à celui qui fait les lois de les interpréter. Or, tous ceux qui sont soumis à la loi ne sont pas des législateurs. Il ne leur appartient donc pas d'interpréter l'intention du législateur, mais ils doivent toujours suivre la lettre de la loi.

3. Tout sage sait rendre sa pensée par des paroles. Or, on doit considérer comme des sages ceux qui ont fait les lois, puisque la Sagesse dit (*Prov.* VIII, 15) : *C'est par moi que les rois règnent et que les législateurs font de justes décrets.* Donc on ne doit juger de l'intention du législateur que par les paroles de la loi.

Mais c'est le *contraire.* Saint Hilaire dit (*De Trin.* lib. IV et lib. XII) qu'on doit tirer l'intelligence des mots des motifs qui les font prononcer; parce qu'on ne doit pas soumettre les choses aux mots, mais plutôt les mots aux choses. Donc on doit plutôt faire attention aux motifs qui ont fait agir le législateur qu'aux paroles mêmes de la loi.

CONCLUSION. — Celui qui est soumis à la loi doit toujours en suivre le texte, à moins qu'il n'y ait danger pour le bien public; que si ce danger est subit et qu'il ne laisse pas le temps de recourir au supérieur, alors il est permis de ne pas s'attacher aux termes de la loi.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XC, art. 2), toute loi a pour but le salut général des hommes, et c'est à ce titre qu'elle est en vigueur; du moment où elle s'écarte de cette fin, elle cesse d'être obligatoire. C'est ce qui fait dire au jurisconsulte (*Digest.* lib. I, tit. 3, leg. 25) qu'aucune raison de droit ou que l'équité bienveillante ne souffre pas que ce qui a été introduit avantageusement pour le salut des hommes, nous le tournions contre leurs intérêts par une interprétation trop sévère. Or, il arrive souvent que ce qui est utile au salut commun dans le plus grand nombre de cas, se trouve en certaines circonstances absolument nuisible. Comme le législateur ne peut considérer tous les cas en particulier, il fait donc sa loi conformément à ce qui arrive le plus souvent, se proposant en cela le bien général. Par conséquent s'il arrive une circonstance où l'observation d'une loi soit funeste aux intérêts de la société, on ne doit pas l'observer (1). Par exemple, que dans une ville assiégée on décide, par une loi, que les portes de la ville demeureront fermées; cette mesure est utile au salut commun pour le plus grand nombre des cas. Mais s'il arrive que les ennemis pressent des citoyens qui sont le salut de la cité, il serait très-funeste de ne pas ouvrir les portes à ces derniers. C'est pourquoi il faudrait dans cette circonstance les leur ouvrir, contrairement aux termes de la loi, et cela pour le salut de la cité que le législateur a eu l'intention de sauver. — Toutefois il faut remarquer que si l'observation littérale de la loi n'offre pas un danger subit auquel il faille immédiatement parer, il n'appartient pas à tout individu de décider ce qui est utile à l'Etat et ce qui lui est inutile. Il n'y a que les princes qui en raison des circonstances aient le pouvoir de dispenser des

(1) L'interprétation que l'on donne à la loi, dans cette circonstance, reçoit dans l'école le nom d'épikie (en grec ἐπιείκεια) parce qu'elle a pour règle l'équité naturelle ou le bon sens.

lois. Mais si le danger est subit et qu'on n'ait pas le temps de recourir au supérieur, la nécessité emporte avec elle la dispense, parce qu'elle n'est pas soumise à la loi (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que celui qui dans le cas de nécessité agit contrairement aux termes de la loi ne juge pas la loi elle-même, mais il juge le cas particulier dans lequel il voit qu'on ne doit pas l'observer littéralement.

Il faut répondre au *second*, que celui qui suit l'intention du législateur n'interprète pas la loi absolument; mais dans le cas où il est évident par suite du dommage qu'elle causerait que le législateur a eu une autre intention. Car si la chose était douteuse (2) on devrait agir selon les termes de la loi ou consulter un supérieur.

Il faut répondre au *troisième*, qu'aucun homme n'est assez sage pour pouvoir penser à tous les cas en particulier. C'est pourquoi il ne peut pas exprimer suffisamment par ses paroles ce qui convient à la fin qu'il s'est proposée. Et quand le législateur pourrait considérer tous les cas, il ne devrait pas les exprimer tous pour éviter la confusion; mais il devrait faire sa loi d'après ce qui arrive le plus souvent.

QUESTION XCVII.

DU CHANGEMENT DES LOIS.

Après avoir parlé de la puissance de la loi, nous devons nous occuper de ses changements. — A ce sujet quatre questions se présentent : 1° La loi humaine est-elle muable? — 2° Doit-elle être toujours changée, quand il se présente quelque chose de mieux? —3° Est-elle détruite par la coutume, et la coutume acquiert-elle force de loi? — 4° La loi humaine doit-elle être modifiée par la dispense des supérieurs?

ARTICLE I. — LA LOI HUMAINE DOIT-ELLE ÊTRE CHANGÉE DE QUELQUE MANIÈRE (1)?

1. Il semble qu'on ne doive changer la loi humaine d'aucune manière. Car la loi humaine découle de la loi naturelle, comme nous l'avons dit (quest. xcv, art. 2). Or la loi naturelle reste immuable. Donc la loi humaine doit l'être aussi.

2. Comme le dit Aristote (*Eth.* v, cap. 5) : Une mesure doit être absolument stable. Or, la loi humaine est la mesure des actes humains, comme nous l'avons vu (quest. xc, art. 1 et 2). Donc elle doit être immuable.

3. Il est de l'essence de la loi d'être juste et droite, comme nous l'avons dit (quest. xcv, art. 2). Or, ce qui est droit une fois, l'est toujours. Donc ce qui est une loi dans une circonstance, doit l'être toujours.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De lib. arb.* lib. I, cap. 6): La loi temporelle, quoiqu'elle soit juste, peut cependant avec le temps subir de petits changements.

CONCLUSION. — La loi humaine étant la règle rationnelle qui dirige les actes humains, il arrive que les lois changent, parce qu'on perfectionne ce qui était imparfait selon les conditions diverses des hommes et des temps.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. xci, art 3), la loi hu-

(1) On doit faire usage de l'épikie quand l'observation littérale de la loi serait funeste au bien général de la société ou quand elle causerait le tort le plus grave aux individus dans leur santé, leur réputation ou leur fortune; ou quand elle est contraire à la loi naturelle ou à une loi humaine plus élevée, ou que par suite des circonstances elle est devenue inique ou trop dure.

(2) On suppose qu'il y a probabilité égale entre les deux opinions, car s'il est plus probable que telle n'a pas été l'intention du législateur, on peut user d'épikie.

(3) A ce sujet le concile de Latran s'exprime ainsi : *Non debet reprehensibile judicari, si secundùm varietatem temporum statuta quandòque varientur humana : præsertim cum necessitas, vel evidens utilitas id exposcit. Quoniam ipse Deus ex his quæ in Veteri Testamento statuerat, nonnulla mutavit in Novo.*

maine est le dictamen de la raison qui dirige les actes humains. Par conséquent on peut avoir un double motif légitime pour changer cette loi : l'un tiré de la raison, l'autre tiré des individus dont cette loi régit les actes. — L'un tiré de la raison, parce qu'il semble naturel à la raison humaine qu'on aille graduellement de l'imparfait au parfait. C'est ainsi que nous voyons dans les sciences spéculatives que les premiers qui ont philosophé ont avancé des théories que leurs successeurs ont ensuite perfectionnées et rectifiées. Il en a été de même en matière pratique ; car les premiers qui se sont appliqués à découvrir ce qui pouvait être utile à la société, ayant été dans l'impuissance de tout observer d'après eux-mêmes, ont d'abord fondé des institutions très-imparfaites et très-défectueuses que ceux qui sont venus après eux ont modifiées, en les remplaçant par d'autres qui n'offrissent pas les mêmes inconvénients. — Par rapport aux individus dont la loi doit régler les actes, on peut avec raison la changer, parce que la condition des individus change elle-même, et qu'il faut des lois diverses pour des conditions différentes. C'est ce que saint Augustin rend sensible par un exemple (*De lib. arb.* lib. I, cap. 6) : Si un peuple, dit-il, est parfaitement tranquille, qu'il soit sérieux et tout dévoué au bien public, on a raison de porter une loi qui lui permette d'élire lui-même les magistrats qui veillent à l'administration de l'Etat. Mais si ce même peuple se déprave insensiblement, que son suffrage devienne vénal et qu'il confie le pouvoir à des scélérats et à des brigands, il est juste qu'on lui enlève le pouvoir de disposer des dignités, et qu'on le remette à quelques hommes de bien (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la loi naturelle est une participation de la loi éternelle, comme nous l'avons dit (quest. XCIII, art. 3), et c'est pour ce motif qu'elle est immuable. Elle tient ce caractère de l'immutabilité et de la perfection de la raison divine qui a établi la nature. Mais la raison humaine est muable et imparfaite ; c'est ce qui fait que la loi l'est elle-même. De plus la loi naturelle renferme des préceptes particuliers qui naissent de la diversité des circonstances.

Il faut répondre au *second*, qu'une mesure doit être stable autant que possible. Or, dans les choses changeantes, il ne peut rien y avoir qui soit absolument immuable. C'est pourquoi la loi humaine ne peut pas avoir ce caractère d'une manière absolue.

Il faut répondre au *troisième*, que dans les choses matérielles le mot *droit* (*rectum*) s'entend d'une manière absolue ; c'est pour cela que ce qui est droit l'est toujours. Mais la rectitude de la loi se rapporte à l'utilité générale, et comme la même chose n'est pas toujours en rapport avec cette fin, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*), il s'ensuit que cette rectitude est variable.

ARTICLE II. — DOIT-ON TOUJOURS CHANGER LA LOI HUMAINE QUAND IL SE PRÉSENTE QUELQUE CHOSE DE MIEUX (2) ?

1. Il semble qu'on doive toujours changer la loi humaine quand il se présente quelque chose de mieux. Car c'est la raison humaine qui a inventé les lois humaines, comme les autres arts. Or, dans les autres arts, on change de méthode, aussitôt qu'on a trouvé une amélioration. Donc on doit faire de même à l'égard des lois humaines.

2. D'après le passé nous pouvons prévoir l'avenir. Or, si on n'eût pas

(1) La vertu est la condition essentielle de la liberté ; l'une n'est pas possible sans l'autre.

(2) La doctrine de saint Thomas sur ce point a toujours servi de règle à la conduite de l'Eglise (Vid. Concil. Later. in art. præc. Concil. Trid. sess. XXIV, cap. 1 et 2, et sess. XXI, cap. 2). Il serait à désirer que les sociétés modernes eussent tenu compte plus sévèrement de ce principe, l'autorité serait aujourd'hui plus respectée.

changé les lois humaines quand on a rencontré quelque chose de mieux, il en serait résulté une foule d'inconvénients, car les lois anciennes sont extrêmement défectueuses. Donc il semble qu'on doive changer les lois toutes les fois qu'un avantage se présente.

3. Les lois humaines ont pour objet les actions particulières des individus. Or, il n'y a que l'expérience qui nous fasse connaître parfaitement les choses particulières, et pour avoir de l'expérience il faut du temps, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, *in princ.*). Il semble donc qu'avec le temps on puisse trouver moyen de faire des lois meilleures.

Mais c'est le *contraire*. Nous lisons dans le droit (*Decret.* dist. XII, cap. 5) : Il est ridicule, et c'est une chose abominable que nous laissions transgresser les traditions anciennes que nous avons reçues de nos pères.

CONCLUSION. — Le changement de la loi étant ordinairement nuisible au bien général, on ne doit pas toujours changer la loi quand quelque chose de mieux se présente, à moins que ce ne soit évidemment nécessaire ou tout à fait utile à l'Etat.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), on n'a raison de changer la loi humaine qu'autant que ce changement peut être utile à la société en général. Or, le changement considéré en lui-même est nuisible au bien général, parce que la coutume est si puissante pour faire observer la loi, que les choses qu'on n'a pas l'habitude de faire paraissent pénibles, même quand elles seraient légères en elles-mêmes. Par conséquent, en changeant la loi, on affaiblit sa force, parce qu'on détruit une coutume. C'est pourquoi on ne doit jamais changer la loi, si d'un autre côté il n'y a pas un avantage qui fasse compensation aux inconvénients qui résultent du changement lui-même. Cette compensation existe quand la loi nouvelle est d'une utilité manifeste, immense, ou quand il y a nécessité d'abroger la loi ancienne, soit parce qu'elle est injuste, soit parce que son observation est très-nuisible. C'est ce qui fait dire à Ulpien (lib. I, tit. 4 *De const. princip.*) que pour porter une loi nouvelle il faut qu'il y ait utilité, pour s'éloigner ainsi du droit qui a paru longtemps juste et équitable (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que les arts dépendent de la raison seule. C'est pourquoi toutes les fois qu'il y a une amélioration, on doit l'adopter. Mais les lois doivent à la coutume la plus grande partie de leur force, comme l'observe Aristote (*Polit.* lib. II, cap. 6). C'est pour cette raison qu'on ne doit pas facilement les changer (2).

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement prouve qu'on doit changer les lois, non pour toute espèce d'amélioration, mais quand il y a de grands avantages ou une nécessité pressante à le faire, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

On doit répondre de la même manière au *troisième*.

ARTICLE III. — LA COUTUME PEUT-ELLE AVOIR FORCE DE LOI?

1. Il semble que la coutume ne puisse avoir force de loi, ni supplanter la loi. Car la loi humaine vient de la loi naturelle et de la loi divine, comme nous l'avons dit (quest. XCIII, art. 3, et quest. XCV, art. 2). Or, la coutume des hommes ne peut changer ni la loi de nature, ni la loi de Dieu. Donc elle ne peut pas non plus changer la loi humaine.

(1) Quand le législateur abroge sans raison les lois anciennes pour en faire de nouvelles, il abuse de son pouvoir; il pèche par conséquent, mais la loi nouvelle n'en est pas moins obligatoire.

(2) Tous les philosophes ont été de ce sentiment. Rousseau écrivait aux Génevois : que c'est surtout la grande antiquité des lois qui les rend saintes et vénérables; que le peuple méprise bientôt celles qu'il voit changer tous les jours (*Préface de son discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*).

2. D'un grand nombre de maux on ne peut pas faire un bien. Or, celui qui commence d'abord à agir contre la loi fait mal. Par conséquent en multipliant les mêmes actes on ne peut pas faire quelque chose de bien. Or, la loi est une bonne chose, puisqu'elle est la règle des actes humains. Donc elle ne peut pas être abrogée par la coutume, au point que la coutume ait elle-même force de loi.

3. Les lois ne peuvent être portées que par les personnes publiques qui sont chargées de régir la société. Ainsi de simples particuliers ne peuvent pas légiférer. Or, la coutume s'établit par les actes des particuliers. Donc elle ne peut avoir force de loi, et détruire ainsi la loi qui l'a précédée.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Epist.* 86, *ad Casulanum*) : On doit observer, comme une loi, les coutumes du peuple de Dieu et les usages des ancêtres, et comme on punit ceux qui transgressent les lois divines, on doit punir ceux qui méprisent les coutumes ecclésiastiques.

CONCLUSION. — Chacun paraissant regarder comme bon ce qu'il fait, il est certain qu'il n'y a pas que les paroles qui fassent une loi, mais que les actes, surtout quand ils sont multipliés (comme quand il y a coutume), font loi aussi, de telle sorte qu'on peut dire avec raison que la coutume a force de loi.

Il faut répondre que toute loi émane de la raison et de la volonté du législateur. La loi divine et la loi naturelle viennent de la volonté rationnelle de Dieu, tandis que la loi humaine vient de la volonté de l'homme réglée par la raison. Comme la raison et la volonté de l'homme se manifestent par la parole, quand il s'agit de choses pratiques, de même elles se manifestent par les actes ; car tout individu paraît considérer comme une bonne chose ce qu'il fait. Or, il est évident que la parole humaine peut changer la loi et l'expliquer, selon qu'elle manifeste le mouvement et le concept intérieur de la raison humaine. Par conséquent on peut aussi, par des actes très-répétés qui établissent une coutume, changer la loi, la faire connaître et produire une chose qui ait force de loi elle-même, parce que le mouvement intérieur de la volonté et le concept de la raison sont suffisamment manifestés par des actes extérieurs. Car quand une chose se fait une multitude de fois, elle paraît être le fruit des délibérations de la raison. Ainsi la coutume a force de loi ; elle abroge la loi et elle en est l'interprète (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la loi naturelle et divine procède de la volonté de Dieu, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Elle ne peut donc pas être changée par une coutume qui vient de la volonté humaine ; elle ne pourrait l'être que par l'autorité divine. De là il résulte qu'aucune coutume ne peut avoir force de loi contre la loi divine ou la loi naturelle (2). Car saint Isidore dit (*Synon.* lib. II, cap. 16) que l'usage cède à l'autorité ; que la loi et la raison triomphent d'un usage mauvais.

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (quest. XCVI, art. 6), les lois humaines sont défectueuses dans certains cas. Il est donc possible qu'on agisse quelquefois contre la loi dans le cas où elle est défectueuse, sans que l'acte soit mauvais. Quand ces circonstances se multiplient par suite d'un changement arrivé dans les individus, alors la coutume prouve que la loi n'est plus désormais utile, comme on le manifesterait, si l'on promulguait verbalement une loi contraire. Mais si la raison pour

(1) Pour que la coutume abroge une loi il faut trois conditions : 1° qu'elle soit généralement reçue pendant un certain temps ; 2° qu'elle ne soit pas contraire à la loi divine ou à la loi naturelle ; 3° qu'elle soit, relativement aux circonstances, plus utile, plus conforme au bien général que la loi elle-même.

(2) Dans ce cas la coutume est nulle de soi, comme toutes les lois positives.

laquelle la loi était tout d'abord utile subsiste encore, ce n'est pas la coutume qui triomphe de la loi, mais c'est la loi qui l'emporte sur la coutume (1); à moins que la loi ne paraisse inutile, parce qu'elle n'est pas possible selon les mœurs ou les habitudes du pays, ce qui est une des conditions de la loi. Car il est difficile de détruire une coutume quand elle est universelle.

Il faut répondre au *troisième*, que le peuple ou la multitude dans laquelle s'introduit une coutume peut être dans deux états. Si c'est un peuple libre qui puisse faire lui-même ses lois, le consentement de la multitude a plus de poids pour faire observer ce que la coutume établit, que l'autorité du prince qui n'a pas le pouvoir de faire des lois ou qui n'en peut faire qu'autant qu'il représente le peuple. Ainsi quoique chaque individu ne puisse pas légiférer, cependant le peuple entier peut le faire. — Mais si le peuple n'a pas la liberté de faire ses lois ou de se soustraire à celles qui lui sont imposées par son chef, la coutume quand elle prévaut a encore force de loi, parce qu'elle est tolérée par ceux qui ont mission d'imposer des lois à cette multitude. Car ils paraissent par là même approuver ce que la coutume a introduit (2).

ARTICLE IV. — CEUX QUI SONT A LA TÊTE D'UNE NATION PEUVENT-ILS DISPENSER DES LOIS HUMAINES ?

1. Il semble que les chefs d'une nation ne puissent dispenser des lois humaines. Car la loi a été établie pour le bien général, comme le dit saint Isidore (*Etym.* lib. v, cap. 21). Or, on ne doit pas négliger le bien général pour le bien particulier d'un individu, parce que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 2), le bien d'une nation l'emporte sur le bien d'un individu. Il semble donc qu'on ne doive pas dispenser quelqu'un, pour qu'il agisse contrairement à la loi commune.

2. Il est dit dans la loi à ceux qui sont au-dessus des autres (*Deut.* I, 17): *Vous écouterez le petit comme le grand, vous n'aurez aucun égard à la condition de qui que ce soit, parce que c'est le jugement de Dieu.* Or, il semble qu'on fasse acception des personnes, quand on accorde à l'un ce qu'on refuse généralement à tous. Donc les chefs ne peuvent pas ainsi dispenser, puisque c'est contraire au précepte de la loi de Dieu.

3. La loi humaine, si elle est droite, doit être conforme à la loi naturelle et à la loi divine; car autrement elle ne serait pas d'accord avec la religion et la nature, ce qui est nécessaire à la loi, comme le dit saint Isidore (*Etym.* lib. v, cap. 3). Or, aucun homme ne peut dispenser de la loi naturelle et de la loi divine. Donc on ne peut pas non plus dispenser de la loi humaine.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (I. *Cor.* IX, 17) : *La dispense m'a été confiée.*

CONCLUSION. — Il appartient aux chefs d'une communauté de dispenser des lois, pourvu qu'ils le fassent prudemment et pour de justes raisons.

Il faut répondre que *dispenser*, c'est, à proprement parler, faire aux individus la distribution d'une chose qui leur est commune. Ainsi on dit que celui qui gouverne une famille est le dispensateur, parce qu'il distribue à chacun des membres de la famille, avec poids et mesure, les travaux et les choses nécessaires à la vie. Par conséquent dans une société on dit que quelqu'un dispense, par là même qu'il ordonne de quelle manière chacun doit observer un précepte général. Or, il arrive quelquefois qu'un précepte qui a été établi dans l'intérêt du plus grand nombre ne convient pas à tel ou tel individu,

(1) Parce que la troisième condition que nous avons exigée n'existe pas.

(2) Puisqu'ils ne s'opposent pas à l'établissement de la coutume, leur consentement est du moins tacite, ce qui suffit.

ou dans telles ou telles circonstances; soit parce qu'il serait un obstacle à quelque chose de mieux, soit parce qu'il en résulterait un mal (1), comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. XCVI, art. 6). Or, il serait dangereux de laisser chacun juge de ce qu'il doit faire, à moins que le péril ne soit évident et subit (2), comme nous l'avons vu (*ibid.*). C'est pourquoi celui qui est à la tête de la multitude a le pouvoir de dispenser de la loi humaine qui s'appuie sur son autorité, afin que quand la loi est défectueuse par rapport aux personnes ou aux circonstances, il accorde la liberté de ne pas l'observer. Mais s'il accordait cette permission sans raison, de sa seule volonté, il ne serait pas un dispensateur fidèle ou il serait imprudent. Il serait infidèle, s'il ne se proposait pas le bien général, et il serait imprudent, s'il ne connaissait pas la raison qu'il a de dispenser (3). C'est ce qui fait dire à Notre-Seigneur (Luc, XII, 42) : *Quel est le dispensateur fidèle et prudent que le maître établira sur sa famille.*

Il faut répondre au *premier* argument, que quand on dispense quelqu'un d'observer la loi générale, on ne doit pas le faire au préjudice du bien commun, on doit au contraire avoir pour but de servir les intérêts de tous.

Il faut répondre au *second,* qu'il n'y a pas acception de personnes, quand on ne se conduit pas de la même manière envers des individus qui sont dans une position différente. Par conséquent, quand la condition d'un individu exige rationnellement qu'on ait pour lui des attentions spéciales, il n'y a pas acception de personnes, si on lui accorde cette faveur.

Il faut répondre au *troisième,* qu'on ne peut pas dispenser de la loi naturelle relativement aux préceptes généraux qui sont toujours obligatoires. Quant aux autres préceptes qui sont en quelque sorte des conséquences de ces préceptes généraux, quelquefois l'homme en dispense ; c'est ainsi qu'on permet de ne pas rendre à un traître les armes qu'il a prêtées ou d'autres choses semblables. — A l'égard de la loi divine tout homme est, par rapport à cette loi, ce qu'un simple particulier est par rapport à la loi publique à laquelle il est soumis. Par conséquent, comme il n'y a que celui qui met la loi publique en vigueur, qui puisse en dispenser, ou celui à qui il en a confié la puissance, de même à l'égard des préceptes qui sont de droit divin il n'y a que Dieu qui puisse en dispenser, ou celui qu'il a spécialement chargé de cette mission (4).

QUESTION XCVIII.

DE LA LOI ANCIENNE.

Nous avons maintenant à nous occuper de la loi ancienne. Et d'abord de la loi elle-même, ensuite de ses préceptes. Touchant la loi six questions se présentent : 1° La loi ancienne est-elle bonne? — 2° Vient-elle de Dieu ? — 3° Vient-elle de Dieu par l'intermédiaire des anges ? — 4° A-t-elle été donnée pour tout le monde ? — 5° Oblige-t-elle tous les hommes ? — 6° A-t-elle été donnée dans le temps qui convenait ?

(1) C'est ainsi qu'on dispense du jeûne dans l'intérêt de la santé.

(2) Dans le doute, si une dispense est nécessaire, on peut agir et user de sa liberté; mais il vaut mieux, si la chose est possible, consulter son supérieur.

(3) Il y a alors péché de la part de celui qui dispense et de celui qui sollicite la dispense. D'après Soto, Wiggers, et d'autres théologiens, ce péché n'est que véniel ; mais Suarez, Cajétan, Sylvius et plusieurs autres prétendent au contraire qu'il est mortel.

(4) Le pape peut dispenser de toutes les lois canoniques et ecclésiastiques, même de celles qui ont été faites par les apôtres, mais il ne peut dispenser de celles que Jésus-Christ a établies et que les apôtres ont promulguées : comme le nombre, la matière et la forme des sacrements.

ARTICLE I. — LA LOI ANCIENNE ÉTAIT-ELLE BONNE (1)?

1. Il semble que la loi ancienne n'ait pas été bonne. Car on lit dans Ezéchiel (xx, 25) : *Je leur ai donné des préceptes imparfaits et des ordonnances où ils ne trouveront pas la vie.* Or, une loi n'est bonne qu'à cause de la bonté des préceptes qu'elle renferme. Donc la loi ancienne ne valait rien.

2. Pour qu'une loi soit bonne, il faut qu'elle soit utile au bien général, comme le dit saint Isidore (*Etym.* lib. v, cap. 3). Or, la loi ancienne ne fut pas salutaire, mais elle fut plutôt nuisible et mortelle. Car l'Apôtre dit (*Rom.* vii, 8) : *Sans la loi le péché était mort; et moi j'étais vivant, parce que j'ai été un temps où je vivais sans la loi; mais le précepte étant survenu, le péché est ressuscité et je suis mort.* Et ailleurs (v, 20) : *La loi est survenue pour donner lieu à l'abondance du péché.* Donc la loi ancienne n'était pas bonne.

3. Pour qu'une loi soit bonne, il faut qu'elle soit possible à observer, et selon la nature et selon les coutumes humaines. Or, il n'en était pas ainsi de la loi ancienne. Car saint Pierre dit (*Act.* xv, 10) : *Pourquoi tentez-vous Dieu en imposant aux disciples un joug que ni nos pères, ni nous, n'avions pu porter?* Il semble donc que la loi ancienne n'ait pas été bonne.

Mais c'est le *contraire.* L'apôtre saint Paul dit lui-même (*Rom.* vii, 12) : *Ainsi la loi est véritablement sainte et le commandement est saint, juste et bon.*

CONCLUSION. — La loi ancienne ayant été faite conformément à la droite raison, pour détourner les hommes de la concupiscence et du péché, elle a été bonne, quoiqu'elle n'ait pas été parfaite, parce qu'elle ne conduisait à rien de parfait.

Il faut répondre que la loi ancienne fut certainement bonne. Car, comme on prouve qu'une doctrine est vraie parce qu'elle est conforme à la raison, ainsi on prouve au même titre qu'une loi est bonne. Or, la loi ancienne était conforme à la raison, parce qu'elle réprimait la concupiscence que la raison condamne, comme on le voit par ces paroles : *Vous ne convoiterez point ce qui appartient à votre prochain* (*Ex.* xx, 17). Elle défendait aussi tous les péchés qui sont contraires à la raison. D'où il est manifeste qu'elle était bonne. Et c'est ce qui faisait dire à l'Apôtre (*Rom.* vii, 22) : *Je me plais dans la loi de Dieu selon l'homme intérieur.* Et encore (*ibid.* 16) : *Je consens à la loi, parce qu'elle est bonne.* — Mais il faut observer que, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4), le bien a divers degrés. En effet il y a un bien parfait et un bien imparfait. La bonté à l'égard des moyens est parfaite, quand ils sont par eux-mêmes suffisants pour atteindre leur fin. Le bien imparfait est ce que l'on fait pour arriver à une fin, mais qui est insuffisant pour l'atteindre. Par exemple, une médecine parfaitement bonne est celle qui guérit, et une médecine imparfaite c'est celle qui soulage, sans pouvoir guérir. De plus il ne faut pas oublier que la fin de la loi humaine est autre que celle de la loi divine. Car la loi humaine a pour but la tranquillité temporelle de l'Etat. Elle atteint cette fin en réprimant les actes extérieurs qui peuvent troubler le repos et la paix des citoyens. La loi divine a pour but de conduire l'homme à la félicité éternelle (2). Comme tout péché le détourne de cette fin, elle défend non-seulement les actes extérieurs, mais

(1) Cet article est une réfutation des hérétiques qui prétendaient que la loi ancienne était mauvaise. Simon le Magicien avança le premier cette erreur (*Const.* lib. vi, cap. 29). Il fut suivi par Marcion, Valentin et les autres hérétiques que saint Irénée réfute (lib. i, cap. 10, 22 et 29), et par Manès et ses disciples, comme on le voit dans saint Augustin (*Hæres.* xlvi), et dans un très-grand nombre de ses ouvrages.

(2) La fin de la loi mosaïque ne se rapporte pas, comme on l'a prétendu, exclusivement aux biens temporels, mais saint Thomas enseigne qu'elle était principalement spirituelle et surnaturelle. Voyez d'ailleurs ce qu'il dit encore (quest. suiv., art. 2).

encore les actes intérieurs. C'est pourquoi pour que la loi humaine soit parfaite, il suffit qu'elle défende les fautes et qu'elle applique les peines, mais cela ne suffit pas pour la perfection de la loi divine. Il faut qu'elle rende l'homme absolument apte à jouir de la félicité éternelle, ce qui ne peut se faire que par la grâce de l'Esprit-Saint, qui *répand dans nos cœurs la charité* qui est l'accomplissement de la loi. Car, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* VI, 23) : *La grâce de Dieu est la vie éternelle.* Or, la loi ancienne ne pouvait pas conférer cette grâce; c'était une chose réservée au Christ, parce que, selon l'expression de saint Jean (I, 17) : *La loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité nous sont venues par Jésus-Christ.* D'où il résulte qu'à la vérité la loi ancienne était bonne, mais qu'elle était imparfaite, selon ces paroles de saint Paul (*Heb.* VII, 19) : *La loi n'a rien conduit à la perfection.*

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il s'agit en cet endroit des préceptes cérémoniels. Le Seigneur dit qu'ils *n'étaient pas bons*, parce qu'ils ne conféraient pas la grâce qui purifie du péché, quoiqu'en les pratiquant les hommes se soient reconnus pécheurs. C'est pourquoi il ajoute expressément : *Je leur ai donné des ordonnances où ils ne trouvent pas la vie*, c'est-à-dire par lesquelles ils ne peuvent obtenir la vie de la grâce. Et on lit ensuite : *Je les ai souillés dans leurs présents*, c'est-à-dire j'ai montré qu'ils étaient souillés *lorsque pour l'expiation de leurs péchés ils offraient tous leurs premiers-nés.*

Il faut répondre au *second*, qu'on dit que la loi était non la cause efficiente, mais la cause occasionnelle de la mort, par suite de son imperfection, parce qu'elle ne conférait pas la grâce par laquelle les hommes pouvaient faire ce qu'elle commandait et éviter ce qu'elle défendait. Cette occasion ne venait pas de la loi, mais elle provenait des hommes. Aussi l'Apôtre dit-il au même endroit : *Le péché ayant pris occasion du commandement de s'irriter davantage, m'a trompé et m'a tué par le commandement même.* Pour la même raison il dit encore que la *loi est survenue, pour donner lieu à l'abondance du péché* (*ut abundaret delictum*). Le mot *pour* (*ut*) indique que le péché a été la conséquence, mais non l'effet direct de la loi, en ce sens que les hommes ont pris de la loi occasion de pécher davantage ; soit parce que le péché a été plus grave après la prohibition de la loi, soit que la concupiscence ait été plus ardente : car nous convoitons plus vivement ce qui nous est défendu.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on ne pouvait porter le joug de la loi sans le secours de la grâce que la loi ne donnait pas. Car saint Paul dit (*Rom.* IX, 16) : *Cela ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde*, c'est-à-dire qu'il ne suffit pas de vouloir obéir à Dieu et de courir dans ses voies, mais qu'il faut sa grâce pour bien faire. C'est pourquoi le Psalmiste dit (*Ps.* CXVIII, 32) : *J'ai couru dans la voie de vos commandements, après que vous avez dilaté mon cœur*, c'est-à-dire par le don de la grâce et de la charité.

ARTICLE II. — LA LOI ANCIENNE EST-ELLE VENUE DE DIEU (1)?

1. Il semble que la loi ancienne ne soit pas venue de Dieu. Car il est dit (*Deut.* XXXII, 4) : *Les œuvres de Dieu sont parfaites.* Or, la loi ancienne était

(1) Les hérétiques qui niaient que la loi ancienne fût bonne, l'attribuaient au mauvais principe. Le concile de Tolède a condamné cette erreur en ces termes : *Si quis dixerit vel crediderit, alterum Deum esse priscæ legis, alterum Evangeliorum, anathema sit.* Le concile de Trente a défini que les deux Testaments n'avaient qu'un seul auteur (sess. IV), de sorte que cette proposition est de foi.

imparfaite, comme nous l'avons vu (art. préc. et quest. XCI, art. 5). Donc elle n'est pas venue de Dieu.

2. L'Ecclésiaste dit (III, 14) : *J'ai appris que toutes les œuvres que Dieu a faites, durent éternellement.* Or, la loi ancienne n'a pas duré toujours, puisque l'Apôtre dit (*Heb.* VII, 18) : *Il est vrai que la première loi a été abolie à cause de sa faiblesse et de son inutilité.* Donc la loi ancienne n'a pas été l'œuvre de Dieu.

3. Un sage législateur doit non-seulement détourner les maux, mais encore les occasions du péché. Or, la loi ancienne fut une occasion de péché, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc Dieu, qui n'a pas *son semblable parmi les législateurs*, selon l'expression de Job (XXXVI, 22), ne devait pas donner une pareille loi.

4. L'Apôtre dit (I. *Tim.* II, 4) que *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés.* Or, la loi ancienne n'était pas suffisante pour sauver les hommes, comme nous l'avons vu (art. préc.). Donc ce n'était pas à Dieu à donner une pareille loi, par conséquent elle ne vient pas de lui.

Mais c'est le *contraire.* Le Seigneur dit (Matth. XV, 6) en parlant aux Juifs qui avaient reçu la loi ancienne : *Vous avez rendu inutile par vos traditions la loi de Dieu*, et il avait dit un peu auparavant : *Honorez votre père et votre mère :* ce qui est évidemment renfermé dans la loi ancienne. Donc cette loi vient de Dieu.

CONCLUSION. — Puisque la loi ancienne menait l'homme au Christ qui devait chasser les démons, elle n'était pas l'œuvre des démons, mais l'œuvre de Dieu.

Il faut répondre que la loi ancienne a été donnée par le Dieu de bonté qui est le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ (1). Car la loi ancienne mettait les hommes en rapport avec le Christ de deux manières : 1° En rendant au Christ témoignage. Ainsi le Christ dit lui-même (Luc. ult. 44) : *Il fallait que tout ce qui a été écrit de moi dans la loi, dans les Psaumes et dans les Prophètes, s'accomplit.* Et ailleurs (Joan. V, 46) ; *Si vous croyiez Moïse, vous me croiriez sans doute, parce que c'est de moi qu'il a écrit.* 2° En disposant les hommes à la venue du Messie, parce qu'en les écartant de l'idolâtrie elle les attachait au culte du Dieu unique qui devait sauver le genre humain par le Christ. C'est ce qui a fait dire à l'Apôtre (*Gal.* III, 23) : *Avant l'avénement de la foi, nous étions sous la garde de la loi qui nous tenait renfermés sous le culte du vrai Dieu, pour nous disposer à embrasser cette foi qui devait nous être révélée un jour.* Or, il est évident que celui qui dispose quelqu'un pour une fin est le même que celui qui l'y conduit ; je dis que c'est le même, soit qu'il agisse par lui-même, soit qu'il agisse par ses sujets. Car le diable n'aurait pas fait une loi qui mît les hommes en rapport avec le Christ son ennemi, suivant cette parole de l'Evangile (Matth. XII, 26) : *Si Satan chasse Satan, son royaume est divisé.* La loi ancienne a donc eu pour auteur le Dieu qui a sauvé les hommes par la grâce du Christ.

Il faut repondre au *premier* argument, que rien n'empêche qu'une chose qui n'est pas parfaite absolument le soit néanmoins par rapport au temps. C'est ainsi qu'on dit qu'un enfant est parfait non absolument, mais par rapport à son âge. De même les lois qu'on donne aux enfants sont parfaites relativement à la condition de ceux pour lesquels on les porte, quoiqu'elles ne le soient pas absolument. Et tels ont été les préceptes de la loi ancienne.

(1) Saint Thomas emploie à dessein cette expression, parce que les manichéens affectaient de dire que le Dieu de l'ancienne loi n'était pas le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

C'est pour ce motif que l'Apôtre dit (*Gal.* III, 24) : *La loi nous a servi de pédagogue, pour nous mener comme des enfants à Jésus-Christ.*

Il faut répondre au *second*, que les œuvres que Dieu a faites pour durer toujours sont en effet éternelles ; et ce sont celles qui sont parfaites. Mais la loi ancienne a été abrogée par le règne de la grâce, non comme étant mauvaise, mais parce qu'elle devenait faible et inutile pour cette époque ; parce que, comme l'Apôtre l'ajoute : *elle ne menait rien à la perfection.* C'est pourquoi il dit ailleurs (*Gal.* III, 25) : *Depuis que la foi est connue, nous ne sommes plus sous un maître.*

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (quest. LXXIX, art. 4), Dieu permet quelquefois qu'on tombe dans le péché pour qu'on se relève plus humble. De même il a voulu donner une loi que les hommes ne puissent accomplir par leurs forces, afin que le sentiment de leur faiblesse et de leurs fautes les portât à recourir à la grâce avec humilité.

Il faut répondre au *quatrième*, que, quoique la loi ancienne fût insuffisante pour sauver les hommes, ils avaient néanmoins un autre secours que Dieu leur avait accordé simultanément avec la loi pour qu'ils pussent faire leur salut ; c'était la foi au médiateur, par laquelle les anciens ont été justifiés, comme nous le sommes nous-mêmes. Par conséquent Dieu n'a pas manqué de donner aux hommes les secours nécessaires pour se sauver.

ARTICLE III. — LA LOI ANCIENNE A-T-ELLE ÉTÉ DONNÉE PAR L'INTERMÉDIAIRE DES ANGES (1)?

1. Il semble que la loi ancienne n'ait pas été donnée par l'intermédiaire des anges, mais qu'elle vienne de Dieu immédiatement. Car on donne le nom d'ange à un envoyé, et par conséquent ce nom implique un ministère, mais non une domination, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* CII, 20) : *Bénissez le Seigneur, vous tous qui êtes ses anges... ses ministres.* Or, nous lisons que la loi ancienne a été donnée par Dieu. Car il est dit (*Ex.* XX, 1) : *Le Seigneur a prononcé ces paroles*, puis il ajoute : *Je suis le Seigneur, votre Dieu.* On trouve fréquemment ces mêmes expressions dans l'Exode et les autres livres de la loi. Donc la loi a été donnée par Dieu immédiatement.

2. Saint Jean dit (I, 17) : *La loi a été donnée par Moïse.* Or, Moïse l'a reçue de Dieu immédiatement, puisqu'il est écrit (*Exod.* XXXIII, 2) : *Le Seigneur parlait à Moïse face à face, comme un ami a coutume de parler à un ami.* Donc la loi ancienne fut donnée par Dieu immédiatement.

3. Il n'y a que le Prince qui puisse faire la loi, comme nous l'avons dit (quest. XC, art. 3). Or, il n'y a que Dieu qui soit le roi des âmes : les anges ne sont que *des esprits qui lui tiennent lieu de ministres*, selon l'expression de saint Paul (*Hebr.* I, 14). Donc la loi ancienne n'a pas dû être donnée par les anges, puisqu'elle avait pour but le salut des âmes.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Gal.* III, 19) : *La loi a été donnée par le ministère des anges et par l'entremise d'un médiateur.* Et saint Étienne dit (*Act.* VII, 53) : *Vous avez reçu la loi par le ministère des anges.*

CONCLUSION. — Comme il était convenable que la loi nouvelle, par là même qu'elle était plus parfaite que l'ancienne, fût donnée aux hommes immédiatement par Dieu, de même il était convenable que la loi ancienne leur fût manifestée par le ministère des anges.

Il faut répondre que Dieu a donné la loi ancienne par le ministère des

(1) Le sentiment de saint Thomas est celui qui a été le plus généralement adopté par les Pères. Cependant quelques-uns d'entre eux entendent par l'Ange le Verbe de Dieu (Cypr., lib. II, *Cont. Jud.*, cap. 5 ; Tertull., lib. *Cont. Jud.*, cap. 9 ; Euseb. Cæsar. lib. I *Demonst.* cap. 5 et lib. V, cap. 10), mais cette interprétation n'est pas facile à justifier.

anges (1). Indépendamment de la raison générale qu'en donne saint Denis, qui dit (*De cœlest. hier.* cap. 4) : que les choses divines doivent arriver aux hommes par l'intermédiaire des anges, il y a une raison spéciale pour laquelle la loi ancienne a dû être donnée par leur ministère. En effet nous avons dit (art. 1) que la loi ancienne était imparfaite, mais qu'elle disposait au salut parfait que le genre humain devait recevoir par le Christ. Or, on voit que dans toutes les puissances et dans tous les arts bien réglés celui qui tient le premier rang fait par lui-même l'action principale et parfaite, tandis que ce qui est une préparation à cette œuvre dernière, il l'opère par ses ministres ou ses serviteurs. Ainsi celui qui fait un vaisseau en assemble par lui-même toutes les pièces, mais il les fait préparer par les ouvriers qu'il a sous ses ordres. C'est pourquoi il a été convenable que la loi parfaite de la nouvelle alliance fût l'œuvre immédiate du Dieu fait homme; tandis que la loi ancienne fut donnée par les anges qui sont des ministres de la Divinité. L'Apôtre prouve de cette manière (*Heb.* I, 2) la supériorité de la loi nouvelle sur l'ancienne ; parce que dans le Nouveau Testament *Dieu nous a parlé dans la personne de son Fils,* tandis que dans l'Ancien *il nous a parlé par ses anges.*

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Grégoire (*in princ. Mor.* cap. 1) : L'ange qui apparut à Moïse reçoit tantôt le nom d'ange et tantôt celui de seigneur. On lui donne le nom d'ange à cause de l'office qu'il remplissait extérieurement par la parole, et on lui donne le nom de seigneur, parce qu'intérieurement il commandait et représentait ainsi le Seigneur au nom duquel il parlait.

Il faut répondre au *second,* que, comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 27), on lit dans l'Exode : *Le Seigneur a parlé à Moïse face à face*, et peu après on ajoute : *Montrez-moi votre gloire.* Il sentait donc, dit ce docteur, ce qu'il voyait, et il désirait ce qu'il ne voyait pas. Il ne voyait donc pas l'essence de Dieu, et par conséquent ce n'était pas Dieu qui l'instruisait immédiatement. Ainsi quand il est dit que le *Seigneur lui parlait face à face,* l'Ecriture s'exprime selon l'opinion du peuple qui pensait que Moïse s'entretenait avec Dieu bouche à bouche, lorsqu'il lui parlait, et qu'il lui apparaissait par une de ses créatures, c'est-à-dire par un ange et par la nue ; ou bien par ces mots *face à face,* il faut entendre une contemplation supérieure et familière qui est au-dessous de la vision de l'essence divine.

Il faut répondre au *troisième,* qu'il n'y a que le prince qui puisse établir une loi de son autorité propre, mais quelquefois il promulgue par d'autres la loi qu'il a faite. De même Dieu a établi la loi de son autorité propre, mais il l'a promulguée par ses anges.

ARTICLE IV. — LA LOI ANCIENNE N'A-T-ELLE DU ÊTRE DONNÉE QU'AU PEUPLE JUIF (2)?

1. Il semble que la loi ancienne n'a pas dû être donnée seulement au peuple juif. Car la loi préparait au salut que devait opérer le Christ, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, ce salut devait être opéré non-seulement parmi les Juifs, mais encore dans toutes les nations, d'après ces paroles du prophète

(1) Pour concilier ensemble tous les Pères, on a distingué dans la loi deux parties : les préceptes de la loi naturelle et les préceptes positifs, tels que les préceptes cérémoniels. On a prétendu que Dieu était l'auteur immédiat des premiers, et qu'il avait donné les autres par l'intermédiaire de ses anges. Mais cette distinction ne paraît pas fondée ; car les raisonnements de saint Thomas s'appliquent à la loi entière, et c'est aussi le sentiment de la plupart des théologiens.

(2) Bossuet fait admirablement ressortir la beauté du plan providentiel, dans son magnifique *Discours sur l'histoire universelle.*

(Is. XLIX, 6) : *C'est peu que vous me serviez pour réparer les tribus de Jacob et pour convertir les restes d'Israël, je vous ai établi pour être la lumière des nations et le salut que j'envoie jusqu'aux extrémités de la terre.* Donc la loi ancienne n'a pas dû être donnée relativement à un seul peuple, mais à toutes les nations.

2. Comme le dit saint Pierre (*Act.* x, 34) : *Dieu ne fait point acception des personnes, mais en toute nation celui qui le craint et dont les œuvres sont justes lui est agréable.* Il n'a donc pas dû ouvrir à un peuple plutôt qu'à d'autres la voie du salut.

3. La loi a été donnée par les anges, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, Dieu a confié à ses anges non-seulement la garde des Juifs, mais encore celle de toutes les nations; car il est écrit (*Eccl.* XVII, 14) : *Il a établi un prince, pour gouverner chaque nation.* De plus il distribue à toutes les nations les biens temporels dont il a beaucoup moins de soin que des biens spirituels. Il aurait donc dû donner la loi à tous les peuples.

Mais c'est le *contraire.* Saint Paul s'écrie (*Rom.* III) : *Quel est donc l'avantage des Juifs?... Cet avantage est immense de toutes manières : principalement en ce que les oracles de Dieu leur ont été confiés.* Et le Psalmiste dit (*Ps.* CXLVII, 20) : *Il n'a pas fait la même chose à toutes les nations, il ne leur a pas manifesté ses jugements.*

CONCLUSION. — Puisque les promesses du Christ ont été faites aux ancêtres des Juifs, il était convenable que ce peuple, dont le Christ devait naître, jouît d'une sainteté spéciale entre toutes les nations et que la loi ancienne ne fût donnée qu'à lui seul.

Il faut répondre qu'on pourrait donner une raison pour laquelle la loi a été donnée au peuple juif plutôt qu'aux autres nations livrées à l'idolâtrie ; c'est que le peuple juif seul est resté attaché au culte d'un Dieu unique. C'est pourquoi les autres peuples étaient indignes de recevoir la loi, de peur que les choses saintes ne fussent données aux chiens. Mais cette raison ne paraît pas convenable; parce que ce peuple après avoir reçu la loi tomba dans l'idolâtrie, ce qui fut plus grave, comme on le voit (*Exod.* XXXII, et *Amos*, v, 25) : *Maison d'Israël, m'avez-vous offert de bon cœur des hosties et des sacrifices dans le désert où vous avez été pendant quarante ans. Vous y avez porté le tabernacle de votre Moloch, et l'image de vos idoles, celle de l'étoile de Saturne que vous adoriez comme un Dieu; toutes choses qui n'étaient que des ouvrages de vos mains.* Et il est dit expressément (*Deut.* IX, 6) : *Sachez que ce n'est pas à cause de votre justice que le Seigneur votre Dieu vous a donné cette terre en possession, puisque vous êtes un peuple dont la tête est très-dure.* Moïse donne plus haut le motif de cette préférence : *C'est pour accomplir ce que le Seigneur a promis avec serment à vos pères Abraham, Isaac et Jacob.* L'Apôtre montre quelle promesse leur a été faite quand il dit (*Gal.* III, 16) : *Les promesses de Dieu ont été faites à Abraham et à sa race. L'Ecriture ne dit pas : à ceux de sa race, comme si elle en eût voulu marquer plusieurs; mais à sa race, c'est-à-dire à l'un de sa race qui est le Christ.* Dieu a donc donné à ce peuple la loi et d'autres bienfaits particuliers, parce qu'il avait promis à ses ancêtres que ce serait d'eux que naîtrait le Messie. Car il était convenable que le peuple qui devait donner naissance au Messie fût tout spécialement sanctifié, d'après ces paroles (*Lev.* XIX, 2) : *Vous serez saints, parce que je suis saint.* Les mérites d'Abraham n'ont pas été la cause de la promesse que Dieu lui a faite, en lui disant que le Messie sortirait de sa race; cette promesse a été l'effet de l'élection gratuite de Dieu et de sa vocation. C'est ce qui fait dire à Isaïe (Is. XLI, 2) : *Qui a fait sortir de l'Orient le juste Abraham et qui l'a appelé en lui ordonnant de le suivre?* C'est donc évidemment par

l'effet d'une élection purement gratuite que les patriarches ont reçu les promesses de Dieu et que le peuple qui est sorti d'eux a reçu la loi, suivant ces paroles du Deutéronome (IV, 36) : *Vous avez entendu les paroles du Seigneur du milieu de ce feu, parce qu'il a aimé vos pères et qu'après eux il a choisi pour lui leur postérité.* — Si on demande ensuite pourquoi il a choisi ce peuple pour donner naissance au Messie et pourquoi il n'en a pas choisi un autre, il faut en venir à la réponse que fait saint Augustin (*Tract. Sup. Joan.* XXVI) : Ne cherchez pas à pénétrer pourquoi il attire à lui celui-ci, et pourquoi il n'attire pas celui-là, ce serait vous exposer à tomber dans l'erreur (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique le salut qui devait s'opérer fût préparé pour toutes les nations, néanmoins il fallait que le Christ naquît d'un seul peuple qui eût pour ce motif des priviléges tout particuliers, selon la remarque de saint Paul (*Rom.* IX, 4). C'est ainsi que *Dieu adopta les Juifs pour ses enfants, qu'il fit éclater sa gloire parmi eux, qu'il les honora de son alliance, qu'il leur donna sa loi, qu'il les instruisit des cérémonies de son culte et qu'il leur adressa ses promesses.*

Il faut répondre au *second*, qu'il y a acception de personnes quand il s'agit de choses qui sont dues strictement, mais qu'il n'en est pas ainsi pour les choses qui sont purement gratuites. Car celui qui donne du sien libéralement à l'un plutôt qu'à l'autre ne fait pas une acception de personnes; mais s'il était le dispensateur des biens d'une communauté et qu'il ne les distribuât pas également à chacun selon ses mérites, il ferait alors une acception de personnes. Or, les bienfaits salutaires que Dieu accorde au genre humain sont purement gratuits, par conséquent il ne fait pas acception des personnes quand il préfère les uns aux autres. Ainsi saint Augustin dit (*Lib. de prædest. Sanct.* cap. 8) : Tous ceux que Dieu enseigne il les enseigne par miséricorde, ceux qu'il n'enseigne pas il ne les enseigne pas par justice, car ce délaissement provient de la damnation du genre humain pour le péché du premier homme.

Il faut répondre au *troisième*, que l'homme est privé des bienfaits de la grâce à cause du péché, mais qu'il n'est pas privé des bienfaits naturels. Parmi ces derniers se trouve compris le ministère des anges que l'ordre de la nature exige, puisqu'il faut que les êtres inférieurs soient gouvernés par ceux qui sont au-dessus d'eux. Il en est de même des secours corporels que Dieu accorde non-seulement aux hommes, mais encore aux bêtes, suivant cette parole du Psalmiste (Ps. XXXV, 8) : *Vous sauverez, Seigneur, les hommes et les animaux.*

ARTICLE V. — TOUS LES HOMMES ÉTAIENT-ILS OBLIGÉS D'OBSERVER LA LOI ANCIENNE (2)?

1. Il semble que tous les hommes étaient obligés d'observer la loi ancienne. Car tous ceux qui sont soumis à un roi doivent être soumis à sa loi. Or, la loi ancienne a été donnée par Dieu qui est le roi de toute la terre, comme le dit le Psalmiste (*Ps.* XLVI). Donc tous ceux qui habitent la terre étaient tenus d'observer sa loi.

2. Les Juifs ne pouvaient être sauvés s'ils n'observaient la loi ancienne. Car il est dit (*Deut.* XXVII, 28) : *Maudit soit celui qui n'est pas ferme dans les prescriptions de cette loi et qui ne les accomplit pas par ses œuvres.* Si donc les autres hommes avaient pu être sauvés sans observer la loi ancienne, les Juifs auraient été d'une condition pire que la leur.

(1) On touche alors aux mystères les plus profonds de la prédestination.

(2) D'après cet article on voit qu'il n'y avait pas que les Juifs qui pussent se sauver et que le salut était aussi possible aux gentils.

3. On admettait les gentils au rit judaïque et aux observances de la loi. Car il est dit (*Ex.* XII, 48) : *Si quelque étranger veut vous être associé et faire la Pâque du Seigneur, tout ce qu'il y aura de mâle avec lui sera auparavant circoncis, et alors il pourra la célébrer et il sera comme un habitant de votre terre.* Or, il eût été inutile que Dieu ordonnât d'admettre les étrangers aux observances légales, si l'on avait pu sans elles être sauvé. Donc personne ne pouvait être sauvé s'il n'observait la loi.

Mais c'est le *contraire.* Saint Denis dit (*De cœl. hier.* cap. 9) qu'une multitude de gentils ont été amenés à Dieu par les anges. Or, il est constant que les gentils n'observaient pas la loi. Donc on a pu être sauvé sans l'observer.

CONCLUSION. — La loi ancienne ayant ajouté à la loi de nature des préceptes qui étaient propres aux Juifs, le peuple juif était obligé d'observer tous ces préceptes, tandis que les autres nations n'étaient tenues qu'à suivre les préceptes de la loi naturelle.

Il faut répondre que la loi ancienne manifestait les préceptes de la loi de nature et qu'elle y ajoutait des préceptes particuliers. Quant aux préceptes de la loi naturelle que renfermait la loi ancienne, tout le monde était tenu de les observer, non parce qu'ils étaient contenus dans la loi ancienne, mais parce qu'ils faisaient partie de la loi de nature. Mais quant aux préceptes qui étaient ajoutés à la loi ancienne, il n'y avait que le peuple juif qui fût tenu de les observer. La raison en est que la loi ancienne, comme nous l'avons dit (art. préc.), fut donnée au peuple juif pour qu'il fût tout spécialement sanctifié, par respect pour le Christ qui devait naître de lui. Or, ce qu'on établit pour la sanctification spéciale de quelques-uns n'est obligatoire que pour eux. C'est ainsi que les clercs qui sont attachés au service divin ont des obligations qui ne pèsent pas sur les laïques. De même les religieux sont tenus, en vertu de leur profession, à des œuvres de perfection auxquelles les séculiers ne sont point obligés. Pour la même raison le peuple juif avait des devoirs particuliers que les autres peuples ne devaient pas remplir. C'est pourquoi il est dit (*Deut.* XVIII, 13) : *Vous serez parfait et sans tache devant le Seigneur votre Dieu.* C'est aussi pour ce motif qu'ils faisaient une sorte de profession, comme on le voit par ces paroles du Deutéronome (XXVI, 3) : *Je professe aujourd'hui devant le Seigneur votre Dieu*, etc.

Il faut répondre au *premier* argument, que tous ceux qui sont soumis à un roi doivent observer la loi qu'il a généralement établie pour tout le monde ; mais s'il fait des règlements particuliers pour ses serviteurs les plus familiers, les autres ne sont pas obligés de les suivre.

Il faut répondre au *second*, que plus l'homme est étroitement uni à Dieu et meilleure est sa condition. C'est pourquoi plus le peuple juif était attaché au culte de Dieu et plus il l'emportait en dignité sur les autres nations. C'est ce qui faisait dire à l'auteur de la loi (*Deut.* IV, 8) : *Y a-t-il un peuple célèbre qui ait comme celui-ci des cérémonies, des ordonnances pleines de justice et une loi aussi complète que la vôtre?* De même la condition des clercs est préférable à celle des laïques, et celle des religieux vaut mieux que celle des séculiers.

Il faut répondre au *troisième*, que les gentils arrivaient au salut d'une manière plus sûre et plus parfaite avec les observances de la loi ancienne que sous la loi naturelle exclusivement. C'est pourquoi on les y admettait, comme maintenant encore les laïques qui deviennent clercs et les séculiers qui entrent en religion, quoiqu'on puisse être sauvé sans cela.

ARTICLE VI. — LA LOI ANCIENNE A-T-ELLE ÉTÉ DONNÉE CONVENABLEMENT AU TEMPS DE MOÏSE (1)?

1. Il semble qu'il ne soit pas convenable que la loi ancienne ait été donnée au temps de Moïse. Car cette loi préparait au salut qui devait s'opérer par le Christ, comme nous l'avons dit (art. 2). Or, l'homme immédiatement après le péché a eu besoin d'un remède salutaire. Donc la loi ancienne aurait dû être donnée immédiatement après la chute.

2. La loi ancienne a été donnée pour la sanctification de ceux dont le Christ devait naître. Or, c'est à Abraham qu'il a été d'abord promis que le Christ naîtrait de sa race (*Gen.* XII). La loi aurait donc dû être donnée dès cette époque.

3. Comme le Christ n'est pas né des autres descendants de Noé, et qu'il n'est né que d'Abraham à qui la promesse a été faite, de même il n'est pas né des autres enfants d'Abraham, sinon de David, à qui la promesse a été renouvelée, d'après cette parole de l'Ecriture (II. *Reg.* XXIII, 1) : *Voici ce que dit David, cet homme établi pour annoncer et représenter le Christ du Dieu de Jacob.* Donc la loi ancienne aurait dû être donnée après David comme elle l'a été après Abraham.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Gal.* III, 19) : *La loi a été établie pour faire connaître les transgressions jusqu'à l'avénement de ce fils d'Abraham auquel la promesse avait été faite. Aussi elle a été donnée par le ministère des anges et l'entremise d'un médiateur,* c'est-à-dire, selon la remarque de la glose (*Glos. ord.*), elle a été donnée dans l'ordre convenable, par conséquent à l'époque qui convenait.

CONCLUSION. — Il a été convenable que la loi ancienne fût donnée aux hommes du temps de Moïse pour qu'ils reconnussent leur faiblesse et qu'ils se préparassent plus parfaitement à recevoir la grâce divine.

Il faut répondre qu'il était très-convenable que la loi ancienne fût donnée au temps de Moïse. On peut en donner deux sortes de raison, parce qu'une loi s'impose à deux sortes d'hommes. Car on l'impose à ceux qui sont durs et orgueilleux pour les humilier et les dompter, et on l'impose aux bons pour les instruire et les aider à remplir leurs devoirs. Il a donc été convenable que la loi ancienne fût donnée à cette époque pour abaisser l'orgueil des hommes. Car l'homme s'enorgueillissait de deux choses, de la science et du pouvoir. De la science, comme si sa raison naturelle eût été suffisante pour le sauver; c'est pourquoi pour le guérir de son orgueil à ce sujet, Dieu l'abandonna à sa propre raison sans le secours de la loi écrite, et il put faire l'expérience de la faiblesse de sa raison par l'entraînement avec lequel tous ses semblables se livrèrent à l'idolâtrie et à tous les crimes les plus honteux au temps d'Abraham. C'est pourquoi, après cette époque il fut nécessaire que la loi écrite fût donnée pour remédier à l'ignorance des hommes, parce que la loi fait connaître le péché, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* VII). Mais après que l'homme fut éclairé par la loi, son orgueil fut abattu par le sentiment de sa faiblesse, puisqu'il ne pouvait accomplir les devoirs qu'il connaissait. C'est pourquoi, comme le dit encore saint Paul (*Rom.* VIII, 13), ce qu'il *était impossible que la loi fît, à cause qu'elle était affaiblie par la chair, Dieu envoya son propre Fils..... pour qu'il l'accomplît en nous.* — A l'égard des bons la loi leur a été donnée à titre de secours; ce qui fut surtout nécessaire au peuple, quand la loi naturelle commençait à être obscurcie

(1) Saint Thomas traite la même question (part. III, quest. 2), quand il se demande pourquoi l'Incarnation a été si longtemps différée. Voyez à cet égard le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet (IIe partie, suite de la religion).

par le débordement des crimes. Car il fallait que ce secours fût donné dans un certain ordre, pour que le genre humain marchât de l'imparfait au parfait. C'est pour ce motif qu'entre la loi de nature et la loi de grâce il a fallu qu'il y eût la loi ancienne.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il n'était pas convenable que la loi ancienne fût donnée immédiatement après le péché du premier homme ; soit parce que l'homme, trop confiant dans sa raison, ne reconnaissait pas encore qu'il en avait besoin, soit parce que le dictamen de la loi naturelle n'avait pas encore été obscurci par l'habitude du péché.

Il faut répondre au *second*, qu'on ne doit donner une loi qu'à un peuple, puisque c'est un précepte général, comme nous l'avons dit (quest. XCVI, art. 1 ad 2). C'est pourquoi au temps d'Abraham, Dieu n'a donné aux hommes que quelques préceptes familiers et pour ainsi dire domestiques (1); mais plus tard, quand leurs descendants se furent multipliés au point de former un peuple et qu'ils furent sortis de servitude, il a été convenable que la loi leur fût donnée. Car, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. III, cap. 3), les esclaves ne sont pas une partie du peuple ou de la cité qu'on doive soumettre à une loi.

Il faut répondre au *troisième*, que puisqu'il fallait que la loi fût donnée à un peuple, il n'y a pas que ceux dont le Christ devait naître qui l'ont reçue, mais elle a été reçue du peuple entier qui a été marqué du sceau de la circoncision, qui était le signe de la promesse faite à Abraham et acceptée par sa foi, selon l'expression de l'Apôtre (*Rom.* IV). C'est pourquoi il a fallu qu'avant David la loi fût donnée au peuple qui était formé depuis longtemps.

QUESTION XCIX.

DES PRÉCEPTES DE LA LOI ANCIENNE.

Nous avons maintenant à nous occuper des préceptes de la loi ancienne ; et d'abord de leur distinction ; ensuite de chaque genre de préceptes en particulier. A l'égard de leur distinction il y a six questions à faire : 1° Y a-t-il dans la loi ancienne plusieurs préceptes ou n'y en a-t-il qu'un seul ? — 2° La loi ancienne renferme-t-elle des préceptes moraux ? — 3° Indépendamment des préceptes moraux, renferme-t-elle des préceptes cérémoniels ? — 4° Contient-elle en outre des préceptes judiciels ? — 5° Y a-t-il encore d'autres préceptes que ceux-là ? — 6° De quelle manière la loi portait-elle à observer ces divers préceptes ?

ARTICLE I. — LA LOI ANCIENNE NE RENFERMAIT-ELLE QU'UN SEUL PRÉCEPTE?

1. Il semble qu'il n'y avait dans la loi ancienne qu'un seul précepte. Car une loi n'est rien autre chose qu'un précepte, comme nous l'avons vu (quest. XC, art. 2 et 3). Or, la loi ancienne est une. Donc elle ne renferme qu'un seul précepte.

2. L'Apôtre dit (*Rom.* XIII, 6) : *S'il y a un autre commandement, il est renfermé dans cette parole : Vous aimerez votre prochain comme vous-même.* Or, ce commandement est un. Donc la loi ancienne n'en renferme qu'un seul.

3. Il est dit dans l'Evangile (Matth. VII, 12) : *Faites aux autres ce que vous voudriez qu'on vous fît à vous-même ; voilà la loi et les prophètes.* Or, toute la loi ancienne est renfermée dans la loi et les prophètes. Donc elle ne comprend qu'un seul précepte.

(1) C'est ce que fait observer avec détails Suarez, quand il recherche si avant la loi de Moïse il y a eu une loi positive divine (Voyez son *Traité des lois*, liv. IX, chap. 1).

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Eph.* II, 15) que *par sa doctrine il a aboli la loi chargée de tant de préceptes*, et la glose fait remarquer qu'il s'agit là de la loi ancienne. Donc cette loi renferme en elle une foule de préceptes.

CONCLUSION. — Il n'y a dans la loi ancienne qu'un seul précepte par rapport à la fin de la loi qui est unique et qui consiste dans l'amour de Dieu et du prochain, mais il y a plusieurs préceptes en raison de la diversité des moyens qui mènent à cette fin.

Il faut répondre qu'un précepte légal, pour être obligatoire, doit avoir pour objet une chose que l'on doit faire. L'obligation de faire une chose provient de la nécessité où l'on est d'atteindre une fin. Par conséquent il est de l'essence du précepte qu'il se rapporte à une fin, en ce sens que ce qu'il ordonne doit être nécessaire ou utile pour arriver à cette fin. Or, pour une même fin plusieurs choses peuvent être nécessaires ou utiles. Par conséquent on peut à l'égard de différentes choses donner divers préceptes qui se rapportent à une seule et même fin. Il faut donc dire que tous les préceptes de la loi ancienne sont un par rapport à leur fin qui est une, mais qu'ils sont multiples en raison de la diversité des moyens qui se rapportent à cette fin.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que la loi ancienne est une, parce qu'elle n'a qu'une seule et même fin. Néanmoins elle renferme divers préceptes selon la diversité des moyens qui mènent à cette fin. Comme l'art de bâtir est un par rapport à l'unité de la fin, puisqu'il a pour but la construction d'un édifice, mais il n'en renferme pas moins divers préceptes, selon les différents actes qui s'y rapportent.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit l'Apôtre (I. *Tim.* I, 5), *la fin du precepte est la charité*. Car toute la loi a pour but d'inspirer aux hommes l'amour de leurs semblables ou l'amour de Dieu. C'est pourquoi toute la loi est renfermée dans ce seul précepte : *Vous aimerez votre prochain comme vous-mêmes*, parce qu'il est la fin de tous les autres. Car dans l'amour du prochain se trouve renfermé l'amour de Dieu (1), quand on aime le prohain par rapport à Dieu. C'est pour ce motif que l'Apôtre réduit à ce seul précepte les deux préceptes qui ont pour objet l'amour de Dieu et du prochain, dont le Seigneur a dit (Matth. XXII, 40) : *Ces deux préceptes renferment toute la loi et les prophètes*.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. IX, cap. 8), l'amitié que l'on a pour autrui vient de l'amitié que l'homme a pour lui-même, c'est-à-dire que l'homme est pour les autres ce qu'il est pour lui-même. C'est pourquoi en disant : *Faites aux autres ce que vous voudriez qu'on fît pour vous-mêmes*, on explique une règle de l'amour du prochain qui est implicitement renfermée dans ces paroles (Math. XIX, 29) : *Vous aimerez votre prochain comme vous-même*. Par conséquent c'est une explication de ce précepte (2).

ARTICLE II. — LA LOI ANCIENNE RENFERME-T-ELLE DES PRÉCEPTES MORAUX ?

1. Il semble que la loi ancienne ne renferme pas de préceptes moraux. Car la loi ancienne se distingue de la loi naturelle, comme nous l'avons vu (quest. XCI, art. 4, et quest. XCVIII, art. 5). Or, les préceptes moraux appartiennent à la loi naturelle. Donc ils n'appartiennent pas à la loi ancienne.

2. La loi divine doit venir au secours de l'homme, quand la raison humaine lui fait défaut, comme on le voit dans les choses de foi qui sont su-

(1) Il renferme aussi l'amour que nous devons avoir pour nous, puisqu'il est dit que nous devons l'aimer *comme nous-mêmes*.

(2) C'est une explication de ce précepte plutôt qu'un précepte nouveau.

périeures à la raison. Or, la raison de l'homme paraît suffire aux préceptes moraux. Donc ces préceptes ne font pas partie de la loi ancienne qui est une loi divine.

3. On dit que la loi ancienne est *la lettre qui tue*, comme on le voit (I. *Cor.* III). Or, les préceptes moraux ne tuent pas, mais ils vivifient, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* CXVIII, 93) : *Je n'oublierai jamais vos justices, parce que c'est en elles que vous m'avez vivifié.* Donc les préceptes moraux n'appartiennent pas à la loi ancienne.

Mais c'est le *contraire*. L'Ecriture dit (*Eccles.* XVII, 9) : *Il leur a prescrit une loi de discipline et les a rendus héritiers de la loi de vie.* Or, la discipline appartient aux mœurs ; car par ces paroles de l'Apôtre : *Omnis disciplina,* etc. (*Heb.* XII), la glose dit que la discipline est la formation des mœurs par les moyens difficiles. Donc la loi que Dieu a donnée renfermait des préceptes moraux.

CONCLUSION. — Il a fallu que dans la loi ancienne il y eût pour la sanctification du peuple des préceptes concernant les actes de vertus, et ce sont ceux-là qu'on appelle des préceptes moraux.

Il faut répondre que la loi ancienne renfermait des préceptes moraux, comme on le voit (*Exod.* XX) : *Vous ne tuerez point. Vous ne volerez point.* Et cela à juste titre. Car, comme la loi humaine a principalement pour but de porter les hommes à s aimer les uns les autres, de même la loi divine se propose tout spécialement d'unir l'homme à Dieu. Mais la ressemblance étant la raison de l'amour, d'après cette parole de l'Ecriture (*Eccles.* XIII, 19) : *Tout animal aime son semblable,* il est impossible qu'il y ait amitié entre l'homme et Dieu qui est l'être le plus excellent, si les hommes ne deviennent bons eux-mêmes. C'est pourquoi il est dit (*Levit.* XIX, 2) : *Vous serez saints, parce que je suis saint.* Or, la bonté de l'homme est la vertu qui rend bon celui qui la possède. Il a donc fallu qu'il y eût des préceptes de la loi ancienne qui concernent les actes de vertu, et ce sont là les préceptes moraux qu'elle renferme.

Il faut répondre au *premier* argument, que la loi ancienne se distingue de la loi naturelle, non comme si elle lui était absolument étrangère, mais parce qu'elle lui ajoute quelque chose. Car comme la grâce présuppose la nature, de même il faut que la loi divine présuppose la loi naturelle.

Il faut répondre au *second*, qu'il était convenable que la loi divine vînt au secours de l'homme non-seulement à l'égard des choses que la raison ne peut atteindre, mais encore à l'égard de celles qui peuvent être pour la raison humaine un embarras. Or, la raison humaine ne pouvait errer en général sur les préceptes moraux relativement aux préceptes les plus communs de la loi naturelle, quoique l'habitude du péché l'eût obscurcie par rapport aux actions particulières. Au contraire, touchant les autres préceptes moraux qui sont comme des conséquences déduites des principes généraux de la loi de nature, la raison d'une foule d'individus s'est trompée, de telle sorte qu'ils croyaient permises des choses qui sont mauvaises en elles-mêmes. Il a donc fallu que l'autorité de la loi divine vînt au secours de l'homme sous ce double rapport, comme on propose à notre foi non-seulement les choses auxquelles la raison ne peut atteindre, telles que le mystère de la Trinité, mais encore celles que la raison droite peut connaître, telles que l'unité de Dieu, afin d'éviter les erreurs dans lesquelles la raison d'un grand nombre est tombée.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le prouve saint Augustin (*Lib. de spir. et litt.* cap. 14), la lettre de la loi par rapport aux préceptes mo-

raux tue occasionnellement, en ce sens qu'elle ordonne ce qui est bien, sans donner l'aide de la grâce pour l'accomplir (1).

ARTICLE III. — LA LOI ANCIENNE CONTIENT-ELLE DES PRÉCEPTES CÉRÉMONIELS, INDÉPENDAMMENT DES PRÉCEPTES MORAUX?

1. Il semble que la loi ancienne ne renferme pas de préceptes cérémoniels indépendamment des préceptes moraux. Car toute loi qu'on donne aux hommes doit diriger les actes humains. Or, on appelle les actes humains les actes moraux, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 3). Il semble donc que la loi ancienne qui a été donnée aux hommes ne doive renfermer que des préceptes moraux.

2. Les préceptes qu'on appelle cérémoniels semblent appartenir au culte divin. Or, le culte divin est un acte de vertu, c'est l'acte de la religion qui, comme le dit Cicéron (*De invent.* lib. II), rend un culte à la nature divine et l'honore par des cérémonies. Par conséquent puisque les préceptes moraux ont pour objets des actes de vertus, comme nous l'avons dit (art. préc.), il semble qu'on ne doive pas distinguer de ces préceptes les préceptes cérémoniels.

3. Il semble que les préceptes cérémoniels soient ceux qui signifient figurativement quelque chose. Or, comme le dit saint Augustin (*De doct. Christ.* lib. II, cap. 3 et 14), les paroles sont ce qui parmi les hommes signifie le mieux les choses. Donc il n'a pas été nécessaire de renfermer dans la loi des préceptes cérémoniels à l'égard de certains actes figuratifs.

Mais c'est le *contraire*. Moïse dit (*Deut.* IV, 13) : *Le Seigneur vous fit connaître les dix commandements qu'il écrivit sur les deux tables de pierre, et il m'ordonna en même temps de vous apprendre les cérémonies et les ordonnances que vous devez observer*. Or, les dix commandements sont des préceptes moraux. Donc indépendamment des préceptes moraux il y a encore d'autres préceptes cérémoniels.

CONCLUSION. — Puisque la loi ancienne mettait l'homme en rapport avec Dieu, ce qui se fait non-seulement par des actes intérieurs, mais encore par des actes extérieurs, il a été nécessaire qu'indépendamment des préceptes moraux elle renfermât des préceptes cérémoniels qui déterminassent le culte qu'on doit rendre à la divinité.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la loi divine a principalement pour but de mettre les hommes en rapport avec Dieu, tandis que la loi humaine se propose tout spécialement de régler les rapports des hommes entre eux. C'est pour cela que les lois humaines ne se sont pas occupées du culte divin, sinon par rapport au bien général de la société. C'est aussi pour ce motif qu'elles ont créé une foule de fictions à l'égard des choses divines, selon que leurs auteurs l'ont cru utile pour former les mœurs des hommes (2), comme on le voit par le rit des gentils. La loi divine, au contraire, a mis les hommes en rapport entre eux, selon qu'il convenait à l'ordre qui tend vers Dieu et qui est son but principal. Or, l'homme se rapporte à Dieu non-seulement par les actes intérieurs de l'esprit qui sont la foi, l'espérance et l'amour, mais encore par des actes extérieurs qui attestent sa dépendance à l'égard de la Divinité, et on dit que ces actes appartiennent

(1) Jansénius est tombé dans l'erreur la plus grave en disant que Dieu n'avait eu pour but, en donnant aux Juifs une loi, que de multiplier leurs péchés en leur prescrivant des choses qu'ils ne pouvaient observer, et d'humilier par là leur orgueil. Mais cette fin eût été indigne de Dieu, puisqu'elle eût été directement contraire à sa sainteté.

(2) Et aussi pour maintenir la puissance que les prêtres exerçaient sur eux. Car il est à remarquer que les prêtres du polythéisme se faisaient de la crédulité populaire un instrument de domination et qu'ils ont dans ce dessein favorisé beaucoup les superstitions.

au culte de Dieu. Ce culte reçoit le nom de *cérémonie*, ce qui signifie *présents de Cérès* (*munia Cereris*) qu'on appelait la déesse des fruits, parce qu'on offrait à Dieu les prémices des récoltes, ou, comme le rapporte Valère Maxime (lib. I, cap. 1 num. 10), le mot de *cérémonie* a été employé pour signifier le culte divin chez les Latins. Il vient de la ville de *Cæres* (1), près de Rome, parce qu'après la prise de cette dernière cité par les Gaulois, les Romains ont offert en ce lieu des sacrifices et l'avaient tout particulièrement en vénération (2). C'est ainsi qu'on appelle tout spécialement préceptes cérémoniels les préceptes de la loi qui appartiennent au culte divin.

Il faut répondre au *premier* argument, que les actes humains s'étendent aussi au culte divin ; c'est pourquoi la loi ancienne qui a été donnée aux hommes renferme des préceptes à cet égard.

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (quest. XCIV, art. 4), les préceptes de la loi naturelle sont généraux et ont besoin d'être précisés. Ils le sont par la loi humaine et par la loi divine. Et comme les déterminations qui proviennent de la loi humaine n'appartiennent pas à la loi naturelle, mais au droit positif, de même les déterminations des préceptes de la loi naturelle, qui sont l'effet de la loi divine, se distinguent des préceptes moraux, qui appartiennent à la loi de nature. Par conséquent, puisque le culte de Dieu est un acte de vertu, c'est un précepte moral ; mais la détermination de ce précepte par exemple, si on doit lui offrir telles ou telles offrandes, tels ou tels présents, appartient aux préceptes cérémoniels. C'est pourquoi on les distingue des préceptes moraux.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 1), les choses divines ne peuvent être manifestées aux hommes que sous des images sensibles. Or, les images frappent davantage l'esprit quand on ne les exprime pas seulement par paroles, mais qu'elles s'offrent encore aux sens. C'est pourquoi l'Ecriture ne nous fait pas seulement connaître les choses de Dieu par des paroles figurées, comme lorsqu'elle emploie des expressions métaphoriques, mais elle a encore recours aux images des objets qu'elle place sous nos yeux ; ce qui appartient aux préceptes cérémoniels.

ARTICLE IV. — INDÉPENDAMMENT DES PRÉCEPTES MORAUX ET CÉRÉMONIELS Y A-T-IL ENCORE DES PRÉCEPTES JUDICIELS?

1. Il semble qu'indépendamment des préceptes moraux et cérémoniels il n'y ait pas dans l'ancienne loi de préceptes judiciels. Car saint Augustin dit (*Cont. Faust.* lib. VI, cap. 2, et lib. X, cap. 2, et lib. XIX, cap. 18) que dans la loi ancienne il y avait des préceptes pour la vie qu'on devait mener, et des préceptes pour la vie qui devait être figurée. Or, les préceptes qui concernent la vie qu'on devait mener, sont les préceptes moraux, et les autres sont les préceptes cérémoniels. En dehors de ces deux genres de préceptes, la loi ne devait donc pas renfermer d'autres préceptes, comme les préceptes judiciels.

2. Sur ces paroles du Psalmiste (CXVIII) : *Je ne me suis pas écarté de vos jugements*, la glose dit (*Ord. Cassiod.*), c'est-à-dire des choses que vous avez établies pour être ma règle de conduite. Or, la règle de conduite appartient aux préceptes moraux. Donc on ne doit pas distinguer les préceptes judiciels de ces préceptes.

3. Le jugement paraît être un acte de justice, d'après ces paroles du Psal-

(1) Ceres ou *Cœris* était une petite ville d'Etrurie qui existait encore du temps de Strabon.

(2) Aulu-Gelle (lib. IV, cap. 9) est d'accord avec Valère Maxime sur cette étymologie, et Virgile paraît y faire allusion (*Eneid.* lib. VIII, v. 597). Mais Macrobe fait venir ce même mot de *carere*, manquer (*Saturn.* lib. III, cap. 5).

miste (XCIII, 15) : *Jusqu'à ce que la justice de Dieu fasse éclater son jugement.* Or, l'acte de la justice, comme l'acte des autres vertus, appartient aux préceptes moraux. Donc ces préceptes renferment en eux les préceptes judiciels, et on ne doit pas par conséquent les en distinguer.

Mais c'est le *contraire.* Il est écrit (*Deut.* VI, 1) : *Tels sont les préceptes, les cérémonies et les jugements.* Or, ceux qu'on appelle préceptes par antonomase, ce sont les préceptes moraux. Par conséquent indépendamment de ces préceptes il y a les préceptes cérémoniels et judiciels.

CONCLUSION. — Indépendamment des préceptes moraux et cérémoniels, on a ajouté des préceptes judiciels qui ont pour objet de faire observer la justice parmi les hommes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2 et 3), il appartient à la loi divine d'ordonner les hommes entre eux et par rapport à Dieu. Ces deux choses considérées en général appartiennent l'une et l'autre au dictamen de la loi de nature, auquel les préceptes moraux se rapportent. Mais il faut que l'une et l'autre soient déterminées par la loi divine ou la loi humaine, parce que les principes qu'on connaît naturellement sont généraux aussi bien dans les sciences spéculatives que dans les sciences pratiques. Par conséquent comme les préceptes cérémoniels précisent le précepte général qui regarde le culte divin ; de même les préceptes judiciels précisent et déterminent le précepte général, qui concerne la justice que les hommes doivent observer entre eux. — Ainsi il faut donc que la loi ancienne renferme trois préceptes : les préceptes *moraux* qui relèvent du dictamen de la loi naturelle (1), les préceptes *cérémoniels* qui déterminent le culte divin, et les préceptes *judiciels* qui déterminent la justice qu'on doit observer parmi les hommes. Aussi, après avoir dit (*Rom.* VII) que *la loi est sainte,* l'Apôtre ajoute que ses *préceptes sont justes, bons et saints; justes,* par rapport aux préceptes judiciels ; *saints,* par rapport aux préceptes cérémoniels (car on appelle saint ce qui a été dédié à Dieu) ; *bons* ou honnêtes par rapport aux préceptes moraux.

Il faut répondre au *premier* argument, que les préceptes moraux, aussi bien que les préceptes judiciels, ont pour but de diriger la conduite de l'homme. C'est pourquoi ils sont renfermés l'un et l'autre sous le premier membre de la phrase de saint Augustin, c'est-à-dire qu'ils sont compris parmi les préceptes qui doivent régler la conduite.

Il faut répondre au *second,* que le jugement (*judicium*) signifie l'exécution de la justice. Cette exécution résulte de l'application de la raison à des cas particuliers ; par conséquent les préceptes judiciels ont ceci de commun avec les préceptes moraux, c'est qu'ils découlent de la raison, et ils ont cela de commun avec les préceptes cérémoniels, c'est qu'ils sont une détermination des préceptes généraux. C'est pourquoi on comprend quelquefois les préceptes judiciels et les préceptes moraux sous le mot *judicia;* comme dans ce passage (*Deut.* V, 1) : *Ecoute, Israël, les cérémonies et les jugements* (*judicia*). D'autres fois on renferme sous le même mot les préceptes judiciels et les préceptes cérémoniels, comme dans cet endroit (*Lev.* XVIII, 4) : *Vous suivrez mes jugements et vous observerez mes préceptes.* Ici le mot *précepte* se rapporte aux préceptes moraux, et le mot *jugement* aux préceptes judiciels et cérémoniels.

Il faut répondre au *troisième,* que l'acte de la justice en général appartient

(1) Les préceptes moraux sont les préceptes généraux qui sont gravés en nous par la main de la nature, et qui sont aux autres préceptes ce que les principes sont aux conséquences

aux préceptes moraux, mais la détermination de cet acte en particulier appartient aux préceptes judiciels.

ARTICLE V. — Y A-T-IL DANS LA LOI ANCIENNE D'AUTRES PRÉCEPTES QUE LES PRÉCEPTES MORAUX, JUDICIELS ET CÉRÉMONIELS?

1. Il semble qu'il y ait dans la loi ancienne d'autres préceptes que les préceptes moraux, judiciels et cérémoniels. Car les préceptes judiciels appartiennent à l'acte de la justice qui règle les rapports d'homme à homme, les préceptes cérémoniels appartiennent à l'acte de religion qui est la vertu par laquelle on rend à Dieu le culte qui lui est dû. Or, indépendamment de ces vertus, il y a beaucoup d'autres vertus morales, comme la tempérance, la force, la libéralité, etc., ainsi que nous l'avons dit (quest. LX, art. 5). Donc il faut qu'indépendamment de ces préceptes, la loi ancienne en renferme une foule d'autres.

2. Il est dit (*Deut.* XI, 1) : *Aimez le Seigneur votre Dieu et observez ses préceptes, ses cérémonies, ses jugements et ses ordonnances.* Or, le mot *précepte* désigne les préceptes moraux, comme nous l'avons vu (art. préc.). Donc indépendamment des préceptes moraux, judiciels et cérémoniels, la loi en renferme encore d'autres qu'on désigne sous le nom d'*ordonnances.*

3. Au même livre (*Deut.* VI, 17) il est dit : *Gardez les préceptes du Seigneur votre Dieu, les témoignages et les cérémonies qu'il vous a ordonnées.* Donc indépendamment de tous les préceptes, la loi renferme encore des témoignages (*testimonia*).

4. Le Psalmiste dit (CXVIII, 93) : *Je n'oublierai jamais les justifications de vos ordonnances* (*justificationes*), c'est-à-dire la loi, selon la remarque de la glose (*Gloss. interl.*). Donc il n'y avait pas seulement dans l'ancienne loi des préceptes moraux, cérémoniels et judiciels, mais il y avait encore des justifications (*justificationes*).

Mais c'est le *contraire.* Au commencement de la loi on lit (*Deut.* VI, 1) : *Voici les préceptes et les cérémonies et les jugements que le Seigneur m'a commandé de vous enseigner.* Donc ces trois choses renferment tous les préceptes de la loi.

CONCLUSION. — Tous les préceptes de la loi sont ou moraux, ou cérémoniels, ou judiciels ; si l'on en trouve d'autres ils se rapportent à ces derniers ou ils regardent leur observation.

Il faut répondre que dans la loi il y a des choses qui sont des préceptes et il y en a d'autres qui se rapportent à l'accomplissement des préceptes. Les préceptes ont pour objet ce que l'on doit faire : l'homme est porté à faire ce qui est commandé par deux motifs, par l'autorité de celui qui commande, par l'intérêt de celui qui obéit. Il y va de l'intérêt de ce dernier, quand il y gagne quelque chose d'utile, d'agréable ou d'honnête, ou quand il évite un mal qui lui est opposé. Il a donc fallu mettre dans la loi ancienne des choses qui indiquent l'autorité de Dieu qui commande (*Deut.* VI, 4) : *Ecoute, Israël, le Seigneur ton Dieu, est le seul Dieu.* Et ailleurs (*Gen.* I, 1) : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre.* Ces paroles sont les *témoignages.* Il a fallu aussi que dans la loi il y eût des récompenses pour ceux qui l'observent et des châtiments pour ceux qui la transgressent (1), comme on le voit par ces paroles (*Deut.* XXVIII, 1) : *Si vous écoutez la voix du Seigneur votre Dieu... il vous élèvera au-dessus de toutes les nations,* etc. Ainsi on appelle *justifications* (2)

(1) C'est en cela que consiste la sanction de la loi.

(2) Le mot *témoignage* et le mot *justification* sont encore pris dans un autre sens que saint Thomas indique à la fin de cet article.

les actes par lesquels Dieu punit ou récompense justement. — Quant aux choses que l'on doit faire elles ne sont de précepte qu'autant qu'elles sont de devoir. Or, il y a deux sortes de devoir : l'un qui est conforme à la règle de la raison, et l'autre qui est conforme à la règle de la loi qui le détermine. C'est ainsi qu'Aristote distingue deux sortes de justice (*Eth.* lib. v, cap. 7), la justice morale et la justice légale. Il y a aussi deux espèces de devoir moral. Car la raison nous dit de faire une chose comme étant nécessaire, au point que sans elle il n'y a pas de vertu, ou bien elle nous la commande comme utile pour mieux conserver l'ordre de la vertu. D'où il résulte qu'il y a des choses morales que la loi commande ou défend avec la plus grande précision ; comme celles-ci : *Vous ne tuerez pas*, *vous ne volerez pas*, et c'est ce qu'à proprement parler on appelle des *préceptes*. Il y en a d'autres qu'elle ne commande pas ou qu'elle ne défend pas absolument comme des choses qui sont de devoir, mais pour un plus grand bien, et c'est ce qu'on appelle des recommandations (1) (*mandata*). On engage d'une manière persuasive à les suivre, comme quand il est dit (*Ex.* xxii, 26) : *Si votre prochain vous a donné son manteau pour gage, rendez-le-lui avant le coucher du soleil*, et d'autres choses semblables. C'est ce qui fait dire à saint Jérôme (*in princ. in proœm. in Marc.*), que la justice est dans les préceptes et la charité dans les choses qui sont recommandées (*mandatis*). — Le devoir qui résulte de la détermination de la loi appartient aux préceptes judiciels pour les choses humaines, et aux préceptes cérémoniels pour les choses divines. D'ailleurs on peut appeler ce qui regarde les récompenses et les peines, des *témoignages*, puisque ce sont des attestations de la justice divine, et tous les préceptes de la loi peuvent recevoir le nom de *justifications*, parce que ce sont des exécutions de la justice légale. On peut encore établir une autre distinction entre les ordonnances (*mandata*) et les préceptes : c'est qu'on appelle précepte ce que Dieu a ordonné par lui-même, et ordonnance ce qu'il a mandé (*mandavit*) par les autres, ce que l'étymologie du mot paraît indiquer. — D'après toutes ces considérations, il est évident que tous les préceptes de la loi sont renfermés dans les préceptes moraux, cérémoniels et judiciels, tandis que les autres choses ne sont pas des préceptes, elles sont seulement établies pour les faire observer.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'entre toutes les autres vertus morales il n'y a que la justice qui implique l'idée de chose due. C'est pourquoi la loi ne peut déterminer les choses morales qu'autant qu'elles appartiennent à la justice, dont la religion est une partie, comme le dit Cicéron (*De invent.* lib. ii). Par conséquent la justice légale ne peut pas être quelque chose en dehors des préceptes cérémoniels et judiciels.

La réponse aux autres objections est évidente d'après tout ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE VI. — LA LOI ANCIENNE A-T-ELLE DU ENGAGER A OBSERVER SES PRÉCEPTES PAR DES PROMESSES ET DES MENACES TEMPORELLES (2)?

1. Il semble que la loi ancienne n'ait pas dû engager à l'observance des préceptes par des promesses et des menaces temporelles. Car le but de la loi divine est de soumettre les hommes à Dieu par la crainte et l'amour.

(1) Le mot *mandatum* ne désigne dans ce sens qu'un conseil. Toutes ces définitions sont utiles pour expliquer plusieurs passages de la Bible, qui présenteraient, sans cela, quelque obscurité.

(2) Dans cet article saint Thomas montre parfaitement que la sanction de la loi ancienne était merveilleusement en rapport avec le caractère des hommes pour lesquels elle a été faite. D'ailleurs, sa doctrine n'est que le commentaire de la comparaison que saint Paul établit entre le premier homme et l'homme nouveau, entre Adam et le Christ.

C'est pourquoi il est dit (*Deut.* x, 12) : *Maintenant donc, Israël, qu'est-ce que le Seigneur votre Dieu demande de vous, sinon que vous le craigniez, que vous marchiez dans ses voies et que vous l'aimiez?* Or, le désir des choses temporelles éloigne de Dieu; car saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 36) que la cupidité est le poison de la charité. Par conséquent les promesses et les menaces temporelles paraissent contraires au but du législateur; ce qui rend la loi blâmable, comme le dit Aristote (*Polit.* lib. II, cap. 7).

2. La loi divine l'emporte sur la loi humaine. Or, nous voyons dans les sciences que plus une science est élevée, plus les moyens par lesquels elle procède le sont aussi. Donc puisque la loi humaine emploie les menaces et les promesses temporelles pour agir sur les hommes, la loi divine n'aurait pas dû procéder de la sorte, mais elle aurait dû employer des moyens plus élevés.

3. Ce qui arrive également aux bons et aux méchants ne peut être la récompense de la justice ou la peine du péché. Or, comme le dit l'Ecclésiaste (IX, 2), *Tout arrive également au juste et à l'injuste, au bon et au méchant, au pur et à l'impur, à celui qui immole des victimes et à celui qui méprise les sacrifices.* Donc il n'était pas convenable d'assigner les biens et les maux temporels comme la récompense ou la punition de ceux qui observent ou qui n'observent pas les préceptes de la loi de Dieu.

Mais c'est le *contraire.* Le prophète dit (Is. I, 19) : *Si vous voulez m'écouter, vous serez rassasiés des biens de la terre. Si vous ne le voulez pas et si vous m'irritez contre vous, le glaive vous dévorera.*

CONCLUSION. — Il était convenable que la loi ancienne se servît des promesses et des menaces temporelles pour mener à Dieu des hommes qui n'avaient d'affection que pour les biens terrestres et passagers.

Il faut répondre que, comme dans les sciences spéculatives les hommes sont portés à donner leur assentiment aux conséquences par l'intermédiaire du raisonnement, de même dans toutes les lois les hommes sont portés à en observer les préceptes par les récompenses et les peines. Or, nous voyons que dans les sciences spéculatives on fait usage d'arguments proportionnés à l'intelligence de celui qu'on instruit. Par conséquent comme il faut dans les sciences procéder avec ordre, en partant de ce qu'il y a de plus connu, de même il faut que celui qui veut porter les hommes à observer des préceptes commence par les toucher d'après ce qu'ils ont le plus à cœur. C'est ainsi qu'on engage les enfants à faire quelque chose en leur donnant de petits présents. D'ailleurs nous avons vu (quest. XCVIII, art. 1, 2 et 3) que la loi ancienne disposait à l'avénement du Christ, comme l'imparfait mène au parfait. Elle a donc été donnée à un peuple qui était encore imparfait comparativement à la perfection qu'il devait avoir par le Christ. C'est pourquoi saint Paul compare la nation juive à un enfant *qui est sous un maître* (*Gal.* III). Or, la perfection de l'homme exige qu'il méprise les biens temporels pour s'attacher aux biens spirituels, comme on le voit par ces paroles du même Apôtre (*Philipp.* III, 13) : *Oubliant ce qui est derrière moi, je m'avance vers ce qui est devant moi..... et tout ce que nous sommes de parfaits, nous devons avoir le même sentiment.* Il appartient au contraire aux imparfaits de désirer les biens temporels, mais par rapport à Dieu; tandis que c'est aux méchants à placer leur fin dans ces mêmes biens. Par conséquent, il était convenable que la loi ancienne se servît des biens temporels que les hommes imparfaits avaient profondément en affection, pour mener ces mêmes hommes à Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que la cupidité qui fait que l'homme place sa fin dans les biens temporels est le venin de la charité. Mais l'acquisition des biens temporels que l'homme désire par rapport à Dieu est une voie qui mène les imparfaits à l'amour divin, suivant ces paroles du Psalmiste (*Ps.* XLVIII, 19) : *Il vous bénira quand vous lui ferez du bien.*

Il faut répondre au *second*, que la loi humaine agit sur les hommes au moyen de peines ou de récompenses temporelles que les hommes eux-mêmes ont déterminées; tandis que la loi divine est sanctionnée par des récompenses ou des peines qui viennent de Dieu; par conséquent ses moyens sont plus élevés.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme on le voit en parcourant les récits de l'Ancien Testament, le peuple en général fut toujours dans un état prospère tant qu'il observait la loi; et aussitôt qu'il s'écartait de ses préceptes, il tombait dans une multitude de malheurs. Mais il y avait de simples particuliers qui observaient parfaitement la loi et qui étaient malheureux, soit parce qu'ils étaient déjà spirituels et qu'en les privant des biens temporels c'était le moyen d'éprouver leur vertu, soit parce que ceux qui accomplissaient extérieurement les œuvres de la loi avaient le cœur tout entier attaché aux biens temporels et éloigné de Dieu, d'après ces paroles d'Isaïe (Is. XXIX, 13) : *Ce peuple m'honore des lèvres, mais leur cœur est loin de moi.*

QUESTION C.

DES PRÉCEPTES MORAUX DE L'ANCIENNE LOI.

Nous avons maintenant à nous occuper de chacun des genres de préceptes que la loi ancienne renfermait. Nous parlerons d'abord des préceptes moraux, ensuite des préceptes cérémoniels et enfin des préceptes judiciels. A l'égard des préceptes moraux il y a douze questions à faire : 1° Tous les préceptes moraux de la loi ancienne appartiennent-ils à la loi naturelle? — 2° Les préceptes moraux ont-ils pour objets les actes de toutes les vertus? — 3° Tous les préceptes moraux de la loi ancienne reviennent-ils aux dix préceptes du Décalogue? — 4° De la distinction des préceptes du Décalogue. — 5° De leur nombre. — 6° De leur ordre. — 7° De la manière dont ils ont été prescrits. — 8° Peut-on en dispenser? — 9° Le mode d'observer la vertu est-il de précepte? — 10° Le mode de la charité tombe-t-il sous le précepte? — 11° De la distinction des autres préceptes moraux. — 12° Les préceptes moraux de l'ancienne loi justifient-ils?

ARTICLE I. — TOUS LES PRÉCEPTES MORAUX APPARTIENNENT-ILS A LA LOI NATURELLE?

1. Il semble que tous les préceptes moraux n'appartiennent pas à la loi naturelle. Car il est dit (*Eccles.* XVII, 9) : *Il leur a ajouté la discipline et les a rendus les dépositaires de la loi de vie.* Or, la discipline se distingue par opposition de la loi de nature (1), parce que la loi de nature ne s'apprend pas, mais qu'on la possède par un instinct naturel. Donc tous les préceptes moraux n'appartiennent pas à la loi naturelle.

2. La loi divine est plus parfaite que la loi humaine. Or, la loi humaine ajoute à la loi de nature des choses qui appartiennent aux bonnes mœurs : ce qui est évident, parce que la loi naturelle est partout la même, tandis que les mœurs varient avec les différents pays. Donc, à plus forte raison, la loi divine a-t-elle dû ajouter à la loi naturelle des choses qui appartiennent aux bonnes mœurs.

(1) La loi naturelle et la discipline ou les règles de l'éducation morale s'occupent des mêmes moyens, mais elles ne s'en occupent pas de la même manière.

3. Comme la raison naturelle porte à de bonnes mœurs, de même aussi la foi. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Gal.* v, 6) que *la foi opère par l'amour*. Or, la loi naturelle ne comprend pas la foi, parce que les choses qui sont de foi sont supérieures à la raison naturelle. Donc tous les préceptes moraux de la loi divine n'appartiennent pas à la loi de nature.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Rom.* II, 14) que les nations *qui n'ont pas la loi font naturellement ce que la loi commande*, ce qu'il faut entendre des choses qui ont rapport aux bonnes mœurs. Donc tous les préceptes moraux de la loi appartiennent à la loi naturelle.

CONCLUSION. — Les préceptes moraux ayant pour objet les choses qui, relativement aux bonnes mœurs, sont d'accord avec la raison dont le jugement découle d'une certaine manière de la raison actuelle, il est nécessaire qu'ils appartiennent tous de quelque façon à la loi de nature.

Il faut répondre que les préceptes moraux sont distincts des préceptes cérémoniels et judiciels. Car les préceptes moraux ont pour objet ce qui appartient de soi aux bonnes mœurs. Et, puisque les mœurs se rapportent à la raison qui est le principe propre des actes humains, on appelle bonnes celles qui sont d'accord avec la raison, et mauvaises celles qui n'y sont pas. Or, comme tout jugement de la raison spéculative procède de la connaissance naturelle des premiers principes, de même tout jugement de la raison pratique procède de certains principes qui sont naturellement connus, ainsi que nous l'avons dit (quest. XCIV, art. 2 et 4), et dont on peut procéder diversement pour juger des choses différentes. Car dans les actes humains il y a des choses qui sont tellement explicites, qu'immédiatement après les avoir examinées un instant, on peut les approuver ou les rejeter au moyen de ces premiers principes généraux. Il y en a d'autres qu'on ne peut juger qu'après avoir profondément examiné leurs diverses circonstances, et il n'appartient pas à tout le monde de les peser avec soin, il n'y a que les sages qui le puissent. C'est ainsi que tout le monde ne peut pas suivre les conclusions particulières des sciences ; il n'y a que les philosophes qui en soient capables (1). Enfin il y en a que l'homme ne peut juger qu'avec le secours de la lumière divine, comme les choses que l'on doit croire (2). — Par conséquent il est évident que les préceptes moraux ayant pour objet ce qui regarde les bonnes mœurs, et ce qui se rapporte aux bonnes mœurs étant ce qui est d'accord avec la raison, comme tout jugement de la raison humaine dépend d'une certaine façon de la raison naturelle, il est nécessaire que tous les préceptes moraux appartiennent à la loi naturelle, mais de différentes manières. Car il y a des choses que la raison naturelle de chaque homme juge immédiatement qu'on doit faire ou qu'on ne doit pas faire ; comme : *Honorez votre père et votre mère*, etc. *Vous ne tuerez point. Vous ne volerez pas*. Ces préceptes appartiennent absolument à la loi naturelle. Il y en a d'autres qui demandent une raison plus déliée et dont les sages sont juges. Celles-là appartiennent à la loi naturelle, mais il est nécessaire que les simples soient formés à cet égard par les leçons de ceux qui sont au-dessus d'eux. Tel est, par exemple, ce précepte : *Levez-vous devant un homme à cheveux blancs, et honorez la personne des vieillards*, et d'autres semblables. Enfin il y en a d'autres que la raison ne peut con-

(1) Ces notions morales sont les conséquences éloignées des premiers principes de la loi naturelle, sur lesquelles il est possible d'errer

(2) Ces préceptes appartiennent à la loi divine, mais ils se rattachent toujours à la loi naturelle, puisque cette dernière loi n'est, d'après saint Thomas (1ª 2ª, quest. XCI, art. 2), qu'une impression de la lumière divine en nous, et une participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable.

naître qu'autant que la lumière divine l'éclaire. Ainsi c'est la révélation qui nous a fait connaître ce précepte : *Vous ne ferez pas d'idole de bois, ni aucune image sensible : vous ne prendrez pas le nom de votre Dieu en vain.*

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE II. — LES PRÉCEPTES MORAUX PRESCRIVENT-ILS TOUS LES ACTES DE VERTU ?

1. Il semble que les préceptes moraux ne prescrivent pas tous les actes de vertu. Car on appelle *justification* l'observation des préceptes de l'ancienne loi, d'après ces paroles du Psalmiste (LXVIII, 8) : *Justificationes tuas custodiam.* Or, la justification est l'exécution de la justice. Donc les préceptes moraux ne portent que sur les actes de justice.

2. Ce qui est de précepte a la nature d'une chose due. Or, ce qui est dû n'appartient pas aux autres vertus, il ne regarde que la justice dont l'acte propre est de rendre à chacun ce qui lui revient. Donc les préceptes moraux ne prescrivent pas les actes des autres vertus, ils ne prescrivent que les actes de justice.

3. Toute loi est faite pour le bien général, comme le dit saint Isidore (*Etym.* lib. v, cap. 21). Or, parmi les vertus il n'y a que la justice qui se rapporte au bien général, comme l'observe Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 2 et 11). Donc les préceptes moraux ne prescrivent que les actes de justice.

Mais c'est le *contraire.* Saint Ambroise dit (*Lib. de parad.* cap. 8) que le péché est une transgression de la loi divine et une désobéissance aux ordres du ciel. Or, les péchés sont contraires à tous les actes des vertus. Donc la loi divine a pour objet de régler tous ces actes.

CONCLUSION. — Les préceptes moraux mettant la raison humaine en rapport avec Dieu et cet effet s'obtenant au moyen de tous les actes de vertu, il faut qu'ils les prescrivent tous, bien qu'il y ait des actes sans lesquels la vertu peut exister et qui sont seulement de conseil.

Il faut répondre que les préceptes de la loi se rapportant tous au bien général, comme nous l'avons vu (quest. XC, art. 2), il est nécessaire qu'ils soient diversifiés selon les divers modes de société. Ainsi Aristote enseigne (*Polit.* lib. III, cap. 9, et lib. IV, cap. 1) que pour une cité qui est régie par un roi, il faut d'autres lois que pour celle qui est régie par le peuple, ou par quelques notables. Or, la société à laquelle se rapporte la loi humaine est tout autre que la société à laquelle se rapporte la loi divine. En effet la loi humaine regarde la société civile qui comprend les rapports des hommes entre eux. Or, ces rapports sont établis par les actes extérieurs qui font communiquer les hommes entre eux, et cette communication appartient tout particulièrement à la justice qui dirige à proprement parler les sociétés humaines. C'est pourquoi la loi humaine ne prescrit que des actes de justice, et si elle commande d'autres actes de vertu, ce n'est qu'autant qu'ils rentrent dans la justice elle-même, comme on le voit (*Eth.* lib. v, cap. 1). Mais la société à laquelle la loi divine se rapporte est celle des hommes avec Dieu, soit dans la vie présente, soit dans la vie future (1). C'est pourquoi elle prescrit tout ce qui peut mettre les hommes en communication avec la Divinité. Et comme l'homme est uni à Dieu par la raison ou par l'intelligence dans laquelle se reflète son image, il s'ensuit que la loi divine prescrit tout ce qui est de nature à bien régler la raison. C'est ce qui résulte des actes de toutes les vertus. Car les vertus intellectuelles règlent les actes de la raison

(1) La différence des lois divines et des lois humaines provient, comme on le voit, de la différence de la fin qu'elles se proposent. Les lois humaines n'ont d'autre but que de maintenir l'ordre dans la société présente ; au lieu que les lois divines se proposent d'unir l'homme à Dieu.

en eux-mêmes, et les vertus morales les règlent à l'égard des passions intérieures et des opérations extérieures. C'est pourquoi il est évident qu'il est convenable que la loi divine prescrive les actes de toutes les vertus, mais de manière que ceux sans lesquels l'ordre de la vertu qui est l'ordre de la raison ne peut subsister, sont absolument de précepte (1), tandis que les autres, qui ont pour but de rendre la vertu plus parfaite, sont seulement de conseil.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'accomplissement des préceptes de la loi, qui se rapportent aux actes des autres vertus, est aussi une justification, dans ce sens qu'il est juste que l'homme obéisse à Dieu, ou encore en ce sens qu'il est juste que tout ce qui appartient à l'homme soit soumis à la raison.

Il faut répondre au *second*, que la justice proprement dite embrasse ce qu'un homme doit à un autre; mais dans toutes les autres vertus on considère ce que les puissances inférieures doivent à la raison. C'est ainsi qu'Aristote distingue (*Eth.* lib. v, cap. ult.) une sorte de justice métaphorique (2).

La réponse au *troisième* argument devient évidente d'après ce que nous avons dit sur les différentes sortes de société (3).

ARTICLE III. — TOUS LES PRÉCEPTES MORAUX DE L'ANCIENNE LOI REVIENNENT-ILS AUX DIX PRÉCEPTES DU DÉCALOGUE ?

1. Il semble que tous les préceptes moraux de l'ancienne loi ne reviennent pas aux dix préceptes du Décalogue (4). Car les premiers préceptes de la loi et les principaux sont ceux-ci : *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu et vous aimerez votre prochain,* comme on le voit (Matth. XXII, 37). Or, ces deux préceptes ne sont pas contenus dans le Décalogue. Par conséquent le Décalogue ne renferme pas tous les préceptes moraux de la loi ancienne.

2. Les préceptes moraux ne reviennent pas aux préceptes cérémoniels, mais c'est plutôt le contraire. Or, parmi les préceptes du Décalogue il y a un précepte cérémoniel. Ainsi il est dit : *Souvenez-vous de sanctifier le jour du sabbat.* Donc tous les préceptes moraux ne reviennent pas au Décalogue.

3. Les préceptes moraux ont pour objets tous les actes de vertu. Or, dans le Décalogue il n'y a que des préceptes qui se rapportent à la justice, comme on le voit en les examinant l'un après l'autre. Donc le Décalogue ne renferme pas tous les préceptes moraux.

Mais c'est le *contraire.* A propos de ces paroles de l'Evangile (Matth. v): *Beati estis cum maledixerint,* etc., la glose dit (*ord.*) que Moïse établit dix préceptes et qu'ensuite il les explique successivement. Donc tous les préceptes de la loi sont des parties du Décalogue.

CONCLUSION. — Tous les préceptes moraux de la loi peuvent revenir sous certain rapport aux dix préceptes du Décalogue.

Il faut répondre que les dix préceptes du Décalogue diffèrent des autres préceptes de la loi en ce que le Décalogue a été proposé au peuple par Dieu lui-même, tandis que les autres préceptes lui ont été proposés par Moïse. Le Décalogue renferme donc les préceptes dont Dieu donne à l'homme connaissance par lui-même. Ces préceptes sont ceux que l'on peut connaître

(1) On ne peut pas aller contre ces préceptes sans détruire l'ordre de la vertu qui est l'ordre de la raison, c'est-à-dire sans commettre un péché mortel. C'est la définition que saint Thomas donne de ce péché.

(2) Le mot dû (*debitum*) est applicable aux actes des autres vertus d'après cette analogie.

(3) L'objection est vraie si on ne l'applique qu'à la loi humaine, mais il n'en est pas de même si on l'étend à la loi divine.

(4) D'après son étymologie ce mot indique les *dix discours,* et on entend par là vulgairement les dix préceptes que Dieu donna à son peuple, et qui sont appelés les *dix paroles de l'alliance* (*Deut.* IV et X).

immédiatement d'après les premiers principes généraux, sans une longue étude. Ce sont aussi ceux que nous connaissons immédiatement par la foi que Dieu nous infuse. Il y a par conséquent deux genres de préceptes qui ne sont pas compris dans le Décalogue. Ce sont les premiers principes généraux qui n'ont pas besoin d'être produits ailleurs que dans la raison naturelle où ils sont écrits et qui sont ainsi évidents par eux-mêmes; comme quand on dit qu'on ne doit faire de mal à personne, etc. Ce sont ensuite ceux dont la vérité morale n'est connue que des savants après de patientes recherches et de longues réflexions. Ces préceptes viennent de Dieu au peuple par l'intermédiaire de la science des hommes instruits. — Cependant ces deux sortes de préceptes sont l'un et l'autre renfermés dans le Décalogue, mais de différentes manières. Car les premiers préceptes généraux y sont renfermés comme les principes dans leurs conséquences prochaines; tandis que ceux que les sages seuls connaissent y sont au contraire renfermés comme les conséquences le sont dans les principes (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que ces deux préceptes sont des préceptes généraux de la loi naturelle, qui sont évidents par eux-mêmes pour la raison humaine, soit par la nature, soit par la foi. C'est pourquoi tous les préceptes du Décalogue reviennent à ces deux-là comme les conséquences reviennent aux principes généraux d'où elles découlent (2).

Il faut répondre au *second*, que le précepte de la sanctification du sabbat est un précepte moral sous un rapport, en ce sens qu'il oblige l'homme à s'occuper pendant un temps aux choses divines, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* XLV, 11) : *Soyez dans un saint repos et considérez que c'est moi qui suis Dieu.* C'est à ce point de vue qu'il est compté parmi les préceptes du Décalogue, mais non par rapport à la détermination du temps, parce que sous cet aspect c'est un précepte cérémoniel.

Il faut répondre au *troisième*, que la notion de chose due (*ratio debiti*) est moins sensible à l'égard des autres vertus qu'à l'égard de la justice. C'est pourquoi les préceptes qui portent sur les actes des autres vertus ne sont pas aussi connus du peuple que ceux qui regardent la justice. C'est pour cette raison que les actes de cette vertu sont tout spécialement ordonnés par les préceptes du Décalogue qui sont les premiers éléments de la loi.

ARTICLE IV. — LES PRÉCEPTES DU DÉCALOGUE SONT-ILS CONVENABLEMENT DISTINGUÉS?

1. Il semble que les préceptes du Décalogue soient mal distingués. Car la vertu de latrie est différente de la foi. Or, les préceptes portent sur les actes des vertus, et ce qui est dit au commencement du Décalogue: *Vous n'aurez pas de dieux étrangers*, appartient à la foi, tandis que ce qu'on ajoute : *Vous ne ferez pas d'idoles*, etc., appartient au culte de latrie. Donc il y a là deux préceptes et il n'y en a pas qu'un seul, comme le dit saint Augustin (quæst. LXXI *in Ex.*).

2. Les préceptes affirmatifs sont distingués dans la loi des préceptes négatifs, comme : *Honorez votre père et votre mère* et *Vous ne tuerez point.* Or, quand on dit: *Je suis le Seigneur votre Dieu*, c'est un précepte affirmatif, et si l'on ajoute : *Vous n'aurez pas de dieux étrangers*, c'est un précepte négatif. Donc il y a là deux préceptes, et ces deux préceptes ne sont pas renfermés dans un seul, comme le dit saint Augustin (*loc. cit.*).

(1) Ainsi les dix préceptes sont les conséquences prochaines des principes généraux, évidents par eux-mêmes, et ils sont les principes des préceptes particuliers connus et manifestés par les sages.

(2) A cet égard voyez saint Augustin (*lib. de Perfect. justit. hom.* cap. V et in cap. V, *Epist. ad Galat.*).

3. L'Apôtre dit (*Rom.* VII, 7) : *Je n'aurais pas connu la convoitise si la loi n'eût dit : Vous ne convoiterez pas.* Il semble par conséquent que ce précepte : *vous ne convoiterez pas* ne forme qu'un seul précepte et qu'on n'aurait pas dû le diviser en deux.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*loc. cit.*) qu'il y a trois préceptes qui regardent Dieu et qu'il y en a sept qui se rapportent au prochain.

CONCLUSION. — Parmi les dix préceptes du Décalogue, il y en a trois qui se rapportent à Dieu et sept qui se rapportent au prochain.

Il faut répondre que les préceptes du Décalogue sont distingués de différentes manières par les divers auteurs. Hésychius (*Com.* lib. VII, cap. 26) dit à l'occasion de ces paroles : *Decem mulieres in uno clibano coquunt panes,* que le précepte de l'observation du sabbat ne fait pas partie des dix préceptes, parce qu'on n'a pas dû l'observer littéralement dans tous les temps. Néanmoins il distingue quatre préceptes qui se rapportent à Dieu ; dont le premier est : *Je suis le Seigneur ton Dieu*, et le second : *Vous n'aurez pas de dieux étrangers.* Saint Jérôme distingue aussi ces deux préceptes à propos de ces paroles d'Osée (X) : *Propter duas iniquitates tuas.* Il prétend ensuite que le troisième précepte est celui-ci : *Vous ne ferez pas d'idoles ;* et enfin le quatrième : *Vous ne prendrez pas le nom de votre Dieu en vain.* Il en reconnaît six qui regardent le prochain ; dont le premier est : *Honorez votre père et votre mère ;* le second, *vous ne tuerez point ;* le troisième, *vous ne forniquerez pas ;* le quatrième, *vous ne volerez pas ;* le cinquième, *vous ne ferez pas de faux témoignage ;* le sixième, *vous ne convoiterez pas.* — Mais d'abord il ne paraît pas convenable que l'observation du sabbat soit placée parmi les préceptes du Décalogue, si elle n'en fait partie d'aucune manière. Ensuite puisqu'il est écrit (Matth. VI, 24) : *Personne ne peut servir deux maîtres*, il semble que pour la même raison ces deux phrases : *Je suis le Seigneur votre Dieu* et *Vous n'aurez pas de dieux étrangers* n'expriment qu'un seul et même précepte. C'est pourquoi Origène (*Hom.* VIII *in Ex.*), distinguant quatre préceptes qui se rapportent à Dieu, prend ces deux-là pour un seul, et donne pour le second : *Vous ne ferez pas d'idole ;* pour le troisième : *Vous ne prendrez pas le nom de votre Dieu en vain,* et pour le quatrième : *Souvenez-vous de sanctifier le jour du sabbat.* A l'égard des six autres préceptes il est d'accord avec Hésychius. — Mais parce que faire une statue ou un tableau n'est une chose défendue qu'autant qu'on a l'intention de les prendre pour des dieux (puisque dans le tabernacle Dieu a ordonné de faire l'image des séraphins, comme on le voit (*Ex.* XXV), saint Augustin a mieux fait (*loc. cit.*) de réunir ces deux préceptes en un seul : *Vous n'aurez pas de dieux étrangers* et *vous ne ferez point d'images taillées.* De même la convoitise qui porte sur la femme d'un autre appartient à la concupiscence de la chair, tandis que la convoitise des autres choses que l'on voudrait posséder appartient à la convoitise des yeux. C'est pour ce motif que saint Augustin fait deux préceptes à l'égard de ces deux espèces de désir, et que par conséquent il distingue trois préceptes qui se rapportent à Dieu et sept préceptes qui se rapportent au prochain (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que le culte de latrie n'est qu'une profession de foi. Par conséquent il ne doit pas y avoir divers préceptes à l'égard de ces deux choses. Cependant on a dû plutôt faire des préceptes sur le culte que sur la foi, parce que les préceptes du Décalogue présupposent le précepte de la foi, comme ils présupposent celui de l'amour.

(1) Cette classification de saint Augustin, que saint Thomas justifie ici parfaitement, a en effet prévalu.

Car comme les premiers préceptes généraux de la loi de nature sont évidents pour celui qui a la raison naturelle et n'ont pas besoin d'être promulgués ; de même croire en Dieu est un premier principe évident pour celui qui a la foi ; puisque *pour arriver à Dieu il faut croire qu'il existe*, selon l'expression de saint Paul (*Heb.* xi, 6). C'est pourquoi ce précepte n'a pas besoin d'autre promulgation que de l'infusion de la foi elle-même.

Il faut répondre au *second*, que les préceptes affirmatifs se distinguent des préceptes négatifs quand l'un n'est pas compris dans l'autre. C'est ainsi que dans l'honneur dû aux parents, on ne comprend pas la défense de l'homicide, ni réciproquement. C'est pour cette raison qu'à cet égard les préceptes sont différents. Mais quand le précepte affirmatif est compris sous le précepte négatif ou réciproquement, on ne donne pas à ce sujet différents préceptes. Ainsi ce précepte : *vous ne volerez pas*, ne diffère pas de celui qui regarde la conservation ou la restitution de ce qui est à autrui. Pour la même raison on n'a pas fait différents préceptes pour qu'on croie en Dieu et pour qu'on ne croie pas dans des dieux étrangers (1).

Il faut répondre au *troisième*, que toute convoitise revient à une même chose en général ; c'est pourquoi l'Apôtre parle de la convoitise au singulier. Mais les raisons que l'on a de convoiter étant diverses en particulier, saint Augustin distingue pour ce motif divers préceptes qui défendent ce vice. Car les convoitises diffèrent d'espèce selon la diversité des actions ou des objets qui les excitent (2), comme le dit Aristote (*Eth.* lib. x, cap. 5).

ARTICLE V. — LES PRÉCEPTES DU DÉCALOGUE SONT-ILS CONVENABLEMENT ÉNUMÉRÉS ?

1. Il semble que les préceptes du Décalogue ne soient pas convenablement énumérés. Car, comme le dit saint Ambroise (*lib. de Parad.* cap. 8), le péché est une transgression de la loi de Dieu et une désobéissance aux ordres du ciel. Or, on distingue les péchés selon que l'homme pèche contre Dieu, ou contre le prochain, ou contre lui-même. Par conséquent, puisque dans le Décalogue il n'est pas question des péchés de l'homme contre lui-même, mais qu'il ne s'agit que de ceux qui se rapportent à Dieu et au prochain, il semble que l'énumération des préceptes qu'il renferme soit insuffisante.

2. Comme l'observation du sabbat appartenait au culte de Dieu, il en est de même de l'observation des autres solennités et de l'immolation des sacrifices. Or, parmi les préceptes du Décalogue, il y en a un qui regarde l'observation du sabbat. Par conséquent il devrait aussi y en avoir qui se rapportent aux autres fêtes et au rite des sacrifices.

3. Comme on offense Dieu par le parjure, de même on l'offense en blasphémant ou en mentant contre sa doctrine. Or, il n'y a qu'un seul précepte qui défende le parjure, puisqu'il est dit : *Vous ne prendrez pas le nom de votre Dieu en vain.* Donc le blasphème et les fausses doctrines devraient être défendus par un précepte particulier.

4. Comme l'homme a naturellement de l'amour pour ses parents, de même il en a aussi pour ses enfants ; et le précepte de la charité s'étend également à tous ceux qui nous sont proches. Or, les préceptes du Décalogue ont pour but la charité, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Tim.* i, 5) : *La fin de la loi c'est la charité.* Par conséquent, comme il y a un précepte qui regarde les parents, il devrait aussi y en avoir pour les enfants et les proches.

(1) C'est la réponse au sentiment d'Origène, qui voulait faire de ces deux choses deux préceptes différents.

(2) Saint Jean distingue, par exemple, la concupiscence de la chair de la concupiscence des yeux.

5. Dans tout genre de péché, il arrive qu'on pèche de cœur et par action. Or, il y a certains genres de péchés, tels que le vol et l'adultère, à l'égard desquels le péché d'action est défendu par des préceptes particuliers : *Vous ne ferez pas d'adultère ; vous ne volerez pas*, et le péché de pensée est défendu par d'autres : *Vous ne désirerez pas le bien de votre prochain : vous ne désirerez pas sa femme.* Donc on aurait dû faire de même à l'égard de l'homicide et du faux témoignage (1).

6. Comme le péché peut provenir du déréglement de l'appétit concupiscible, de même il peut aussi provenir du déréglement de l'irascible. Or, il y a des préceptes qui défendent les convoitises déréglées, puisqu'il est dit : *Vous ne désirerez pas.* Donc on aurait dû mettre aussi dans le Décalogue des préceptes pour réprimer les mouvements désordonnés de l'irascible. Par conséquent les dix préceptes qu'il renferme sont insuffisants.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (*Deut.* IV, 13) : *Il vous fit connaître son alliance qu'il vous ordonna d'observer et les dix commandements qu'il écrivit sur les deux tables de pierre.*

CONCLUSION. — Les dix préceptes qui règlent les rapports de l'homme avec Dieu et avec le prochain ont été convenablement énumérés dans la loi ancienne.

Il faut répondre qu'ainsi que nous l'avons dit (art. 2), comme les préceptes de la loi humaine règlent les rapports de l'homme avec la société civile, de même les préceptes de la loi divine règlent ses rapports avec la société que ses semblables forment sous l'autorité de Dieu qui est leur chef. Or, pour qu'un individu soit bien dans une société, il faut deux choses : la première c'est qu'il soit bien avec le chef de la société, la seconde c'est qu'il soit en bons rapports avec ses coassociés. Par conséquent il faut que la loi divine renferme d'abord des préceptes qui règlent les rapports de l'homme avec Dieu et qu'elle en comprenne ensuite d'autres qui règlent ses rapports avec ceux de ses semblables qui doivent vivre avec lui sous le même chef. — Or, on doit au chef d'une société trois choses : 1° on doit lui être fidèle ; 2° on doit le respecter ; 3° on doit le servir. La fidélité envers le maître consiste en ce qu'on ne défère pas à un autre l'honneur du commandement, et c'est ce qu'exprime le premier précepte par ces paroles : *Vous n'aurez pas de dieux étrangers.* Le respect que demande le maître c'est qu'on ne fasse rien d'injurieux contre lui, et c'est ce qu'ordonne le second commandement en disant : *Vous ne prendrez pas en vain le nom du Seigneur votre Dieu.* Enfin les sujets doivent servir leur maître en retour des bienfaits qu'ils reçoivent. C'est ce que commande le troisième précepte, qui a pour but la sanctification du sabbat en mémoire de la création. — On est bien avec le prochain en particulier ou en général. En particulier il faut qu'on s'acquitte à l'égard de ceux dont on est le débiteur, et c'est dans ce but qu'existe le précepte qui nous commande d'honorer nos parents. En général il faut qu'on ne nuise à personne, ni par action, ni par parole, ni par pensée. On nuit au prochain par action, soit quand on l'attaque dans sa propre existence, et c'est ce que défend ce précepte : *Vous ne tuerez point*, soit quand on l'attaque dans la personne qui lui est unie relativement à la propagation de sa famille, et c'est ce qui est défendu par ces mots : *Vous ne ferez pas de fornication ;* soit quand on lui ravit ses biens, et c'est ce qu'on défend en disant : *Vous ne volerez point.* Il est aussi défendu de lui nuire de bouche par ces mots : *Vous ne ferez pas de faux témoignage contre votre prochain*, et il est défendu de

(1) C'est-à-dire faire deux préceptes ; défendre l'acte dans l'un, et défendre dans l'autre la pensée ou le désir.

lui nuire de cœur quand il est dit : *Vous ne convoiterez pas.* — On pourrait aussi d'après cette même distinction reconnaître trois préceptes qui se rapportent à Dieu, dont le premier regarde l'action ; ainsi il est dit : *Vous ne ferez point d'idoles;* le second concerne les paroles : *Vous ne prendrez pas le nom de votre Dieu en vain*; le troisième appartient au cœur, parce que dans la sanctification du sabbat considérée comme un précepte moral, le législateur a ordonné le repos du cœur en Dieu (1). Ou bien, d'après saint Augustin (*in Ps.* XXXII), par le premier précepte nous vénérons l'unité du premier principe, par le second sa vérité divine et par le troisième sa bonté qui nous sanctifie et dans laquelle nous nous reposons, comme dans notre fin (2).

On peut répondre au *premier* argument de deux manières : 1° Que les préceptes du Décalogue se rapportent aux préceptes de l'amour. Ainsi on a dû commander à l'homme d'aimer Dieu et le prochain parce que, sous ce rapport, la loi naturelle avait été obscurcie par suite du péché, tandis qu'elle ne l'avait pas été relativement à l'amour qu'on se doit à soi-même. Car sous ce dernier aspect la loi naturelle avait toute sa force. Ou bien parce que l'amour de soi est renfermé dans l'amour de Dieu et du prochain. Car l'homme s'aime véritablement par là même qu'il se met en rapport avec Dieu. C'est pourquoi il n'y a dans le Décalogue que des préceptes qui se rapportent au prochain et à Dieu (3). — 2° On peut répondre que les préceptes du Décalogue sont ceux que le peuple a reçus de Dieu immédiatement. Ainsi il est dit (*Deut.* X, 4) : *Le Seigneur écrivit sur ces tables, comme il avait fait sur les premières, les dix commandements qu'il vous fit entendre.* Il faut par conséquent que ces préceptes soient tels qu'ils puissent entrer immédiatement dans l'esprit du peuple. Or, le précepte a la nature d'une chose due. Que l'homme doive nécessairement quelque chose à Dieu et au prochain, c'est ce qu'il conçoit facilement, surtout quand il est fidèle; mais qu'il soit nécessairement redevable envers lui-même, à l'égard de ce qui lui appartient et de ce qui n'appartient pas à autrui, c'est une chose que l'on ne voit pas aussi clairement. Car, au premier aspect, il semble que chacun soit libre de disposer des choses qui lui appartiennent. C'est pourquoi les préceptes qui défendent à l'homme de se manquer à lui-même arrivent au peuple par les lumières des savants et des sages. Par conséquent ils n'appartiennent pas au Décalogue.

Il faut répondre au *second*, que toutes les fêtes de l'ancienne loi ont été établies pour rappeler un bienfait de Dieu, soit qu'elles aient rappelé le souvenir d'une chose passée, soit qu'elles aient été la figure d'une chose à venir. De même tous les sacrifices étaient offerts pour cette fin. Or, de tous les bienfaits passés, le premier et le plus important était le bienfait de la création que rappelle la sanctification du sabbat. Aussi Moïse donne-t-il pour raison de ce précepte : *Que Dieu a fait le ciel et la terre en six jours* (*Ex.* XX, 11). Parmi tous les bienfaits futurs qui devaient être figurés, le bienfait principal et final était le repos de l'esprit en Dieu, soit dans le présent par la grâce, soit dans l'avenir par la gloire, et ce repos était figuré par l'observance du sabbat. C'est ce qui fait dire à Isaïe (LXVIII, 13) : *Si vous vous abstenez de voyager le jour du sabbat et de faire votre volonté au jour qui*

(1) Les préceptes qui regardent le prochain ayant été ainsi classés à ce point de vue, on conçoit que dans le *Confiteor* toutes les fautes possibles et leurs divers degrés soient résumés dans ces trois mots : *cogitatione*, *verbo* et *opere*.

(2) Ces trois choses sont une indication du dogme de la Trinité ; car en Dieu le Père apparait l'unité, le Fils est la vérité et l'Esprit la sanctification et le repos (Vid. Nat. Alexand. *De præcept. Decal. generatim sumptis*, art. VII).

(3) Cette dernière raison nous paraît la plus profonde et la plus concluante.

m'est consacré, si vous le regardez comme un repos délicieux, comme le jour saint et glorieux du Seigneur. Ces bienfaits sont les premiers et les plus éclatants qui existent dans l'esprit des hommes et surtout dans les fidèles; tandis que les autres fêtes se célèbrent pour des bienfaits particuliers qui passent avec le temps, comme la célébration de la Pâque qui rappelait la délivrance de l'Egypte à titre de bienfait passé et qui figurait la passion du Christ qui est aussi un fait temporel qui nous mène au repos du sabbat spirituel. C'est pourquoi il n'est parlé que du sabbat dans le Décalogue, et il n'est fait aucune mention de toutes les autres fêtes et de tous les autres sacrifices.

Il faut répondre au *troisième*, que comme le dit l'Apôtre (*Heb.* VI, 16) : *Les hommes jurent par celui qui est plus grand qu'eux, et le serment est la plus grande assurance qu'ils puissent donner pour terminer tous leurs différents.* C'est pourquoi par là même que le serment est commun à tous les hommes, il y a à ce sujet une défense spéciale pour empêcher qu'on en abuse. La fausse doctrine au contraire est un péché qui ne touche qu'un petit nombre d'individus. Il n'était donc pas nécessaire qu'on en fît mention dans le Décalogue, quoiqu'on y défende dans un sens les doctrines perverses en disant : *Vous ne prendrez pas le nom de votre Dieu en vain.* Car il y a une glose (*interl.*) qui dit à cette occasion : *Vous ne direz pas que le Christ est une créature.*

Il faut répondre au *quatrième*, que la raison naturelle commande immédiatement à l'homme de ne faire injure à personne. C'est pourquoi les préceptes du Décalogue qui défendent de nuire, s'étendent à tous les hommes. Mais la raison naturelle ne nous dit pas immédiatement qu'il faut faire quelque chose pour un autre, à moins qu'on ne le doive. Or, la dette du fils envers le père est tellement évidente qu'on ne peut hésiter à la reconnaître, parce que le père est l'auteur de la naissance, de la vie, de l'éducation et du savoir de l'enfant. C'est pourquoi le Décalogue ne commande le respect et la reconnaissance qu'envers les parents. Mais les parents ne paraissent pas redevables envers les enfants à cause des bienfaits qu'ils en ont reçus; c'est plutôt le contraire. Le fils est quelque chose du père, et les pères aiment leurs fils, comme une partie d'eux-mêmes, selon l'expression d'Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 12). Par conséquent pour les mêmes raisons il n'y a pas dans le Décalogue de préceptes qui regardent l'amour des enfants, comme il n'y en a pas qui obligent l'homme à s'aimer lui-même.

Il faut répondre au *cinquième*, que le plaisir de l'adultère et le bien-être des richesses sont des choses que l'on désire pour elles-mêmes, parce qu'elles ont la nature du bien qui est agréable et utile. C'est pourquoi il a fallu à cet égard défendre non-seulement l'acte, mais encore le désir. Au contraire l'homicide et la fausseté sont des choses horribles par elles-mêmes parce qu'on aime naturellement le prochain et la vérité; et on ne désire commettre ces fautes qu'en vue d'une autre fin. C'est pourquoi il n'a pas été nécessaire, à l'égard du péché d'homicide et du faux témoignage, de défendre les péchés par pensée (1), il a suffi de défendre les actions.

Il faut répondre au *sixième*, que, comme nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 1), toutes les passions de l'irascible découlent des passions du concupiscible. C'est pourquoi dans les préceptes du Décalogue qui sont, pour ainsi

(1) Parce que la pensée de ces crimes n'a, par elle-même, rien d'agréable; elle est plutôt repoussante.

dire, les premiers éléments de la loi, on ne devait pas faire mention des passions de l'irascible; on devait seulement parler des passions du concupiscible (1).

ARTICLE VI. — LES DIX PRÉCEPTES DU DÉCALOGUE SONT-ILS CONVENABLEMENT ORDONNÉS ENTRE EUX?

1. Il semble que les dix préceptes du Décalogue ne soient pas convenablement ordonnés. Car l'amour du prochain semble être une prédisposition à l'amour de Dieu, parce que nous connaissons notre prochain mieux que nous ne connaissons Dieu, d'après ces paroles de saint Jean (I. Joan. IV, 20): *Celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment peut-il aimer Dieu qu'il ne voit pas?* Or, les trois premiers préceptes appartiennent à l'amour de Dieu et les sept derniers à l'amour du prochain. Donc les préceptes du Décalogue ne sont pas bien ordonnés.

2. Les préceptes affirmatifs commandent les actes vertueux, tandis que les préceptes négatifs défendent les actes vicieux. Or, d'après Boëce (*Comment. Prædic.*), on doit extirper les vices avant de faire naître et développer les vertus. Donc parmi les préceptes qui regardent le prochain on doit mettre les préceptes négatifs avant les préceptes affirmatifs.

3. Les préceptes de la loi portent sur les actions des hommes. Or, la pensée précède la parole ou l'action extérieure. Donc c'est à tort que les préceptes qui défendent les mauvais désirs, ce qui est un péché du cœur, sont placés en dernier lieu.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Rom.* XIII, 1) : *Ce qui vient de Dieu a été ordonné.* Or, c'est Dieu qui a donné immédiatement les préceptes du Décalogue, comme nous l'avons dit (art. huj. quæst.). Donc ils sont bien ordonnés.

CONCLUSION. — Les dix préceptes du Décalogue ont été disposés dans l'ordre le plus légitime et le plus convenable.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 3 et 5 ad 1 arg.), les préceptes du Décalogue ont pour objet ce que l'esprit de l'homme conçoit immédiatement. Or, il est évident que la raison saisit d'autant mieux une chose que son contraire est plus grave et plus répugnant. Et puisque l'ordre de la raison commence par la fin, ce qu'il y a de plus déraisonnable c'est que l'homme ne soit pas convenablement en rapport avec sa fin (2). Or, Dieu est la fin de la vie et de la société humaine. C'est pourquoi il a fallu que les préceptes du Décalogue missent d'abord l'homme en rapport avec Dieu, puisque ce qui est contraire à cet ordre est ce qu'il y a de plus grave: comme dans une armée qui se rapporte au chef comme à sa fin, il faut d'abord que le soldat soit soumis au général, parce que le contraire est ce qu'il y a de plus grave, et il faut ensuite qu'il soit en bon rapport avec les autres individus.— Parmi les préceptes qui règlent nos rapports avec Dieu, le premier de tous, c'est que l'homme lui soit fidèlement soumis sans avoir rien de commun avec ses ennemis; le second, c'est qu'on lui témoigne du respect; le troisième, c'est qu'on le serve. Dans une armée la faute est plus grave quand un soldat

(1) D'ailleurs en défendant les concupiscibles on défend les irascibles qui en sont la conséquence; mais dans le Décalogue on n'a pas dû en faire mention parce qu'on n'y a compris que les premiers principes, sans tenir compte des conséquences éloignées.

(2) L'ordre suivi dans l'énumération des préceptes du Décalogue se justifie de deux manières: 1° comme méthode d'enseignement. Car on doit aller du plus connu au moins connu, quand on enseigne, et les préceptes dont la transgression est la plus grave sont ceux qui nous frappent le plus vivement; 2° sous le rapport logique, car nous avons vu qu'en morale la fin ou le but des actions était le principe d'après lequel on devait les juger. Ces deux points de vue reviennent au même, parce qu'un acte est d'autant plus grave qu'il se rapproche davantage de la fin dernière.

trahit son général en faisant un pacte avec l'ennemi que quand il lui manque de respect, et il pèche plus grièvement quand il lui manque de respect que quand il lui désobéit dans quelque point. — Dans les préceptes qui regardent le prochain, il est évident que le péché le plus grave et le plus contraire à la raison résulte de ce que l'on ne remplit pas ses obligations à l'égard des personnes auxquelles on est le plus redevable. C'est pourquoi parmi les préceptes qui se rapportent au prochain, on met au premier rang celui qui concerne les parents. Parmi les autres préceptes l'ordre se manifeste selon la gravité des fautes. Car il est plus grave et plus contraire à la raison de pécher par actions que de pécher par paroles et de pécher par paroles que de pécher par pensées. Parmi les péchés par action l'homicide, qui détruit la vie d'un homme qui existe, est plus grave que l'adultère qui rend incertaine l'origine de l'enfant qui doit naître : et l'adultère est plus grave que le vol qui touche aux biens extérieurs.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique par rapport aux sens le prochain nous soit plus connu que Dieu, cependant l'amour de Dieu est la raison de l'amour du prochain, comme on le verra plus loin (2ª 2ª quest. XXV, art. 1 ; quest. XXVI, art. 2). C'est pourquoi on a dû mettre en premier lieu les préceptes qui se rapportent à Dieu.

Il faut répondre au *second*, que comme Dieu est le principe universel de l'être pour toutes choses, de même le père est le principe de l'être par rapport à son fils. C'est pourquoi après les préceptes qui se rapportent à Dieu, on a eu raison de mettre le précepte qui regarde les parents. — Mais le raisonnement qu'on fait n'est applicable que quand l'affirmation et la négation appartiennent à une action du même genre. D'ailleurs dans cette circonstance il n'est pas absolument sans réplique. Car quoique dans l'exécution de l'action on doive déraciner les vices avant de développer les vertus, suivant ces paroles du Psalmiste (*Ps.* XXXIII, 15) : *Evitez le mal et faites le bien;* et d'après ce mot du prophète (Is. I, 16) : *Cessez de faire le mal et apprenez à faire le bien,* cependant il faut que dans la connaissance la vertu précède le péché, parce que c'est par la ligne droite qu'on connaît l'oblique, selon l'expression d'Aristote (*De animâ*, lib. I, text. 85). Et puisque la loi nous donne la connaissance du péché, selon la remarque de l'Apôtre (*Rom.* V), le précepte affirmatif aurait dû être placé le premier. Mais cette raison n'est pas la véritable. Il faut en revenir à celle que nous avons donnée (*in corp. art.*) : c'est que dans les préceptes qui se rapportent à Dieu et qui forment la première table, on place le précepte affirmatif en dernier lieu, parce que sa transgression est une faute moins grave.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique le péché de pensée soit le premier dans l'exécution, cependant sa défense ne vient rationnellement qu'après celle de l'acte (1).

ARTICLE VII. — LES PRÉCEPTES DU DÉCALOGUE ONT-ILS ÉTÉ CONVENABLEMENT PRESCRITS (2)?

1. Il semble que les préceptes du Décalogue n'aient pas été convenablement prescrits. Car les préceptes affirmatifs ordonnent les actes vertueux, tandis que les préceptes négatifs détournent des actes vicieux. Or,

(1) Parce que l'acte est plus grave que la parole et la parole plus grave que la pensée.

(2) Selon sa coutume, saint Thomas tient à justifier jusqu'aux moindres expressions du texte sacré, s'appuyant sur ce principe qu'il n'y a rien dans les œuvres de Dieu qui n'ait été fait avec poids et mesure (Luc, XIV) : *Capilli vestri omnes numerati sunt.* (*Eccl.* I) : *Arenam maris et pluviæ guttas quis dinumeravit? Unus est altissimus creator omnium.* On admirera sans doute avec nous la sagacité et la profondeur de toutes ses explications.

dans toute matière les vertus et les vices sont opposés réciproquement. Donc à l'égard de tout ce que commande le Décalogue, on a dû établir un précepte affirmatif et un précepte négatif. C'est donc à tort que parmi les préceptes établis, les uns sont affirmatifs, les autres négatifs.

2. Saint Isidore dit (*Etym.* lib. II, cap. 10) que toute loi est conforme à la raison. Or, tous les préceptes du Décalogue appartiennent à la loi divine. On aurait donc dû donner une raison, non-seulement du premier et du troisième précepte, mais encore de tous les autres.

3. En observant les préceptes, on mérite de Dieu des récompenses. Or, Dieu a promis des récompenses pour l'accomplissement de certains préceptes. Il aurait donc dû en promettre pour tous et ne pas en promettre seulement pour le premier et le quatrième.

4. La loi ancienne est appelée la loi de crainte, parce que c'était en menaçant de châtiments qu'elle portait à observer ses préceptes. Or, tous les préceptes du Décalogue appartiennent à la loi ancienne. Ils auraient donc dû être accompagnés tous de quelques menaces et on n'aurait pas dû seulement en joindre au premier et au second.

5. On doit conserver dans sa mémoire tous les préceptes de Dieu. Car il est dit (*Prov.* III, 3) : *Gravez-les sur les tables de votre cœur*. C'est donc à tort qu'on ne parle de la mémoire que pour le troisième précepte : et il semble par conséquent que les préceptes du Décalogue aient été mal exprimés.

Mais c'est le *contraire*. Le Sage dit (*Sap.* XI, 21) que *Dieu a tout fait avec nombre, poids et mesure*. A plus forte raison a-t-il prescrit d'une manière convenable les préceptes qui forment sa loi.

CONCLUSION. — Les dix préceptes de la loi ont été très-convenablement prescrits, puisqu'ils émanent de la divine sagesse.

Il faut répondre que les préceptes de la loi de Dieu renferment la plus éminente sagesse. C'est pourquoi il a été dit aux Juifs (*Deut.* IV, 5) : *L'observation de la loi fera paraître votre sagesse et votre intelligence devant les peuples*. Or, il appartient au sage de tout disposer selon le mode et l'ordre convenable. Par conséquent il est manifeste que les préceptes de la loi ont été prescrits de cette manière.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'affirmation d'une chose entraîne toujours la négation de son contraire, mais la négation d'un contraire n'entraîne pas toujours l'affirmation de l'autre. Car si une chose est blanche, il s'ensuit qu'elle n'est pas noire, mais de ce qu'elle n'est pas noire il ne s'ensuit pas qu'elle soit blanche : parce que la négation s'étend à plus de choses que l'affirmation. De là il résulte que ce précepte négatif : *on ne doit pas faire d'injure*, s'étend à un plus grand nombre de personnes, d'après le premier dictamen de la raison, que le précepte positif qui nous oblige à obéir et à faire du bien aux autres. Toutefois la raison naturelle nous dit que nous devons le respect et la reconnaissance à ceux dont nous avons reçu des bienfaits, si nous ne nous sommes pas acquittés à leur égard. Or, il y a deux êtres dont l'homme ne peut jamais suffisamment reconnaître les bienfaits ; c'est Dieu d'une part et son père de l'autre, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. ult.). C'est pourquoi il y a deux préceptes affirmatifs, l'un qui regarde les honneurs dus aux parents et l'autre qui porte sur la célébration du sabbat en mémoire des bienfaits de Dieu.

Il faut répondre au *second*, que ces préceptes qui sont purement moraux ont une raison manifeste ; il n'a donc pas été nécessaire de l'exprimer. Mais on a ajouté à quelques-uns de ces préceptes une loi cérémonielle pour déterminer

le précepte moral en général. C'est ainsi que dans le premier précepte il est dit : *Vous ne ferez point de statue*, et qu'au troisième, on détermine le jour du sabbat. C'est pourquoi il a fallu dans ce cas donner la raison de ces déterminations.

Il faut répondre au *troisième*, que le plus souvent les hommes font leurs actes dans un but d'intérêt. C'est pourquoi il a fallu joindre une promesse de récompense aux préceptes dont il semblait qu'on ne devait tirer aucun avantage ou qui paraissaient même contraires aux intérêts de celui qui les observerait. Ainsi parce que les parents étant déjà sur le retour de l'âge, on n'en peut attendre aucun service, on a joint une promesse au précepte qui nous ordonne de les honorer. Il en est de même du précepte qui défend l'idolâtrie, parce qu'il semblait qu'on se privait par là d'un avantage que les hommes croient pouvoir obtenir en faisant un pacte avec les démons.

Il faut répondre au *quatrième*, que les châtiments sont surtout nécessaires contre ceux qui sont enclins au mal, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. x, cap. ult.). C'est pourquoi on n'a joint une menace de châtiments qu'aux préceptes qui défendaient le mal auquel on était le plus porté. Ainsi les hommes étaient portés à l'idolâtrie par suite de l'exemple général des nations, et ils étaient également très-disposés au parjure, parce qu'ils faisaient souvent des serments. C'est pour ce motif qu'il y a une menace jointe aux deux premiers préceptes.

Il faut répondre au *cinquième*, que le précepte du sabbat a été établi pour qu'on se rappelle un bienfait passé, et c'est pour ce motif qu'il s'agit là de la mémoire. — Ou bien on peut dire encore que ce précepte renferme une détermination qui n'appartient pas à la loi naturelle : et c'est pour cette raison qu'il avait besoin d'un avertissement tout particulier.

ARTICLE VIII. — PEUT-ON DISPENSER DES PRÉCEPTES DU DÉCALOGUE (1)?

1. Il semble qu'on puisse dispenser des préceptes du Décalogue. Car ces préceptes sont de droit naturel. Or, le droit naturel est défectueux quelquefois et il est variable comme la nature humaine, selon la remarque d'Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 7). Or, quand une loi est défectueuse dans certains cas particuliers, c'est une raison pour en dispenser, comme nous l'avons dit (quest. xcvi, art. 6, et quest. xcvii, art. 4). Donc on peut dispenser des préceptes du Décalogue.

2. Ce que l'homme est à la loi humaine, Dieu l'est à la loi divine. Or, l'homme peut dispenser de la loi qu'il a faite. Donc puisque les préceptes du Décalogue viennent de Dieu, il semble qu'il puisse aussi en dispenser. Et puisque les prélats tiennent la place de Dieu sur la terre, d'après ces paroles de l'Apôtre (II. *Cor.* xxxviii, 10) : *Si j'use d'indulgence, j'en use à cause de vous, au nom et en la personne de Jésus-Christ,* il s'ensuit qu'ils peuvent dispenser des préceptes du Décalogue.

3. Parmi les préceptes du Décalogue se trouve comprise la défense de l'homicide. Or, il semble que les hommes dispensent de ce précepte ; puisque d'après les lois humaines il y a des hommes qu'on a le droit de faire périr ; tels sont les malfaiteurs et les ennemis de l'Etat. Donc il est possible de dispenser des préceptes du Décalogue.

(1) Okam, Gerson, Pierre d'Ailly et quelques autres théologiens ont pensé que Dieu pouvait absolument dispenser de tous les préceptes de la loi de nature et qu'il pouvait absolument les changer ; mais cette opinion n'est plus suivie. Scot et ses disciples prétendent que Dieu peut dispenser des préceptes de la seconde table, à l'exception du mensonge. Mais les autres théologiens soutiennent communément avec saint Thomas qu'il ne peut dispenser proprement d'aucun de ces préceptes.

4. L'observation du sabbat est comprise parmi les préceptes du Décalogue. Or, on a été dispensé de ce précepte. Car nous lisons (I. *Macch.* II. 41) : *Ils prirent donc ce jour-là cette résolution : qui que ce soit, dirent-ils, qui nous attaquera le jour du sabbat, combattons contre lui.* Donc on doit dispenser des préceptes du Décalogue.

Mais c'est le *contraire*. Le prophète reproche aux Juifs (Is. XXIV, 5) *d'avoir changé les ordonnances du Seigneur et d'avoir rompu l'alliance qui devait durer avec lui éternellement*, ce qui doit s'entendre surtout des préceptes du Décalogue. On ne peut donc changer ces préceptes au moyen d'une dispense.

CONCLUSION. — Puisque les dix préceptes du Décalogue renferment le bien absolu et l'ordre même de la justice et de la vertu, on ne peut pas absolument en dispenser.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XCVI, art. 6, et quest. XCVII, art. 4), on doit dispenser des préceptes quand il se présente un cas particulier dans lequel on irait contre l'intention du législateur, si on suivait la lettre de la loi. Or, l'intention du législateur se rapporte premièrement et principalement au bien commun. Elle a ensuite pour but l'ordre de la justice et de la vertu d'après lequel on conserve le bien général et on le produit. Par conséquent s'il y a des préceptes qui renferment la conservation du bien général ou l'ordre même de la justice et de la vertu, ces préceptes comprennent l'intention du législateur et il n'y a pas lieu d'en dispenser. Par exemple, si dans une nation on décrétait que personne ne détruira la république et ne livrera la ville aux ennemis, ou que personne ne fera d'actions injustes ou mauvaises, on ne pourrait dispenser de ces préceptes. Mais si l'on rendait des décrets particuliers en rapport avec ces préceptes, pour déterminer quelques moyens spéciaux, on pourrait dispenser de ces préceptes, toutes les fois qu'en les négligeant on ne porterait pas de préjudice aux premiers préceptes qui renferment l'intention du législateur. Par exemple, si pour le salut de l'Etat on décidait que les citoyens de chaque quartier veilleront à la garde de la ville assiégée, on pourrait en dispenser quelques-uns pour les rendre ailleurs plus utiles. Or, les préceptes du Décalogue renferment l'intention même du législateur, c'est-à-dire de Dieu. En effet, les préceptes qui forment la première table comprennent l'ordre même qui se rapporte au bien commun et final, qui est Dieu. Ceux qui forment la seconde renferment l'ordre de la justice que les hommes doivent observer entre eux, et qui consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû. Car c'est ainsi que l'on doit comprendre les préceptes du Décalogue, et c'est pour ce motif qu'il est absolument impossible d'en dispenser.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote ne parle pas du droit naturel qui renferme l'ordre même de la justice, car ce droit qui consiste à dire qu'on doit observer la justice n'est jamais défectueux. Mais il parle de certaines déterminations particulières du droit qui sont défectueuses en quelques circonstances.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit l'Apôtre (II. *Tim.* II, 13). *Dieu reste fidèle, il ne peut se nier lui-même.* Or, il se nierait s'il détruisait l'ordre de sa justice, puisqu'il est sa justice même. C'est pourquoi il ne peut donner à quelqu'un une dispense, en vertu de laquelle il lui soit permis de ne pas être en bon rapport avec lui, ou de ne pas être soumis à l'ordre de sa justice, à l'égard des choses qui règlent les rapports des hommes entre eux.

Il faut répondre au *troisième*, que le Décalogue défend de tuer l'homme selon que cet acte est injuste. Car ce précepte est subordonné à l'essence

même de la justice. La loi humaine ne peut donc pas permettre de tuer un homme injustement; mais elle permet de mettre à mort les malfaiteurs ou les ennemis de l'Etat; ce qui n'est pas une injustice. Cet acte n'est donc pas contraire au précepte du Décalogue, et il ne constitue pas l'homicide que ce précepte défend, comme le dit saint Augustin (*De lib. arb.* lib. I, cap. 4). De même si on enlève à quelqu'un ce qu'il possède, et qu'il mérite de le perdre, il n'y a en cela ni le vol, ni la rapine que le Décalogue défend. C'est pourquoi quand les enfants d'Israël emportèrent, d'après l'ordre de Dieu, les dépouilles des Egyptiens, ce n'était pas un larcin, parce que, d'après la sentence de Dieu même, ces choses leur étaient dues. Egalement quand Abraham consentit à tuer son fils, il ne consentit pas à un homicide, parce qu'il devait le tuer d'après l'ordre de Dieu qui est le maître de la vie et de la mort. Car c'est lui qui a porté la peine de mort contre tous les hommes justes et injustes pour le péché d'Adam, et si quelqu'un exécute sa sentence d'après son ordre, il n'est pas plus homicide que Dieu ne l'est lui-même. Osée, en s'approchant d'une prostituée ou d'une adultère, n'a pas commis de fornication, parce que cette femme était devenue sienne par l'ordre de Dieu qui est l'auteur de l'institution du mariage (1). Ainsi les préceptes du Décalogue sont immuables par rapport à l'essence de la justice qu'ils renferment. Mais quand il s'agit de les appliquer à tels ou tels actes particuliers, par exemple quand il s'agit de savoir si telle ou telle chose est un homicide, un vol, ou un adultère, ou si elle n'en est pas un, ceci est variable. Quelquefois il n'y a que Dieu qui puisse changer ces déterminations, et il en est ainsi quand elles n'ont que lui pour auteur, comme le mariage. D'autres fois les hommes peuvent les changer, ce qui arrive quand il s'agit de choses soumises à leur juridiction. Car c'est sous ce rapport qu'ils tiennent la place de Dieu, mais ils ne le représentent pas pour toutes choses.

Il faut répondre au *quatrième*, que cette résolution fut plutôt une interprétation du précepte qu'une dispense (2). Car on ne croit pas que l'on viole le sabbat, en faisant une action qui est nécessaire au salut de l'homme, comme le prouve Notre-Seigneur (Matth. XII).

ARTICLE IX. — LE MODE DE LA VERTU TOMBE-T-IL SOUS LE PRÉCEPTE DE LA LOI ?

1. Il semble que le mode de la vertu tombe sous le précepte de la loi. Car le mode de la vertu consiste en ce que l'on opère avec justice ce qui est juste, avec force ce qui est fort, et ainsi des autres vertus. Or, il est commandé (*Deut.* XVI, 20) *d'exécuter justement ce qui est juste*. Donc le mode de la vertu tombe sous le précepte de la loi.

2. Ce qui tombe principalement sous le précepte, c'est ce qui est dans l'intention du législateur. Or, le législateur a tout particulièrement l'intention de rendre les hommes vertueux, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 1). Et puisqu'il appartient à l'homme vertueux d'agir vertueusement, il s'ensuit que le mode de la vertu tombe sous le précepte.

3. Le mode de la vertu semble consister, à proprement parler, en ce qu'on

(1) La matière de l'acte n'est plus la même, et c'est pour ce motif qu'elle cesse d'être comprise sous la loi. Dans ce cas le maître de la chose peut donner une dispense improprement dite, qu'il soit législateur ou non, et c'est ainsi que Dieu a agi dans toutes ces circonstances. Il a agi comme souverain seigneur et maître et non comme législateur.

(2) Il y a une grande différence entre la dispense et l'interprétation de la loi. La dispense ne peut être accordée que par le législateur ou celui qui le représente, et elle exempte de l'observation de la loi; tandis que l'interprétation peut être le fait d'un docteur ou d'un homme de lois, et n'a d'autre objet que d'assurer l'application de la loi, en la faisant bien comprendre.

agisse volontairement et agréablement. Or, c'est ce que la loi divine ordonne. Car le Psalmiste dit (xcix, 1) : *Servez le Seigneur dans la joie*, et à propos de ces paroles de l'Apôtre (II. *Cor.* ix, 7) : *Non ex tristitiâ, aut ex necessitate; hilarem enim datorem diligit Deus*, la glose dit (*ordin. August.*) : Tout ce que vous faites de bien, faites-le avec joie, et alors votre action est bonne; si vous le faites avec tristesse, votre action vient de vous, mais ce n'est pas vous qui la faites. Donc le mode de la vertu tombe sous le précepte de la loi.

Mais c'est le *contraire*. Personne ne peut agir comme le fait l'homme vertueux, s'il n'a pas l'habitude de la vertu, comme le prouve Aristote (*Eth.* lib. x, cap. 4). Or, quiconque transgresse un précepte de la loi mérite d'être puni. D'où il résulterait que celui qui n'a pas l'habitude de la vertu mériterait d'être châtié, quelque action qu'il fît. Ceci étant contraire à l'intention du législateur qui a pour but de mener l'homme à la vertu, en l'habituant à faire de bonnes actions, il s'ensuit que le mode de la vertu ne tombe pas sous le précepte de la loi.

CONCLUSION. — Le mode de la vertu qui regarde l'intellect et la volonté de l'âme tombe sous les préceptes de la loi divine, mais il n'en est pas de même du mode qui se rapporte à l'habitude.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. xc, art. 3 ad 2), le précepte de la loi a une force coactive. Par conséquent les choses auxquelles la loi nous contraint tombent directement sous ses préceptes. La contrainte s'exerce par la crainte du châtiment, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. x, cap. ult.). Car les choses pour lesquelles on inflige des peines tombent, à proprement parler, sous le précepte de la loi. Mais pour la détermination des peines la loi divine est autre que la loi humaine. En effet une loi ne peut infliger de peine que pour les choses que le législateur doit juger, puisque c'est d'après le jugement que la loi punit. Le législateur humain ne peut juger que les actes extérieurs, parce que les hommes *voient ce qui paraît au dehors*, selon l'expression de l'Ecriture (I. *Reg.* xvi, 7). Il n'y a que Dieu, l'auteur de la loi divine, qui puisse juger les mouvements intérieurs de la volonté, d'après cette parole du Psalmiste (*Ps.* vii, 11) : *C'est Dieu qui scrute les cœurs et les reins.* — Par conséquent il faut donc dire que sous un rapport la loi divine et la loi humaine embrassent le mode de la vertu, sous un autre rapport il n'y a que la loi divine qui le prescrive, enfin dans un troisième sens il n'est prescrit ni par la loi humaine, ni par la loi divine. En effet le mode de la vertu consiste en trois choses, comme l'observe Aristote (*Eth.* lib. ii, cap. 4). La première c'est qu'on agisse avec connaissance de cause. La loi divine et la loi humaine jugent de cette première condition, car ce qu'on fait par ignorance, on le fait par accident. Ainsi par suite de l'ignorance il y a des choses que l'on condamne ou que l'on pardonne (1), aussi bien d'après la loi humaine que d'après la loi divine. La seconde chose c'est qu'on agisse volontairement ou avec préméditation et réflexion; ce qui implique deux sortes de mouvement intérieur, celui de la volonté et celui de l'intention dont nous avons parlé (quest. viii et xii). La loi humaine ne prononce pas sur ces deux choses, il n'y a que la loi divine qui les juge. Car la loi humaine ne punit pas celui qui veut tuer et qui ne tue pas, mais la loi divine le punit, d'après cette parole de l'Evangile (Matth. v, 22) : *Celui qui se fâche contre son frère sera condamné par le jugement* (2). La troisième

(1) Il s'agit ici principalement de l'ignorance de l'acte. Quand on ignore la loi, on ne peut l'observer ou l'enfreindre que matériellement.

(2) D'après saint Thomas, la loi naturelle nous oblige non-seulement à agir volontairement, mais encore à agir pour une bonne fin. Ce sentiment

c'est qu'on soit ferme et immuable et qu'on agisse avec ce caractère. Cette fermeté appartient proprement à l'habitude, c'est-à-dire que pour l'avoir il faut agir d'après une habitude solidement établie. Sous ce rapport le mode de la vertu ne tombe sous le précepte ni de la loi divine, ni de la loi humaine. Car celui qui rend à ses parents l'honneur qui leur est dû, n'est puni ni par Dieu, ni par les hommes, comme un transgresseur de ce précepte, s'il n'a pas l'habitude de la piété filiale (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que quant au mode d'exécuter un acte de justice celui qui est de précepte consiste à agir conformément au droit, mais non d'après l'habitude de la justice elle-même.

Il faut répondre au *second,* que l'intention du législateur porte sur deux choses. La première est la fin qu'il se propose d'atteindre au moyen de ses préceptes; cette fin n'est rien autre chose que la vertu. La seconde est l'objet qu'il veut ordonner; c'est ce qui mène ou ce qui dispose à la vertu, c'est-à-dire c'est l'acte de la vertu. Car la fin du précepte se distingue de son objet, comme en toutes choses la fin se distingue des moyens.

Il faut répondre au *troisième,* que la loi divine ordonne de faire sans tristesse une œuvre de vertu, parce que celui qui agit avec chagrin agit malgré lui. Mais agir avec plaisir, ou avec joie, c'est une chose qui tombe quelquefois sous le précepte, et qui d'autres fois n'y tombe pas. Elle y tombe selon que cette joie résulte de l'amour de Dieu et du prochain, qui est de précepte, puisque l'amour est cause de la délectation. Elle n'y tombe pas selon qu'elle résulte de l'habitude. En effet, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 2), le plaisir qu'on trouve à faire une chose est une preuve qu'on en a l'habitude. Car un acte peut être agréable soit à cause de sa fin, soit parce qu'il est en harmonie avec une habitude qu'on a contractée.

ARTICLE X. — LE MODE DE LA CHARITÉ TOMBE-T-IL SOUS LE PRÉCEPTE DE LA LOI DIVINE?

1. Il semble que le mode de la charité tombe sous le précepte de la loi divine. Car il est dit dans l'Evangile (Matth. XIX, 17) : *Si vous voulez entrer dans la vie éternelle, gardez les commandements.* D'où il semble que pour arriver à la vie éternelle, il suffit d'observer les commandements. Or, les bonnes œuvres ne suffisent pas pour nous ouvrir le ciel, si elles ne sont pas produites par la charité. Car l'Apôtre dit (I. *Cor.* XIII, 3) : *Quand j'aurais distribué tout mon bien pour nourrir les pauvres et que j'aurais livré mon corps pour être brûlé, si je n'avais point la charité, tout cela ne me servirait de rien.* Donc le mode de la charité est de précepte.

2. Il appartient proprement au mode de la charité que tout se fasse en vue de Dieu. Or, ceci est de précepte. Car saint Paul dit (I. *Cor.* x, 31): *Faites tout pour la gloire de Dieu.* Donc le mode de la charité est de précepte.

3. Si le mode de la charité ne tombe pas sous le précepte, on peut donc remplir les préceptes de la loi sans avoir la charité. Or, ce qu'on peut faire sans la charité, on peut le faire sans la grâce qui est toujours unie à la charité. Par conséquent on peut sans la grâce accomplir les préceptes de la loi, ce qui est l'erreur de Pélage, comme on le voit dans saint Augustin (*lib. de Hæres.* cap. 88). Donc le mode de la charité tombe sous le précepte.

Mais c'est le *contraire.* Car quiconque n'observe pas un précepte pèche mortellement. Par conséquent si le mode de la charité est de précepte, il

n'est pas celui de tous les théologiens. Plusieurs d'entre eux croient que quand on fait l'aumône par vaine gloire, on n'en remplit pas moins le précepte naturel de la miséricorde.

(1) Cette troisième partie est évidente, car il n'est pas de l'essence de l'acte vertueux d'être fait par habitude. Cette condition ne se rapporte qu'à son perfectionnement.

s'ensuit que celui qui fait une chose et qui ne la fait pas par charité pèche mortellement. Et puisque celui qui n'a pas la charité n'agit pas par elle, il en résulte que quand on n'a pas la charité, on pèche mortellement dans toutes les œuvres que l'on fait, quelque bonnes qu'elles soient : ce qui répugne.

CONCLUSION. — Le mode de la charité tombe sous le précepte de la loi divine qui a spécialement pour objet l'amour de Dieu et du prochain, mais il ne tombe pas sous les autres préceptes. Ainsi par ce précepte : *honorez votre père*, on ne commande pas de l'honorer par charité, mais seulement de l'honorer.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a eu des opinions contraires. Car il y en a qui ont dit absolument que le mode de la charité était de précepte (1). Il n'est pas impossible, ont-ils ajouté, que celui qui n'a pas la charité observe ce précepte, parce qu'il peut se disposer à recevoir de Dieu la charité. Et quand on n'a pas la charité, on ne pèche pas non plus pour cela mortellement quand on fait une bonne action; parce que le précepte qui nous ordonne d'agir par charité est un précepte affirmatif, et il n'oblige pas à toujours, il n'oblige que dans le temps où l'on a la charité. — D'autres ont prétendu que le mode de la charité ne tombe point du tout sous le précepte. — Ils ont dit vrai l'un et l'autre sous un rapport. Car on peut considérer l'acte de la charité de deux manières : 1° selon qu'il est un acte par lui-même. Sous ce rapport il est de précepte, puisqu'il est dit tout spécialement dans la loi : *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu et vous aimerez votre prochain* (2). A cet égard le premier sentiment est dans le vrai. Car il n'est pas impossible d'observer ce précepte qui se rapporte à l'acte de la charité; parce que l'homme peut se disposer à recevoir la charité, et quand il l'a reçue il peut en user. 2° On peut considérer l'acte de la charité comme étant le mode des actes des autres vertus; ce qui résulte de ce que les actes des autres vertus se rapportent à la charité qui est *la fin de la loi*, comme le dit l'Apôtre (I. *Tim.* I). Car nous avons dit (quest. XII, art. 4) que l'intention finale est le mode formel de l'acte qui se rapporte à la fin. En ce sens le second sentiment est dans le vrai, quand il affirme que le mode de la charité n'est pas de précepte. Ce qui signifie que ce commandement : *Honorez votre père*, n'exige pas qu'on l'honore par charité, mais seulement qu'on l'honore. Par conséquent celui qui honore son père, quoiqu'il n'ait pas la charité, ne transgresse pas ce précepte (3), bien qu'il transgresse celui qui porte sur l'acte de la charité et que pour cette dernière transgression il mérite un châtiment.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Seigneur n'a pas dit : *Si vous voulez entrer dans la vie éternelle*, n'observez qu'un seul commandement, mais *observez tous les commandements*, et parmi ces commandements se trouve compris celui qui a pour objet l'amour de Dieu et du prochain.

Il faut répondre au *second*, que le précepte de la charité exige que nous aimions Dieu de tout notre cœur; ce qui demande que nous rapportions

(1) Luther ayant enseigné que les œuvres qui ne provenaient pas de la charité étaient des œuvres mauvaises, le concile de Trente a ainsi condamné cette erreur (sess. VI, can. 7) : *Si quis dixerit, opera omnia quæ ante justificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, verè esse peccata..... anathema sit.*

(2) Indépendamment des circonstances particulières où l'on est tenu de faire des actes de charité, saint Liguori pense que si l'on passait plus d'un mois sans en faire aucun, on n'accomplirait pas le précepte (*Theol. mor.* lib. 2, n° 8).

(3) Autrement il faudrait dire avec Baïus et les novateurs que tout acte qui n'est pas produit par la charité vient de la cupidité vicieuse et que par conséquent il est mauvais; ce qui est contraire à la foi.

tout à lui. C'est pourquoi l'homme ne peut accomplir le précepte de la charité, s'il ne rapporte pas tout à Dieu. Par conséquent celui qui honore ses parents est tenu de les honorer par charité, non en vertu de ce précepte : *Honorez vos parents*, mais en vertu de celui-ci : *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur*. Et puisque ces deux préceptes sont affirmatifs et qu'ils n'obligent pas à toujours, ils peuvent obliger dans des temps différents. Ainsi il peut se faire qu'en accomplissant le précepte qui regarde les parents, on ne transgresse pas celui qui a pour objet l'acte de charité.

Il faut répondre au *troisième*, que l'homme ne peut observer tous les préceptes de la loi s'il ne remplit le précepte de la charité, ce qui ne se fait pas sans la grâce (1). C'est pourquoi il est impossible, comme l'a avancé Pélage, que l'homme accomplisse la loi sans la grâce.

ARTICLE XI. — LES AUTRES PRÉCEPTES MORAUX QUE LA LOI RENFERME OUTRE LE DÉCALOGUE SONT-ILS CONVENABLEMENT DISTINGUÉS (2)?

1. Il semble que les autres préceptes moraux que la loi renferme outre le Décalogue ne soient pas convenablement distingués. Car Notre-Seigneur dit (Matth. XXII, 40) : *Toute la loi et tous les prophètes sont renfermés dans les deux commandements de la charité*. Or, le Décalogue est l'explication de ces deux préceptes. Il n'était donc pas nécessaire d'établir d'autres préceptes moraux.

2. Les préceptes moraux se distinguent des préceptes judiciels et cérémoniels, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 2, 3 et 4). Or, c'est aux préceptes judiciels et cérémoniels à déterminer l'application des préceptes moraux qui sont généraux. Et puisque ces préceptes généraux sont renfermés dans le Décalogue ou que le Décalogue les présuppose, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.), c'est donc à tort que la loi renferme d'autres préceptes moraux que le Décalogue.

3. Les préceptes moraux ont pour objet des actes de toutes les vertus, ainsi que nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.). Par conséquent, comme indépendamment du Décalogue il y a dans la loi d'autres préceptes qui regardent la latrie, la libéralité, la miséricorde et la charité; de même il devrait aussi y avoir d'autres préceptes concernant les autres vertus, telles que la force, la sobriété, etc. Ce qui n'existe cependant pas. Donc la loi n'a pas bien distingué les autres préceptes moraux qu'elle renferme outre le Décalogue.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Ps.* XVIII, 8) : *La loi du Seigneur est sans tache, c'est elle qui convertit les âmes*. Or, par les autres préceptes moraux qui sont surajoutés au Décalogue, l'homme est préservé de la souillure du péché et son âme est tournée vers Dieu. Donc il fallait que la loi prescrivît encore d'autres préceptes moraux.

CONCLUSION. — Puisque la saine morale renferme des choses que le bon sens populaire ne saisit pas immédiatement et qui ne sont évidentes que pour les savants et les sages, c'est avec raison qu'on a ajouté au Décalogue des préceptes qui d'ailleurs y reviennent sous un certain rapport.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 3 et 4), les préceptes judiciels et cérémoniels tirent toute leur force de leur institution seule; parce qu'avant qu'ils ne fussent établis, il paraissait indifférent que

(1) La grâce habituelle et la grâce actuelle.

(2) La nécessité des préceptes moraux ajoutés au Décalogue se trouve démontrée par toutes les erreurs dans lesquelles sont tombées les nations auxquelles on n'a pas donné de lois particulières. Elles ont fait les applications les plus fausses de la loi naturelle, et il est certain que les Juifs n'auraient pas manqué de les imiter, s'ils n'avaient été retenus sur le penchant de l'abîme par la force de leur loi.

les choses se fissent d'une manière ou d'une autre. Mais les préceptes moraux sont en vigueur d'après le dictamen de la raison naturelle, et ils obligeraient quand même ils n'auraient été prescrits par aucune loi. Or, on range ces préceptes en trois catégories. Il y a d'abord les préceptes les plus généraux et qui sont tellement évidents qu'ils n'ont pas besoin d'être mis au jour. Tels sont les préceptes qui regardent l'amour de Dieu et du prochain et les autres commandements qui sont en quelque sorte les fins de la loi, comme nous l'avons dit (art. 1 et 3 huj. quæst.). Personne ne peut errer sur ces préceptes selon le jugement de la raison. Il y en a d'autres qui sont plus particuliers, mais dont tout homme vulgaire peut facilement saisir immédiatement la raison. Cependant comme il arrive qu'en certaines circonstances le jugement humain peut s'égarer à leur sujet, ils ont besoin d'être expressément formulés : et ce sont ces préceptes qui forment le Décalogue. Enfin il y en a d'autres dont la raison n'est pas aussi évidente pour tous les individus, mais qui ne l'est que pour les sages : ce sont ceux-là qui ont été surajoutés au Décalogue et que Dieu a prescrits au peuple par Moïse et par Aaron. — Mais parce que les choses qui sont évidentes servent à faire connaître celles qui ne le sont pas, les autres préceptes moraux qu'on a surajoutés au Décalogue reviennent aux préceptes qui le composent, par manière d'addition. En effet le premier précepte du Décalogue défend d'adorer des dieux étrangers, et les préceptes qu'on y a surajoutés défendent des choses qui se rapportent au culte des idoles. Ainsi il est dit (*Deut.* XVIII, 10) : *Qu'il ne se trouve personne parmi vous qui prétende purifier son fils ou sa fille en les faisant passer par le feu, ou qui consulte les devins, ou qui observe les songes et les augures, ou qui use de maléfices, de sortiléges et d'enchantements, ou qui consulte des pythonisses, qui se mêle de deviner, ou qui interroge les morts pour apprendre d'eux la vérité.* — Le second précepte défend le parjure; on y a surajouté la défense du blasphème (*Lev.* XIV) et celle des mauvaises doctrines (*Deut.* XIII). Tous les préceptes cérémoniels ont été surajoutés au troisième. On a ajouté au quatrième, qui prescrit d'honorer les parents, l'ordre d'honorer les vieillards, d'après ces paroles (*Lev.* XIX, 33) : *Levez-vous devant celui qui a les cheveux blancs et honorez la personne des vieillards.* On y a joint aussi en général tous les préceptes qui ont pour but de nous faire respecter ceux qui sont au-dessus de nous, ou de nous porter à rendre service à nos égaux ou à nos inférieurs. On a ajouté au cinquième commandement, qui nous défend l'homicide, le précepte qui nous défend de haïr notre prochain ou de rien entreprendre contre lui, d'après ce texte (*Lev.* XIX, 19) : *Vous n'entreprendrez rien contre le sang de votre prochain.* Il est aussi défendu de haïr son frère (*Lev.* XIX, 17) : *Ne haïssez pas votre frère dans votre cœur.* Au sixième commandement, qui défend l'adultère, on a ajouté celui qui défend la prostitution (*Deut.* XXIII, 17) : *Il n'y aura point de femme prostituée parmi les filles de Jacob, ni de fornicateur parmi les fils d'Israël,* et celui qui défend les fautes contre nature (*Lev.* XVIII, 22) : *Vous n'agirez point avec l'homme comme si c'était une femme, et vous ne vous approcherez d'aucune bête.* Au septième commandement qui défend le vol on a joint le précepte qui interdit l'usure (*Deut.* XXIII, 19) : *Vous ne prêterez point à usure à votre frère;* celui qui empêche la fraude (*Deut.* XXV, 13) : *Vous n'aurez point différents poids, différentes mesures,* et en général tout ce qui se rapporte à la défense de la calomnie et de la rapine. Au huitième, qui défend le faux témoignage, on a joint la défense des faux jugements (*Ex.* XXIII, 2) : *Dans le jugement vous ne vous rendrez point à l'avis du plus grand nombre pour vous détourner de la vérité;*

la défense du mensonge (*Ibid.* 17) : *Vous fuirez le mensonge*, et celle de la médisance (*Lev.* XIX, 16) : *Vous ne serez parmi votre peuple ni un calomniateur public, ni un médisant secret.* On n'a rien ajouté aux deux derniers préceptes, parce qu'ils défendent en général tous les mauvais désirs.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a des préceptes dans le Décalogue qui se rapportent à l'amour de Dieu et du prochain évidemment comme une chose due ; mais il y en a d'autres qui s'y rapportent d'après une raison plus occulte.

Il faut répondre au *second*, que les préceptes cérémoniels et judiciels déterminent les préceptes du Décalogue en vertu de leur institution, mais non par la force de l'instinct naturel, comme les préceptes moraux qui y ont été ajoutés.

Il faut répondre au *troisième*, que les préceptes de la loi ont pour fin le bien commun, comme nous l'avons dit (quest. XC, art. 2). Et parce que les vertus qui se rapportent à autrui appartiennent directement au bien général, il en est de même de la vertu de chasteté, en ce sens que l'acte de la génération sert le bien commun de l'espèce. C'est pour cette raison qu'il y a dans le Décalogue des préceptes qui se rapportent directement à ces vertus et qu'on y en a surajouté d'autres. Pour l'acte de la force il doit être commandé par les généraux qui exhortent les soldats dans une guerre que l'on soutient dans l'intérêt de tous. Ainsi la loi ordonne au prêtre de dire au peuple avant le combat (*Deut.* XX, 3) : *Ne craignez pas, ne reculez pas.* C'est aussi aux parents qu'est confié le soin de défendre les excès de la table, parce qu'ils sont contraires au bien de la famille. C'est pourquoi Moïse fait dire aux parents au sujet de leur enfant (*Deut.* XXI, 20) : *Il dédaigne d'écouter nos remontrances, il passe sa vie dans les débauches, la dissolution et la bonne chère.*

ARTICLE XII. — LES PRÉCEPTES MORAUX DE L'ANCIENNE LOI JUSTIFIAIENT-ILS?

1. Il semble que les préceptes moraux de l'ancienne loi justifiaient. Car l'Apôtre dit (*Rom.* II, 13) : *Ce ne sont pas ceux qui écoutent la loi qui sont justes devant Dieu ; mais ce sont ceux qui l'observent qui seront justifiés.* Or, les observateurs de la loi ce sont ceux qui en remplissent les préceptes. Donc l'accomplissement des préceptes de la loi justifiait.

2. Il est dit (*Lev.* XVIII, 5) : *Gardez mes lois et mes ordonnances ; l'homme qui les gardera y trouvera la vie.* Or, l'homme vit spirituellement par la justice. Donc l'accomplissement des préceptes de la loi justifiait.

3. La loi divine est plus efficace que la loi humaine. Or, la loi humaine justifie ; car il y a une justice qui consiste dans l'accomplissement des préceptes de la loi. Donc les préceptes de la loi justifiaient.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (II. *Cor.* III, 6) : *La lettre tue*, ce qui s'entend, d'après saint Augustin (*De spir. et litt.* cap. 14), des préceptes moraux. Donc ces préceptes ne justifiaient pas.

CONCLUSION. — Les préceptes moraux de la loi ne justifiaient pas, à proprement parler, en produisant cette justice qui fait qu'un homme, d'injuste qu'il était, devient juste devant Dieu ; mais ils justifiaient improprement, en signifiant la justice et en y disposant.

Il faut répondre que, comme on appelle *sain* dans le sens propre et primitif ce qui a la santé, on donne ce nom secondairement à ce qui désigne la santé ou à ce qui la conserve. De même on appelle *justification* dans le sens propre et primitif ce qui produit la justice, et on donne ce nom secondairement et improprement à ce qui est la marque de la justice ou à ce qui y dispose. Il est évident que les préceptes de la loi justifiaient de ces deux manières, c'est-à-dire qu'ils disposaient les hommes à la grâce justifiante du Christ qu'ils signifiaient ; parce que, comme le dit saint Augustin (*Cont. Faust.* lib. XXII, cap. 24), la

vie de ce peuple était prophétique et figurative du Christ. — Mais si l'on parle de la justification proprement dite, il faut observer que la justice peut être considérée selon qu'elle est habituelle ou selon qu'elle est actuelle. On distingue ainsi deux sortes de justification proprement dite : l'une qui fait que l'homme devient juste en acquérant l'habitude de la justice, l'autre d'après laquelle l'homme juste opère des actes de justice (1). Dans ce sens la justification n'est rien autre chose que l'exécution de la justice. La justice, comme les autres vertus, peut être aussi acquise et infuse, ainsi qu'on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LXIII, art. 4). La justice acquise est produite par les œuvres (2). Dieu est par sa grâce l'auteur de la justice infuse, qui est la véritable justice, celle dont nous parlons ici et qui fait qu'on est juste devant Dieu, suivant ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* IV, 2) : *Si Abraham a été justifié par ses œuvres, il a de quoi se glorifier, mais non devant Dieu.* — Cette justice ne pouvait être produite par les préceptes moraux qui se rapportent aux actes humains. Ainsi les préceptes moraux ne pouvaient justifier en produisant la justice (3) ; comme les préceptes judiciels, qui ont quelque chose de commun avec les préceptes moraux puisqu'ils portent aussi sur les actes humains que les hommes doivent exercer entre eux, ne pouvaient pas non plus justifier en produisant la justice pour la même raison. Les préceptes cérémoniels qui faisaient partie des rits sacramentels étaient également impuissants à justifier de cette manière. Car ces sacrements de l'ancienne loi ne conféraient pas la grâce, comme la confèrent les sacrements de la loi nouvelle qui sont appelés pour ce motif les causes de la justification (4). Mais si on entend par justification l'exécution de la justice, dans ce sens tous les préceptes de la loi justifiaient, parce qu'ils renfermaient ce qui est juste en soi, à la vérité les uns d'une manière et les autres de l'autre. En effet les préceptes cérémoniels renfermaient la justice considérée en elle-même d'une manière générale, selon qu'ils étaient employés au culte de Dieu ; mais ils ne renfermaient pas la justice en particulier, sinon comme étant déterminés par la loi divine. C'est pourquoi il est dit de ces préceptes qu'ils ne justifiaient qu'en vertu de la dévotion et de l'obéissance de ceux qui les exécutaient. Les préceptes moraux et judiciels comprenaient au contraire ce qui est juste absolument en général, ou en particulier. Les préceptes moraux renfermaient ce qui est juste en soi de cette justice générale qui est toute vertu, selon l'expression d'Aristote (*Eth.* lib. V, cap. 1), tandis que les préceptes judiciels appartenaient à la justice spéciale qui regarde les contrats que les hommes passent entre eux (5).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'Apôtre prend dans cet endroit la *justification* pour l'exécution de la justice.

Il faut répondre au *second*, qu'il est dit que l'homme qui exécute les préceptes de la loi vit en eux, parce qu'il n'encourait pas la peine de mort portée contre ceux qui les transgressent. C'est dans ce sens qu'il faut entendre ce que dit l'Apôtre (*Gal.* III).

Il faut répondre au *troisième*, que les préceptes de la loi humaine produisent la justice acquise (6) dont il n'est pas ici question, puisque nous ne parlons que de la justice qui existe devant Dieu.

(1) Qu'il en ait ou qu'il n'en ait pas l'habitude.

(2) Cette justice était produite par la loi.

(3) La justice infuse dont il est ici question étant surnaturelle, il est évident qu'elle ne peut être produite par l'accomplissement des préceptes moraux qui n'est qu'un acte naturel.

(4) C'est là précisément ce qui distingue la loi nouvelle de la loi ancienne ; et ce point est de foi.

(5) En obéissant à tous ces préceptes on faisait des actes de justice ; mais ces actes qui étaient purement naturels ne justifiaient pas, parce que la justification surnaturelle suppose la grâce.

(6) Cette distinction de la justice acquise et de

QUESTION CI.

DES PRÉCEPTES CÉRÉMONIELS CONSIDÉRÉS EN EUX-MÊMES.

Après avoir parlé des préceptes moraux, nous devons nous occuper des préceptes cérémoniels. Nous parlerons 1° de ces préceptes considérés en eux-mêmes ; 2° de leur cause ; 3° de leur durée.—Sur le premier point quatre questions se présentent : 1° Quelle est la nature des préceptes cérémoniels ? — 2° Sont-ils figuratifs ? — 3° Ont-ils dû être multiples ? — 4° De leur distinction.

ARTICLE I. — LA NATURE DES PRÉCEPTES CÉRÉMONIELS CONSISTE-T-ELLE EN CE QU'ILS APPARTIENNENT AU CULTE DE DIEU (1) ?

1. Il semble que la nature des préceptes cérémoniels ne consiste pas en ce qu'ils appartiennent au culte de Dieu. Car dans la loi ancienne on commandait aux Juifs de s'abstenir de viandes, comme on le voit (*Levit.* xi), de ne pas faire usage de certains vêtements. Ainsi il est dit (*Lev.* xix, 19) : *Vous ne porterez point de robes tissues de fils différents.* Et ailleurs il leur est défendu (*Num.* xv, 38) *de mettre des franges aux quatre coins de leurs manteaux.* Or, ces préceptes ne sont pas des préceptes moraux, puisqu'ils n'existent pas dans la loi nouvelle. Ce ne sont pas non plus des préceptes judiciels, puisqu'ils ne se rapportent pas au jugement que l'on doit porter entre les hommes. Ce sont donc des préceptes cérémoniels, et comme ils n'appartiennent en rien au culte de Dieu, il semble que ce caractère ne soit pas de l'essence de ces préceptes.

2. Il y a des auteurs qui disent qu'on appelle préceptes cérémoniels ceux qui appartiennent aux solennités, comme s'ils tiraient leurs noms des cierges (*cereis*) qu'on brûle dans cette circonstance. Or, indépendamment des préceptes qui se rapportent aux solennités, il y en a beaucoup d'autres qui appartiennent au culte de Dieu. Il semble donc qu'on n'appelle pas cérémoniels les préceptes de la loi, parce qu'ils se rapportent au culte de Dieu.

3. D'après d'autres auteurs on les nomme cérémoniels parce qu'ils sont les règles (*norma*) du salut. Car le mot grec χαῖρε a le même sens que le mot latin *salve* (salut). Or, tous les préceptes de la loi sont des règles du salut, et il n'y a pas que ceux qui appartiennent au culte de Dieu. Donc ces derniers ne sont pas les seuls qui reçoivent le nom de cérémoniels.

4. Le rabbin Moïse (2) a dit (*Lib. dux errant.* cap. 27 et 28) qu'on appelle cérémoniels les préceptes dont la raison n'est pas évidente. Or, il y a beaucoup de préceptes qui appartiennent au culte de Dieu et dont la raison est évidente, comme l'observation du sabbat, la célébration de la Pâque, la scénopégie (3) et plusieurs autres dont la loi elle-même explique le motif. Donc les préceptes cérémoniels ne sont pas ceux qui appartiennent au culte de Dieu.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (*Ex.* xviii, 19) : *Donnez-vous au peuple pour toutes les choses qui regardent Dieu..... pour apprendre au peuple les cérémonies et la manière d'honorer Dieu.*

la justice infuse jette sur cette question le plus grand jour et fait immédiatement disparaître ce qu'elle a tout d'abord de paradoxal aux yeux de la raison.

(1) Le concile de Trente a indiqué la raison pour laquelle on a établi des cérémonies dans la loi ancienne comme dans la loi nouvelle (Vid. sess. xxii, cap. 5).

(2) Le rabbin Moïse ; saint Thomas désigne ici Maimonide, ou Moïse fils de Maimon, qui fut le rabbin le plus célèbre qu'aient eu les Juifs. Il naquit à Cordoue vers l'an 1139 et mourut en 1209 ; il fut enterré à Tibériade.

(3) On appelait ainsi la fête des Tabernacles dont il sera d'ailleurs parlé (quest. cii, art. 4 ad 10).

CONCLUSION. — Puisque le propre des préceptes cérémoniels est de déterminer les préceptes qui se rapportent à Dieu, il est certain qu'on doit appeler cérémoniels, proprement parler, les préceptes qui appartiennent au culte de Dieu.

Il faut répondre qu'ainsi que nous l'avons dit (quest. xcix, art. 4), les préceptes cérémoniels déterminent les préceptes moraux par rapport à Dieu, comme les préceptes judiciels déterminent les préceptes moraux par rapport au prochain. Et puisque l'homme se rapporte à Dieu par le culte qui lui est dû, il s'ensuit que les préceptes cérémoniels proprement dits sont ceux qui appartiennent au culte de Dieu. — Nous avons donné la cause de ce nom lorsque nous avons distingué les préceptes cérémoniels des autres (quest. xcix, art. 3).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce qui appartient au culte de Dieu comprend non-seulement les sacrifices et les autres choses qui paraissent se rapporter à Dieu immédiatement, mais encore la préparation convenable de ceux qui adorent le Seigneur; comme la science qui a pour objet une fin comprend en même temps tout ce qui est une préparation à cette fin. Or, les préceptes que la loi renferme sur les vêtements et la nourriture de ceux qui adorent Dieu regardent la préparation de ses ministres, pour qu'ils soient aptes au culte divin, comme ceux qui sont au service d'un roi font usage d'observances toutes particulières. C'est pour ce motif que ces préceptes sont compris parmi les préceptes cérémoniels.

Il faut répondre au *second*, que cette interprétation ne paraît pas très-convenable, d'autant plus qu'on ne trouve guère dans la loi qu'on ait brûlé des cierges dans les solennités. Mais on préparait sur le candélabre des flambeaux qu'on alimentait avec de l'huile d'olive, comme on le voit (*Lev.* xxiv). — Néanmoins on peut dire que dans les solennités on observait avec plus de soin toutes les autres choses qui appartenaient au culte, et que dans ce sens tous les préceptes cérémoniels sont compris dans l'observation des fêtes.

Il faut répondre au *troisième*, que cette explication ne paraît pas non plus très-satisfaisante; car le mot *cérémonie* n'est pas un mot grec, mais un mot latin. — On peut dire néanmoins que le salut de l'homme venant de Dieu, on considère surtout comme des règles de salut les préceptes cérémoniels qui mettent l'homme en rapport avec lui; et qu'ainsi on appelle cérémoniels les préceptes qui appartiennent au culte de Dieu.

Il faut répondre au *quatrième*, que cette raison des préceptes cérémoniels est probable sous un aspect. Ce n'est pas qu'on les appelle cérémoniels parce que leur raison n'est pas évidente, mais ce défaut d'évidence est une conséquence de leur nature, parce que les préceptes qui appartiennent au culte de Dieu devant être figuratifs, comme on le verra (art. seq.), il s'ensuit que leur raison n'est pas aussi manifeste.

ARTICLE II. — LES PRÉCEPTES CÉRÉMONIELS SONT-ILS FIGURATIFS (1)?

1. Il semble que les préceptes cérémoniels ne soient pas figuratifs. Car il est du devoir de tout docteur de s'exprimer de manière à être facilement compris, comme le dit saint Augustin (*De doct. christ.* lib. iv, cap. 4 et 10), et il semble que ce soit surtout nécessaire à un législateur; parce que les préceptes de la loi sont proposés au peuple, et par conséquent la loi doit être claire, comme l'observe saint Isidore (*Etym.* lib. v, cap. 21). Si donc les préceptes cérémoniels ont été établis pour figurer quelque chose, il semble que Moïse ait eu tort de ne pas expliquer ce qu'ils signifiaient.

(1) Tous les Pères se sont attachés à montrer ce que ces préceptes avaient de figuratif. Le pape Eugène IV a déclaré que tel était leur caractère au concile de Florence au nom du concile, dans le décret où il décide qu'ils sont tous abrogés.

2. Les choses que l'on fait pour rendre un culte à Dieu doivent être de la plus grande décence. Or, il semble qu'il n'appartienne qu'aux acteurs ou aux poëtes de faire des actes pour en représenter d'autres ; car autrefois on représentait sur les théâtres d'autres actions au moyen de celles qu'on mettait sous les yeux des spectateurs. Il semble donc qu'on ne doive rien faire de semblable pour le culte de Dieu, et puisque les préceptes cérémoniels se rapportent à lui, comme nous l'avons dit (art. préc.), il s'ensuit qu'ils ne doivent pas être figuratifs.

3. Saint Augustin dit (*Ench.* cap. 3) qu'on honore Dieu surtout par la foi, l'espérance et la charité. Or, les préceptes qui ont pour objet la foi, l'espérance et la charité ne sont pas figuratifs. Donc les préceptes cérémoniels ne doivent pas l'être.

4. Notre-Seigneur dit (Joan. IV, 24) : *Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité.* Or, la figure n'est pas la vérité ; au contraire elle s'en distingue par opposition. Donc les préceptes cérémoniels qui appartiennent au culte de Dieu ne doivent pas être figuratifs.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Coloss.* II, 16) : *Que personne ne vous condamne à présent pour le manger et pour le boire, ou au sujet des jours de fêtes, des nouvelles lunes et des jours de sabbat, puisque toutes ces choses n'étaient que l'ombre de celles qui devaient arriver* (1).

CONCLUSION. — Comme on ne doit livrer aux hommes les mystères divins que selon qu'ils en sont capables, de peur qu'ils ne méprisent ce qu'ils ne peuvent comprendre, c'est avec raison qu'on a prescrit à ce peuple grossier les préceptes cérémoniels de la loi ancienne sous le voile des figures sensibles.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), on appelle préceptes cérémoniels ceux qui se rapportent au culte de Dieu. Or, il y a deux sortes de culte, le culte intérieur et le culte extérieur. L'homme étant composé d'un corps et d'une âme, il doit employer l'un et l'autre à honorer Dieu, de telle sorte que l'âme le serve par un culte intérieur et le corps par un culte extérieur. C'est ce qui fait dire au Psalmiste (*Ps.* LXXXIII, 3) : *Mon cœur et ma chair sont brûlés d'ardeur pour le Dieu vivant.* Et comme le corps se rapporte à Dieu par l'âme, de même le culte extérieur se rapporte au culte intérieur. Or, le culte intérieur consiste en ce que l'âme est unie à Dieu par l'intelligence et la volonté. C'est pourquoi selon les différentes manières dont l'intelligence et la volonté de celui qui honore Dieu peuvent être légitimement unies à lui, les actes extérieurs de l'homme peuvent de différentes manières se rapporter au culte divin. — En effet dans l'état de la béatitude future l'entendement humain verra la vérité divine en elle-même. Alors le culte extérieur ne consistera pas en figure ; il s'exprimera uniquement par la louange qui procède de la connaissance et de l'affection intérieure, suivant ces paroles du prophète (Is. LI, 3) : *On verra dans Sion la joie et l'allégresse, on y entendra des actions de grâces et des cantiques de louange.* Dans l'état de la vie présente nous ne pouvons voir la vérité divine en elle-même (2), il faut que ses rayons brillent à nos yeux sous des images sensibles, selon l'expression de saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 1), mais de différentes manières, selon les divers états de la connaissance humaine. Car dans l'ancienne loi la vérité divine n'était pas évidente en elle-même, et la voie pour y parvenir n'était pas ouverte, comme le dit l'Apôtre (*Hebr.* IX). C'est pourquoi il fallait que le culte extérieur de l'an-

(1) On peut voir à cet égard le chap. IX de l'Épître de saint Paul aux Hébreux.

(2) Selon le langage de l'Apôtre, nous ne le voyons maintenant qu'en énigme, mais nous le verrons dans le ciel face à face.

cienne loi ne figurât pas seulement la vérité future qui doit nous être manifestée dans le ciel, mais il devait encore figurer le Christ qui est la voie qui mène à la céleste patrie. Au contraire dans l'état de la loi nouvelle cette voie nous est révélée. Elle n'a donc plus besoin d'être figurée à l'avance comme une chose à venir. Il faut plutôt qu'on la rappelle comme une chose passée ou présente. Il n'y a plus maintenant à figurer que la vérité future de la gloire qui ne nous a pas encore été révélée, et c'est ce que dit l'Apôtre (*Heb.* x, 1) : *La loi avait l'ombre des biens futurs, mais non l'image des choses mêmes qu'elle représentait.* Car l'ombre étant moins que l'image, il nous fait entendre que l'image appartient à la loi nouvelle et l'ombre à la loi ancienne.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on ne doit révéler les choses divines aux hommes qu'autant qu'ils en sont capables. Autrement ce serait leur fournir une occasion de chute, puisqu'ils mépriseraient ce qu'ils ne pourraient comprendre. C'est pourquoi il a été plus utile de faire connaître aux Juifs grossiers les mystères divins sous le voile des figures, afin que du moins ils en eussent une connaissance implicite, puisque par ces figures ils rendaient hommage au vrai Dieu.

Il faut répondre au *second*, que comme la raison humaine ne perçoit pas les choses poétiques, parce qu'elles manquent de vérité, de même elle ne peut saisir parfaitement les choses divines, parce que leur vérité la dépasse. C'est pourquoi dans l'une et l'autre circonstance on a besoin d'avoir recours à des images sensibles.

Il faut répondre au *troisième*, que saint Augustin parle en cet endroit du culte intérieur, auquel le culte extérieur doit nécessairement se rapporter, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre de même au *quatrième*, parce que les hommes sont arrivés plus pleinement par le Christ au culte spirituel de Dieu.

ARTICLE III. — FALLAIT-IL QU'IL Y EUT BEAUCOUP DE PRÉCEPTES CÉRÉMONIELS?

1. Il semble qu'il ne fallait pas qu'il y eût beaucoup de préceptes cérémoniels. Car les moyens doivent être proportionnés à la fin. Or, les préceptes cérémoniels, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2), avaient pour but d'honorer Dieu et de figurer Jésus-Christ. Puisqu'il n'y a *qu'un Dieu duquel tout procède et qu'il n'y a qu'un seul Seigneur Jésus-Christ par lequel tout a été fait,* selon l'expression de l'Apôtre (I. *Cor.* VIII, 6), il s'ensuit que les préceptes cérémoniels ne devaient pas être multipliés.

2. La multitude des préceptes cérémoniels était une occasion de transgression, d'après ces paroles de saint Pierre (*Act.* xv, 10) : *Pourquoi tentez-vous Dieu, en plaçant sur la tête des disciples un joug que ni nous, ni nos pères n'avons pu porter ?* Or, la transgression des préceptes de Dieu est contraire au salut de l'homme. Par conséquent, puisque toute loi doit avoir pour effet de sauver les hommes, comme le dit saint Isidore (*Etym.* lib. v, cap. 3), il semble qu'on n'aurait pas dû faire une foule de préceptes cérémoniels.

3. Les préceptes cérémoniels appartenaient au culte extérieur de Dieu et au culte corporel, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, la loi devait affaiblir ce culte corporel, puisqu'elle se rapportait au Christ qui a appris aux hommes à adorer Dieu *en esprit et en vérité,* comme on le voit (Joan. IV). On n'aurait donc pas dû multiplier ces préceptes.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit dans Osée (VIII, 12) : *Je leur avais prescrit un grand nombre de lois,* et dans Job (XI, 6) : *Dieu vous a parlé pour vous découvrir les secrets de sa sagesse et la multitude des préceptes de sa loi.*

CONCLUSION. — Pour détourner les méchants de l'idolâtrie à laquelle ils étaient

absolument enclins, et pour développer dans les bons l'amour de Dieu, en les engageant à élever souvent leurs cœurs vers lui, il était bon que dans l'ancienne loi il y eût une foule de préceptes cérémoniels.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. xc, art. 2 et 3, et quest. xcvi, art. 1), toute loi est faite pour un peuple. Dans un peuple il y a toujours deux espèces d'hommes. Les uns sont portés au mal et ils doivent être contenus par les préceptes de la loi, ainsi que nous l'avons vu (quest. xcv, art. 1); les autres sont portés au bien ou par la nature, ou par l'habitude, ou par la grâce. La loi doit instruire ces derniers et les porter à se perfectionner de plus en plus. Par rapport à ces deux espèces d'hommes, il était convenable qu'il y eût dans la loi ancienne une multitude de préceptes cérémoniels. Car dans ce peuple il y en avait qui étaient portés à l'idolâtrie; il était donc nécessaire qu'on les en détournât par des préceptes cérémoniels pour les attacher au culte de Dieu. Et, parce qu'ils étaient entraînés à l'idolâtrie d'une multitude de manières, il fallait établir une foule de préceptes pour réprimer chacune de ces tentations. Il fallait d'ailleurs imposer à ces Juifs charnels tant de prescriptions qu'ils fussent en quelque sorte forcés de rester attachés au culte de Dieu et qu'ils ne pussent se livrer à l'idolâtrie. — Relativement à ceux qui étaient portés au bien, il fut également nécessaire de multiplier les préceptes cérémoniels, soit parce que c'était un moyen d'élever de différentes manières leur esprit vers Dieu et de l'y maintenir plus assidûment, soit parce que le mystère du Christ que ces préceptes représentaient apporta au monde une multitude de bienfaits, et qu'il y avait à ce sujet une foule de choses à considérer qu'il a fallu figurer par différentes cérémonies (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que quand un moyen est suffisant pour arriver à une fin, il n'en faut qu'un pour l'atteindre; comme il ne faut qu'une médecine, si elle est assez efficace, pour recouvrer la santé. Dans ce cas il n'est pas nécessaire d'en employer plusieurs. Mais par suite de la faiblesse et de l'imperfection du moyen on est obligé de le multiplier. C'est ainsi qu'on donne beaucoup de remèdes à un malade quand un seul ne suffit pas pour le guérir. Or, les cérémonies de l'ancienne loi étaient imparfaites et impuissantes pour représenter le mystère du Christ qui est ce qu'il y a de plus excellent, et pour soumettre les esprits des hommes à Dieu. C'est ce qui a fait dire à l'Apôtre (*Hebr*. vii, 18) : *La première loi a été abolie, à cause de sa faiblesse et de son inutilité, parce qu'elle n'a rien conduit à la perfection.* C'est pour cette raison qu'il a fallu multiplier les cérémonies.

Il faut répondre au *second*, qu'il est d'un législateur sage de permettre de faibles transgressions pour en éviter de plus grandes. C'est pourquoi, pour empêcher le crime de l'idolâtrie et celui de l'orgueil qui serait né dans le cœur des Juifs, s'ils avaient accompli tous les préceptes de la loi, Dieu a eu soin de multiplier les préceptes cérémoniels pour multiplier par là même les occasions de chute.

Il faut répondre au *troisième*, que la loi ancienne affaiblit le culte corporel dans beaucoup de points : c'est pour cela qu'elle établit qu'on n'offrirait pas des sacrifices en tout lieu, et que tout le monde n'aurait pas le droit de les offrir. Elle renferme encore beaucoup d'autres observances qui ont le même but, comme le remarque Moïse *l'Egyptien* (2). Toutefois il ne fallait pas tellement

(1) En donnant la raison spéciale de chaque précepte cérémoniel, saint Thomas fait voir dans la question suivante qu'ils avaient tous le double caractère qu'il indique dans cet article.

(2) Saint Thomas lui donne le surnom *d'Egyptien*, parce que Maïmonde s'était enfui en Egypte où il fit quelque temps le commerce des pierreries et où il exerça la médecine ; ce qui le fit désigner

affaiblir le culte corporel de Dieu que les hommes fussent entraînés au culte des dieux.

ARTICLE IV. — LES CÉRÉMONIES DE L'ANCIENNE LOI SONT-ELLES CONVENABLEMENT DIVISÉES EN SACRIFICES, SACREMENTS, CHOSES SACRÉES ET OBSERVANCES (1)?

1. Il semble que les cérémonies de l'ancienne loi soient divisées à tort en *sacrifices*, *sacrements*, *choses sacrées* et *observances*. Car les cérémonies de l'ancienne loi figuraient le Christ. Or, il n'y avait de figuratifs que les sacrifices qui représentaient le sacrifice par lequel le *Christ s'est offert comme oblation et comme hostie à Dieu*, selon l'expression de l'Apôtre (*Ephes*. v, 2). Donc il n'y avait que les sacrifices qui fussent des préceptes cérémoniels.

2. La loi ancienne se rapportait à la loi nouvelle. Or, dans la loi nouvelle le sacrifice est le sacrement de l'autel. Donc dans la loi ancienne on n'aurait pas dû distinguer les sacrements des sacrifices.

3. On appelle *sacré* ce qui a été dédié à Dieu. C'est dans ce sens qu'on disait que le tabernacle et ses vases étaient sacrés. Or, tous les préceptes cérémoniels se rapportaient au culte de Dieu, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.). Donc tous les préceptes cérémoniels étaient sacrés, et par conséquent on n'aurait pas dû faire une distinction spéciale pour les *choses sacrées*.

4. Les *observances* viennent du verbe *observer*. Or, on devait observer tous les préceptes de la loi. Car il est dit (*Deut*. viii, 11) : *Observez et prenez bien garde d'oublier jamais le Seigneur votre Dieu, et de négliger ses préceptes, ses lois et ses cérémonies*. On ne doit donc pas considérer les *observances* comme une partie des préceptes cérémoniels.

5. On place parmi les préceptes cérémoniels les solennités, puisqu'elles étaient une ombre de l'avenir, comme on le voit (*Coloss*. ii). On y place aussi les oblations et les présents, comme le dit saint Paul (*Hebr*. ix), et cependant ces choses ne paraissent renfermées dans aucune partie de la division précitée. Donc cette division n'est pas exacte.

Mais c'est le *contraire*. Dans l'ancienne loi on appelle *cérémonie* chacune des choses que nous avons désignées. En effet on appelle ainsi les *sacrifices* (*Num*. xv, 24) : *Ils offriront un veau avec l'oblation de la farine, comme le prescrivent les cérémonies*. Il est dit du sacrement de l'ordre (*Lev*. vii, 35) : *Voilà l'onction d'Aaron et de ses fils dans les cérémonies du Seigneur*. On lit aussi à l'égard des *choses sacrées* (*Ex*. xxxviii, 21) : *Ce sont là tous les instruments de l'arche d'alliance énumérés par l'ordre de Moïse dans les cérémonies des lévites*. Enfin au sujet des *observances* on trouve (III. *Reg*. ix, 6) : *Si vous vous écartez en ne me suivant pas et en n'observant pas les cérémonies que je vous ai prescrites*.

CONCLUSION. — Les cérémonies de l'ancienne loi sont ou les sacrifices dans lesquels consiste tout particulièrement le culte de Dieu, ou les choses sacrées qui appartiennent aux instruments du culte divin ; ou les sacrements qui se rapportent à la sanctification du peuple ou des prêtres ; ou enfin les observances par lesquelles on distingue ceux qui honorent Dieu de ceux qui ne l'honorent pas.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2 huj. quæst.), les préceptes cérémoniels se rapportent au culte de Dieu. On peut considérer dans le culte le culte lui-même, les individus qui le pratiquent, et les ins-

sous le nom d'*Egyptiens*. Nicolaï suppose à tort que ce Moïse n'est pas le même que Maimonide.

(1) La division indiquée ici par saint Thomas est suivie par la plupart des théologiens, et le pape Eugène IV l'a adoptée au concile de Florence : *Sacro-sancta Romana Ecclesia firmiter credit, profitetur et docet legalia Veteris Testamenti seu Mosaïcæ legis : quæ dividuntur in cæremonias, sacra, sacrificia, sacramenta, cessasse*.

truments dont ils se servent. Le culte lui-même consiste spécialement dans les *sacrifices* que l'on offre par respect pour Dieu. Les instruments du culte appartiennent aux *choses sacrées,* comme le tabernacle, les vases, etc. Par rapport aux individus on peut considérer deux choses : leur institution pour le culte divin, ce qui se fait par une consécration du peuple ou des ministres, et c'est à cela que se rapportent les *sacrements;* et enfin leur manière de vivre par laquelle on les distingue de ceux qui n'adorent pas Dieu, et c'est à cette dernière chose qu'appartiennent les *observances* qui regardent la nourriture, les vêtements, etc.

Il faut répondre au *premier* argument, que les sacrifices devaient être offerts dans certains lieux et par des personnes déterminées et que tout cela appartient au culte de Dieu. Par conséquent comme les *sacrifices* figurent le Christ immolé, de même les *sacrements* et les *choses sacrées* de la loi ancienne figuraient les sacrements et les choses sacrées de la loi nouvelle, et les *observances* figuraient la vie que devait mener le peuple sous la loi évangélique (1); ainsi toutes ces choses se rapportent au Christ.

Il faut répondre au *second,* que le sacrifice de la loi nouvelle, c'est-à-dire l'eucharistie, renferme le Christ qui est l'auteur de la sanctification. Car *il a sanctifié le peuple par son sang*, comme le dit l'Apôtre (*Hebr*. ult. 12). C'est pourquoi ce sacrifice est aussi un sacrement. Mais les sacrifices de la loi ancienne ne renfermaient pas le Christ, ils le figuraient seulement, et c'est pour cette raison qu'on ne les appelle pas des *sacrements.* D'ailleurs il y avait dans la loi ancienne des sacrements qui étaient la figure des nôtres, bien qu'il y eût des sacrifices qui s'adjoignissent à certaines consécrations.

Il faut répondre au *troisième,* que les sacrifices et les sacrements étaient aussi des choses sacrées, mais il y avait des choses sacrées, c'est-à-dire dédiées au culte de Dieu, qui n'étaient ni des sacrifices, ni des sacrements : c'est pour ce motif qu'elles conservaient le nom de *choses sacrées.*

Il faut répondre au *quatrième,* que les prescriptions qui concernaient la manière de vivre du peuple de Dieu conservaient en général le nom d'*observances*, parce qu'elles étaient inférieures aux choses sacrées. Car on ne les appelait pas des *choses sacrées*, parce qu'elles n'avaient pas un rapport immédiat au culte de Dieu, comme le tabernacle et ses vases, mais elles se rattachaient par voie de conséquence aux préceptes cérémoniels parce qu'elles servaient à rendre le peuple propre au culte de Dieu.

Il faut répondre au *cinquième,* que comme on offrait les sacrifices dans un lieu déterminé, de même on les offrait aussi à des époques particulières. Par conséquent les solennités paraissent être rangées parmi les choses sacrées. Les oblations et les présents sont comptés parmi les sacrifices, parce qu'on les offrait à Dieu. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Hebr*. v, 1) : *Tout Pontife est pris d'entre les hommes et est établi pour eux, en ce qui regarde le culte de Dieu, afin qu'il offre des dons et des sacrifices pour les péchés.*

QUESTION CII.

DES CAUSES DES PRÉCEPTES CÉRÉMONIELS.

Nous avons maintenant à nous occuper des causes des préceptes cérémoniels. A ce sujet six questions se présentent : 1° Les préceptes cérémoniels ont-ils une cause? —

(1) C'est ce qui se trouve démontré dans la question suivante.

2° Ont-ils une cause littérale ou figurative ? — 3° Des causes des sacrifices. — 4° Des causes des choses sacrées. — 5° Des causes des sacrements. — 6° Des causes des observances.

ARTICLE I. — LES PRÉCEPTES CÉRÉMONIELS ONT-ILS UNE CAUSE (1)?

1. Il semble que les préceptes cérémoniels n'aient pas de cause. Car à l'occasion de ces paroles de l'Apôtre (*Ephes.* II) : *Legem mandatorum decretis evacuans* la glose dit (*interl.*): annulant la loi ancienne quant aux observances charnelles par les *décrets*, ou les préceptes évangéliques qui sont conformes à la raison. Or, si les observances de l'ancienne loi avaient eu une raison d'être, les décrets raisonnables de la loi nouvelle les auraient en vain annulés. Donc ces observances cérémonielles n'en avaient pas.

2. La loi ancienne a succédé à la loi de nature. Or, dans la loi de nature il y eut un précepte qui n'avait pas d'autre raison que d'éprouver l'obéissance de l'homme, comme le remarque saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. VIII, cap. 6 et 13) en parlant de la défense qui portait sur l'arbre de vie. Il devait donc y avoir aussi dans la loi ancienne des préceptes qui eussent seulement pour objet d'éprouver l'homme et qui fussent par eux-mêmes sans raison.

3. On dit que les œuvres de l'homme sont morales, selon qu'elles procèdent de la raison. Par conséquent si les préceptes cérémoniels existaient pour une raison quelconque, ils ne différeraient pas des préceptes moraux. Il semble donc qu'ils n'aient pas de cause, car la raison du précepte se tire de sa cause.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Ps.* XVIII, 9) : *Le précepte du Seigneur est lumineux, il éclaire les yeux*. Or, les préceptes cérémoniels sont des préceptes de Dieu. Donc ils sont lumineux. Ce qui n'aurait pas lieu, s'ils n'avaient une cause raisonnable.

CONCLUSION. — Puisque d'après l'Apôtre tout ce qui vient de Dieu est ordonné, il est nécessaire que les préceptes cérémoniels se rapportent à une fin d'après laquelle on puisse leur assigner des causes raisonnables.

Il faut répondre que puisque le sage ordonne toutes choses, d'après Aristote (*Met.* lib. I, cap. 2), il faut que ce qui procède de la divine sagesse ait été ordonné, comme le dit saint Paul (*Rom.* XIII). Or, pour que des choses soient ordonnées il faut deux conditions. La première c'est qu'elles se rapportent à la fin légitime qui est le principe de tout ordre en matière pratique; car les choses qui arrivent par hasard, contrairement à l'intention finale qu'on avait, ou celles qui ne se font pas sérieusement, mais en plaisantant, nous disons qu'elles n'ont pas été ordonnées. La seconde c'est que le moyen soit proportionné à la fin. D'où il suit que la raison des moyens se tire de la fin, comme la raison de la disposition d'une scie provient de l'intention qu'on a eu de la faire couper, ce qui est la fin qu'on s'est proposée, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 88). Or, il est évident que les préceptes cérémoniels, comme tous les autres préceptes de la loi, ont été établis par la divine sagesse. C'est pourquoi il est dit (*Deut.* IV, 6) : *C'est votre loi qui fera paraître votre sagesse et votre intelligence devant les peuples*. Il est donc nécessaire de reconnaître que les préceptes cérémoniels ont été établis pour une fin, d'après laquelle on peut assigner leurs causes raisonnables (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que les observances de l'ancienne

(1) Il n'y a rien dans les œuvres de Dieu qui n'ait une cause : *Nihil in terrâ sine causâ fit* (Job, V).

(2) Dans l'article suivant saint Thomas détermine quelle est la nature de ces causes.

loi considérées en elles-mêmes n'avaient pas de raison, par exemple il n'y avait pas de raison pour qu'un vêtement ne fût pas de laine et de lin. Mais considérées par rapport à leur fin, elles avaient une raison; ainsi elles figuraient une chose ou excluaient une autre; tandis que les décrets de la loi nouvelle, qui consistent principalement dans la foi et l'amour de Dieu, sont par par la nature même de leur acte des choses raisonnables.

Il faut répondre au *second*, qu'on ne défendit pas à nos premiers parents de toucher à l'arbre de la science du bien et du mal, parce que cet arbre était naturellement mauvais, mais cette défense eut sa raison par rapport à la fin à laquelle cet arbre se rapportait, c'est-à-dire relativement à ce qu'il avait de figuratif. C'est ainsi que les préceptes cérémoniels ont une raison d'être quand on les considère par rapport à leur fin.

Il faut répondre au *troisième*, que les préceptes moraux considérés en eux-mêmes ont des causes raisonnables, comme ces préceptes : *Vous ne tuerez pas, vous ne volerez pas*, tandis que les préceptes cérémoniels n'ont de causes raisonnables qu'autant qu'on les considère par rapport à leur fin, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE II. — LES PRÉCEPTES CÉRÉMONIELS ONT-ILS UNE CAUSE LITTÉRALE OU SEULEMENT FIGURATIVE?

1. Il semble que les préceptes cérémoniels n'aient pas de cause littérale, mais qu'ils n'aient qu'une cause figurative. Car les principaux d'entre ces préceptes étaient la circoncision et l'immolation de l'agneau pascal. Or, ces deux choses n'avaient qu'une cause figurative, puisqu'elles avaient été données l'une et l'autre comme signe. En effet on lit dans la Genèse (XVII, 11) : *Vous circoncirez votre chair, afin que cette circoncision soit la marque de l'alliance que je fais avec vous.* Et il est dit à l'égard de la célébration de la Pâque (*Ex.* XIII, 9) : *Elle sera comme un signe dans votre main et comme un monument devant vos yeux.* Donc à plus forte raison les autres préceptes cérémoniels n'ont-ils qu'une cause figurative.

2. L'effet est proportionné à sa cause. Or, tous les préceptes cérémoniels sont figuratifs, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 2). Donc ils n'ont qu'une cause figurative.

3. Ce qui de soi peut être indifféremment d'une manière ou d'une autre, ne paraît pas avoir une cause littérale. Or, parmi les préceptes cérémoniels il y en a qui peuvent être exécutés indifféremment d'une manière ou d'une autre; tel est, par exemple, le nombre des animaux qu'on doit offrir et toute autre circonstance particulière de cette nature. Donc les préceptes de l'ancienne loi n'ont pas une raison littérale.

Mais c'est le *contraire*. Comme les préceptes cérémoniels figuraient le Christ, de même aussi les histoires de l'Ancien Testament (1). Car il est dit (I. *Cor.* x, 11) que *tout se passait en figures*. Or, dans les histoires de l'Ancien Testament, indépendamment du sens mystique ou figuré il y a encore le sens littéral. Donc les préceptes cérémoniels indépendamment des causes figuratives avaient encore des causes littérales.

CONCLUSION. — Puisque la raison des moyens doit se prendre de la fin, les cérémonies de l'ancienne loi doivent avoir une raison littérale, selon qu'elles se rapportent au culte de Dieu, et elles doivent avoir une raison mystique, selon qu'elles figurent le Christ.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la raison des

(1) La manière dont Eve fut formée de la côte d'Adam, l'arche de Noé et le sacrifice d'Abraham, sont autant de faits figuratifs.

moyens doit se prendre de la fin. Or, les préceptes cérémoniels avaient deux sortes de fin. Ils étaient établis pour honorer Dieu dans un temps et pour figurer le Christ; comme les paroles des prophètes regardaient le temps présent et étaient à la fois la figure de l'avenir, selon la remarque de saint Jérôme (Sup. Os. cap. I *Abiit et accepit*). On peut donc par conséquent considérer les raisons des préceptes cérémoniels de l'ancienne loi de deux manières : 1° par rapport au culte divin que l'on devait observer à cette époque ; et ces raisons sont littérales, soit qu'elles aient pour but d'éviter l'idolâtrie, soit qu'elles rappellent quelques-uns des bienfaits de Dieu ; soit qu'elles manifestent l'excellence de la Divinité ; soit qu'elles indiquent la disposition d'esprit qui était alors exigée des adorateurs de Dieu (1). 2° On peut assigner leurs causes ou leurs raisons selon qu'ils étaient établis pour figurer le Christ. Sous ce rapport leurs raisons étaient figuratives et mystiques, soit qu'on les applique au Christ et à l'Eglise, ce qui appartient au sens *allégorique*, soit qu'on les applique aux mœurs des chrétiens, ce qui constitue le sens *moral*, soit qu'on les rapporte à la gloire future où le Christ doit nous introduire, ce qui revient au sens *anagogique*.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme l'intelligence du sens métaphorique dans les Ecritures est littéral, parce que les mots ont été employés précisément pour qu'ils aient cette signification, de même le sens des cérémonies légales qui sont commémoratives des bienfaits de Dieu ou de toute autre chose qui appartient à l'état présent de ce monde, ne sortent pas de l'ordre des causes littérales. Il faut donc qu'on dise de la célébration de la Pâque qu'elle est le signe de la délivrance de l'Egypte, et qu'on dise de la circoncision qu'elle est le signe de l'alliance que Dieu a faite avec Abraham ; ce qui se rapporte à la cause littérale.

Il faut répondre au *second*, que cette raison serait concluante, si les préceptes cérémoniels avaient été donnés exclusivement pour figurer l'avenir mais non pour honorer Dieu dans le présent.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme dans les lois humaines nous avons dit (quest. XCVI, art. 1) qu'elles ont en général une raison, mais que relativement à leurs conditions particulières elles dépendent de la volonté de ceux qui les instituent, de même il y a dans les cérémonies de l'ancienne loi une foule de déterminations particulières, qui n'ont pas de cause littérale, mais qui n'ont qu'une cause figurative (2), bien que considérées en général ces mêmes cérémonies aient une cause littérale.

ARTICLE III. — PEUT-ON ASSIGNER UNE RAISON CONVENABLE DES CÉRÉMONIES QUI APPARTIENNENT AUX SACRIFICES (3)?

1. Il semble qu'on ne puisse pas assigner une raison convenable des cérémonies qui appartiennent aux sacrifices. Car on offrait en sacrifice ce qui est nécessaire pour soutenir la vie de l'homme, comme des animaux et des pains. Or, Dieu n'a pas besoin d'un tel soutien, suivant ces paroles du Psalmiste (XLIX, 13) : *Mangerai-je les chairs de vos taureaux ou boirai-je le sang de vos boucs ?* Donc c'est à tort qu'on offrait à Dieu ces sacrifices.

2. On n'offrait pour le sacrifice divin que trois genres de quadrupèdes,

(1) Toutes ces disjonctions indiquent autant de points de vue particuliers sous lesquels on peut envisager les préceptes cérémoniels dans leur sens littéral.

(2) C'est ce qui a égaré souvent les incrédules et ce qui les a empêchés de saisir le véritable sens de ces cérémonies. Alors ils en ont pris occasion de blasphémer ce qu'ils ignoraient.

(3) Nous ferons observer ici que cette explication de la loi ancienne a toujours été considérée par tous les savants comme une des parties les plus admirables de la *Somme*. C'est le chef-d'œuvre de celui qui a fait autant de prodiges qu'il a écrit d'articles.

des bœufs, des brebis et des boucs; en fait d'oiseaux on offrait en général des tourterelles et des colombes; sauf pour la purification des lépreux où l'on faisait un sacrifice de passereaux. Or, il y a beaucoup d'autres animaux plus nobles que ceux-là, et puisqu'on doit offrir à Dieu ce qu'il y a de meilleur, il semble qu'on n'aurait pas dû seulement offrir ces choses en sacrifices.

3. Comme l'homme tient de Dieu l'empire qu'il exerce sur les oiseaux du ciel et sur les bêtes de la terre, de même celui qu'il a sur les poissons. Donc c'est à tort que les poissons étaient exclus des sacrifices divins.

4. La loi ordonnait indifféremment d'offrir des tourterelles et des colombes. Par conséquent, comme il était commandé d'offrir les petits des colombes, on aurait dû de même offrir aussi les petits des tourterelles.

5. Dieu est l'auteur de la vie non-seulement des hommes, mais encore des animaux, comme on le voit par ce qui est dit (*Gen.* I). Or, la mort étant opposée à la vie, on n'aurait donc pas dû offrir à Dieu des animaux tués, mais des animaux vivants; surtout puisque l'Apôtre nous exhorte (*Rom.* XII, 1) *à lui offrir nos corps comme une hostie vivante, sainte et agréable à ses yeux.*

6. Si les animaux n'étaient offerts à Dieu qu'après qu'ils étaient tués, il semble qu'il était indifférent de les faire périr d'une manière ou d'une autre. C'est donc à tort que l'on détermine le mode d'immolation, surtout à l'égard des oiseaux, comme on le voit (*Levit.* I).

7. Tout défaut dans un animal mène à la corruption et à la mort. Si donc on offrait à Dieu des animaux tués, on a eu tort de défendre l'immolation d'un animal imparfait, tel que d'un animal boiteux, ou aveugle, ou qui eût quelque tache.

8. Ceux qui offrent des hosties à Dieu doivent y participer, d'après ce mot, de l'Apôtre (I. *Cor.* X, 18) : *Ceux qui mangent les hosties ne participent-ils pas de l'autel?* C'est donc à tort que l'on enlevait certaines parties des victimes à ceux qui les offraient, comme le sang, la graisse, la poitrine et l'épaule droite.

9. Comme on offrait les holocaustes pour honorer Dieu, de même aussi les hosties pacifiques et les hosties pour le péché. Or, on n'offrait à Dieu en holocauste aucun animal du sexe féminin, bien qu'on eût offert des holocaustes de quadrupèdes aussi bien que d'oiseaux. Donc on avait tort, dans les hosties pacifiques et dans les sacrifices pour le péché, d'offrir des animaux du sexe féminin, et de ne pas offrir des oiseaux pour des hosties pacifiques.

10. Toutes les hosties pacifiques paraissent être du même genre. On n'aurait donc pas dû établir cette différence, c'est qu'on ne pourrait pas manger la chair de certaines hosties pacifiques le lendemain, tandis qu'on pourrait manger celles d'autres hosties, comme on le voit (*Lev.* VII).

11. Tous les péchés ont ceci de commun, c'est qu'ils éloignent de Dieu. Donc pour tous les péchés on n'aurait dû offrir qu'un seul genre de sacrifice pour se réconcilier avec lui.

12. Tous les animaux qu'on offrait en sacrifice, on ne les offrait que d'une seule manière, c'est-à-dire après qu'ils étaient tués. Il ne semble donc pas convenable qu'on ait offert de différentes manières les fruits de la terre. Ainsi tantôt on offrait les épis, tantôt la farine, tantôt le pain, qui avait été cuit quelquefois dans le four, d'autres fois dans la poêle ou sur le gril.

13. Nous devons rendre hommage à Dieu pour toutes les choses dont nous faisons usage. C'est donc à tort qu'indépendamment des animaux on n'ait offert à Dieu que le pain, le vin, l'huile, l'encens et le sel.

14. Les sacrifices corporels expriment le sacrifice intérieur du cœur par lequel l'homme offre son esprit à Dieu. Or, il y a dans le sacrifice intérieur plus de cette douceur dont le miel est le symbole, qu'il n'y a de cette aigreur que le sel représente. Car il est dit (*Eccles.* xxiv, 27) : *Mon esprit est plus doux que le miel.* C'est donc à tort que dans les sacrifices on défendait de mettre du miel et du levain, ce qui donne au pain un bon goût, et qu'on ordonnait de mettre du sel, ce qui est un mordant, et de l'encens qui a une saveur amère. Il semble donc que ce qui appartient aux cérémonies des sacrifices n'ait pas une cause raisonnable.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (*Lev.* I, 9) : *Le prêtre brûlera toutes les offrandes sur l'autel pour en faire au Seigneur un holocauste d'agréable odeur.* Or, selon l'expression de la Sagesse (*Sap.* VII, 28) : *Dieu n'aime que celui qui habite avec la sagesse.* D'où l'on peut conclure que tout ce qui est agréable à Dieu est sage, et que par conséquent les cérémonies des sacrifices étaient sagement établies, c'est-à-dire qu'elles avaient des causes raisonnables.

CONCLUSION.— Selon que les sacrifices se rapportaient au culte de Dieu, leur cause provenait ou de ce qu'ils élevaient l'âme de l'homme vers lui, ou de ce qu'ils l'éloignaient de l'idolâtrie; selon qu'ils figuraient le Christ, ils eurent pour cause sa passion et son immolation volontaire qu'ils représentaient.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), les cérémonies de l'ancienne loi avaient une double cause : l'une littérale d'après laquelle elles se rapportaient au culte de Dieu ; l'autre figurative ou mystique, selon qu'elles avaient pour but de figurer le Christ. A ce double point de vue, on peut convenablement assigner la cause des cérémonies qui appartenaient aux sacrifices. Car, suivant que les sacrifices se rapportaient au culte de Dieu, on peut leur assigner deux sortes de cause. La première, c'est qu'ils représentaient le rapport de l'âme à Dieu, et qu'ils excitaient celui qui les offrait à s'unir à lui. Or, pour que l'âme soit en bon rapport avec Dieu, il faut qu'elle reconnaisse qu'elle tient de lui, comme de son premier principe, tout ce qu'elle possède et qu'elle le lui rapporte comme à sa fin dernière. C'est ce que les oblations et les sacrifices (1) représentaient. Car l'homme en offrant à Dieu pour sa gloire différentes choses, reconnaissait qu'il les tenait de lui, d'après ces paroles de David (I. *Paral.* xxix, 14) : *Tout est à vous, Seigneur, et nous vous avons donné ce que nous avons reçu de votre main.* C'est pourquoi dans l'oblation des sacrifices l'homme protestait que Dieu était le premier principe de la création, et la fin dernière à laquelle tout doit être rapporté. Et parce que la droiture des rapports que l'homme doit avoir avec Dieu exige qu'il ne reconnaisse que lui pour le premier auteur des êtres et qu'il ne place pas sa fin dans un autre, il était défendu dans la loi d'offrir un sacrifice à un autre qu'à Dieu, d'après ces paroles (*Ex.* xxii, 20) : *Celui qui immole à d'autres dieux qu'au Seigneur sera mis à mort* (2). On peut donc assigner une première cause raisonnable aux cérémonies qui regardent les sacrifices. — La seconde cause provient de ce qu'ils éloignaient les hommes des sacrifices idolâtriques. Aussi les préceptes qui regardent les sacrifices n'ont-ils été donnés au peuple juif qu'après qu'il se fut laissé entraîner à l'idolâtrie, en adorant le veau d'or ; comme si ces sacrifices avaient été établis pour que le peuple, qui avait de la propension à sacrifier, offrît plutôt ses sacrifices à Dieu qu'aux idoles. C'est ce qui fait dire au pro-

(1) La différence des oblations et des sacrifices est indiquée 2ª 2ª, quest. LXXXV, art. 3 ad 3).

(2) D'après les Septante l'expression est plus énergique ἐξολοθρευθήσεται : *morte eradicabitur,* d'après l'édit. sixt.

phète (Jer. VII, 22) : *Je n'ai pas dit à vos pères et je ne leur ai pas ordonné au jour où je les ai tirés de l'Egypte de m'offrir des holocaustes et des victimes.* — Mais parmi tous les dons que Dieu a accordés au genre humain depuis qu'il est tombé dans le péché, le premier de tous est le don qu'il lui a fait de son Fils, selon cette parole de saint Jean (III, 16) : *Dieu a tellement aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique, afin que celui qui croit en lui ne périsse pas, mais qu'il ait la vie éternelle.* C'est pourquoi le plus grand de tous les sacrifices, c'est celui par lequel *le Christ s'est offert lui-même à Dieu en odeur de suavité,* selon l'expression de saint Paul (*Ephes.* V, 2). C'est pour ce motif que tous les autres sacrifices étaient offerts dans l'ancienne loi pour figurer ce sacrifice unique et tout particulier, comme on représente ce qui est parfait par des choses imparfaites. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Heb.* X, 11) *que les prêtres de l'ancienne loi offraient plusieurs fois les mêmes hosties qui ne pouvaient jamais effacer les péchés, mais que le Christ n'en a offert qu'une seule pour tous les péchés.* Et comme la raison de la figure se prend de l'objet qu'elle représente, il s'ensuit que les raisons des sacrifices figuratifs de l'ancienne loi doivent se prendre du véritable sacrifice du Christ.

Il faut répondre au *premier* argument, que Dieu ne voulait pas qu'on lui offrît ces sacrifices à cause des choses offertes, comme s'il en avait eu besoin. Aussi il dit (Is. I, 11) : *Les holocaustes de vos béliers, et la graisse de vos troupeaux, et le sang de vos génisses, de vos agneaux et de vos boucs, je n'en veux pas.* Mais il voulait qu'on les lui offrît, comme nous l'avons dit (art. préc.), soit pour détourner les Juifs de l'idolâtrie, soit pour exprimer la manière dont le cœur de l'homme devait se rapporter à lui, soit pour figurer le mystère de la Rédemption du genre humain par le Christ.

Il faut répondre au *second,* que relativement à toutes ces choses il y a eu une raison de convenance pour laquelle on offrait à Dieu ces animaux et on ne lui en offrait pas d'autres. 1° C'était pour détourner de l'idolâtrie ; parce que les idolâtres offraient tous les autres animaux à leurs dieux ou s'en servaient pour des maléfices. Les Egyptiens, au milieu desquels les Juifs avaient vécu, avaient en abomination le meurtre des animaux que Moïse fit offrir, et c'est pour cette raison qu'ils ne les sacrifiaient pas à leurs dieux. Aussi est-il dit dans la loi (*Ex.* VIII, 26) : *Nous immolerons au Seigneur notre Dieu les animaux dont la mort est une abomination aux yeux des Egyptiens.* Car les Egyptiens adoraient les brebis et les boucs, parce que c'était sous leur figure que les démons leur apparaissaient, et ils se servaient des bœufs pour l'agriculture dont ils faisaient une chose sacrée. 2° Ces sacrifices étaient convenables pour exprimer les rapports qui doivent exister entre l'esprit de l'homme et Dieu, et cela pour deux motifs : d'abord parce que ce sont surtout ces animaux qui soutiennent la vie de l'homme, et que par là même qu'ils sont très-purs ils se nourrissent d'aliments qui sont très-purs aussi. Les autres animaux sont au contraire des animaux sauvages qui ne servent pas généralement à l'usage de l'homme, ou si ce sont des animaux domestiques, ils se nourrissent d'aliments grossiers et immondes, comme le porc et la poule. Or, on ne doit offrir à Dieu que ce qui est pur. On offrait tout particulièrement des colombes et des tourterelles, parce que ces oiseaux étaient très-communs dans la terre promise. Ensuite la pureté de l'esprit est désignée par l'immolation de ces animaux. Car, comme le dit la glose (1) (*in proœm. ad Levit. vers. fin.*), nous

(1) Cette citation est tirée de la glose manuscrite d'Hésychius.

offrons un veau, quand nous triomphons de l'orgueil de la chair; un agneau quand nous réprimons les mouvements contraires à la raison; un bouc quand nous sommes maîtres de nos passions charnelles; une tourterelle quand nous conservons la chasteté; des pains azymes, quand nous sommes à l'égard de nos semblables remplis de la plus grande sincérité. Quant à la colombe il est évident qu'elle désigne la simplicité et la chasteté du cœur. 3° Il a été convenable d'offrir ces animaux en figure du Christ, parce que, comme on le voit au même endroit de la glose, le Christ est immolé sous la figure du veau à cause de la vertu de la croix, sous celle de l'agneau à cause de son innocence, sous celle du bélier à cause de sa puissance, sous celle du bouc parce qu'il a pris la ressemblance de notre chair de péché. La tourterelle et la colombe montraient l'union des deux natures, ou si l'on veut la tourterelle représentait la chasteté et la colombe la charité, et l'aspersion de la farine de froment figurait les chrétiens qui devaient être lavés par l'eau du baptême.

Il faut répondre au *troisième*, que les poissons qui vivent dans l'eau sont plus étrangers à l'homme que les autres animaux qui vivent dans l'air, comme l'homme lui-même. De plus, une fois que les poissons sont hors de l'eau ils meurent immédiatement; ils ne pouvaient donc pas être offerts dans le temple comme les autres animaux.

Il faut répondre au *quatrième*, que les tourterelles sont meilleures que leurs petits, tandis que c'est le contraire pour les colombes. C'est pourquoi, comme le dit Maimonide (lib. III, *Dux errant*. cap. 47), la loi ordonne d'offrir des tourterelles et les petits des colombes; parce qu'on doit offrir à Dieu tout ce qu'on a de mieux.

Il faut répondre au *cinquième*, qu'on tuait les animaux offerts en sacrifice, parce que les hommes ne les mangent qu'après qu'ils sont tués, et on les faisait passer par le feu, parce que c'est ainsi que se prépare notre nourriture. De même le meurtre des animaux désignait la destruction des péchés, et il indiquait que les hommes avaient mérité la mort par leurs crimes, comme si l'on avait tué ces animaux à leur place pour signifier l'expiation de leurs iniquités. Le meurtre de ces animaux figurait aussi le meurtre du Christ.

Il faut répondre au *sixième*, que la loi déterminait une manière particulière de tuer les animaux immolés, pour exclure celles que les idolâtres employaient en sacrifiant à leurs idoles. Ou bien, d'après Moïse Maimonide (*loc. cit.* cap. 49), la loi a choisi le genre de mort qui devait le moins faire souffrir les animaux que l'on tuait, et par là elle empêchait ceux qui les offraient d'être cruels, et le corps des animaux était moins dégradé.

Il faut répondre au *septième*, que les animaux qui ont des taches sont ordinairement peu recherchés, et c'est pour cette raison qu'on a défendu à Dieu de les offrir en sacrifices. C'est aussi pour cela qu'il était défendu d'offrir dans la maison de Dieu *l'argent d'une prostituée ou le prix d'un chien* (*Deut.* XXIII, 18). Pour la même cause on n'offrait pas d'animaux avant leur septième jour, parce que ces animaux étaient encore comme des fruits avortés qui sont sans consistance.

Il faut répondre au *huitième*, qu'il y avait trois genres de sacrifice. L'un qu'on brûlait tout entier et qu'on appelait l'*holocauste* (1) parce qu'il était tout à fait consumé. On offrait à Dieu ce sacrifice spécialement par respect pour sa majesté et par amour pour sa bonté. Il convenait à l'état de perfec-

(1) Ce mot vient des mots grecs ὅλον qui signifie *tout entier*, et καυστόν, *brûlé*.

tion de ceux qui suivent les conseils. C'est pourquoi il était brûlé tout entier, afin de montrer que comme l'animal réduit en vapeurs s'élevait tout entier dans les airs, de même l'homme et tout ce qui lui appartient est soumis au domaine de Dieu et doit lui être offert. — L'autre était le sacrifice *pour le péché*. On l'offrait à Dieu pour la rémission des péchés. Il convenait à l'état des pénitents qui satisfont pour leurs crimes. Il était divisé en deux parts, dont l'une était brûlée et l'autre servait à l'usage des prêtres pour indiquer que l'expiation des péchés est une œuvre que Dieu accomplit par le ministère des prêtres. Seulement quand on offrait ce sacrifice pour le péché du peuple entier, ou spécialement pour le péché d'un prêtre, alors on le brûlait tout entier. Car les prêtres ne devaient pas faire usage de ce qu'ils offraient pour leur péché, afin qu'il ne restât rien du péché en eux et parce que dans ce cas il n'y aurait pas eu de satisfaction pour le péché, puisque si ceux qui offrent une chose pour leur péché en faisaient usage, ce serait comme s'ils ne l'offraient pas. — Le troisième sacrifice était appelé l'*hostie pacifique* (1). On l'offrait à Dieu en action de grâce, ou pour le salut et la prospérité de ceux qui l'offraient, en retour d'un bienfait que l'on devait recevoir ou que l'on avait reçu. Il convenait à l'état de ceux qui progressent en accomplissant les commandements. On le divisait en trois parts: la première était brûlée en l'honneur de Dieu; la seconde était mangée par les prêtres; la troisième par ceux qui l'offraient pour montrer que le salut de l'homme vient de Dieu, sous la direction de ses ministres et avec la coopération de ceux qui sont sauvés. On avait soin en général que le sang et la graisse ne fussent donnés ni aux prêtres, ni à ceux qui offraient le sacrifice. Le sang était répandu sur le bord de l'autel en l'honneur de Dieu et la graisse était brûlée sur le feu. Ces prescriptions avaient pour but de: 1° détourner de l'idolâtrie. Car les idolâtres buvaient le sang de leurs victimes et en mangeaient les graisses, d'après ces paroles (*Deut.* XXXII, 38) : *Ils mangeaient la graisse de leurs victimes et ils buvaient le vin de leurs sacrifices*. 2° Elles servaient ensuite à moraliser le peuple. En effet, on défendait aux Juifs l'usage du sang pour qu'ils eussent horreur de le répandre. Ainsi il est dit (*Gen.* IX, 4) : *Vous ne mangerez pas de chair avec le sang, parce que j'ai en horreur ceux qui le répandent, et je vengerai le vôtre quand il aura été répandu*. Ils ne devaient pas manger de la graisse pour éviter la luxure. C'est ce qui fait dire au prophète (Ez. XXXIV, 3) : *Vous tuiez tout ce qui était gras*. 3° On recommandait ces choses par respect pour Dieu. Car le sang est surtout nécessaire à la vie (c'est ce qui fait dire que l'âme est dans le sang) et la graisse montre l'abondance de la nourriture. C'est pourquoi pour faire voir que c'est de Dieu que nous tenons la vie et tous les biens que nous possédons, on répandait le sang et on brûlait la graisse par honneur pour lui. 4° Ces choses figuraient l'effusion du sang du Christ et l'abondance de la charité par laquelle il s'est offert à Dieu pour nous. — De ces hosties pacifiques, le prêtre avait la poitrine et l'épaule droite pour exclure une espèce de divination qu'on appelle *spatulamantie* (2), parce qu'elle se faisait par les pattes des animaux immolés et au moyen d'un os de la poitrine. C'est pourquoi on ne donnait pas ces parties de la victime à ceux qui l'offraient. On indiquait encore par là que la sagesse du cœur était nécessaire au prêtre pour instruire le peuple, ce que représentait la poitrine qui

(1) A l'égard de tous ces sacrifices on peut consulter avec fruit les explications que donne Mézenguy dans son *Ancien Testament* et le *Traité du sacrifice de Jésus-Christ,* par Plowden.

(2) Saint Thomas traite en particulier de ce genre de divination et de tous les autres 2ª 2ᵉ, quest. XCV, art. 5 ad 1.

couvre le cœur, et on montrait qu'il lui fallait aussi la force pour supporter ses défauts, ce qui était figuré par l'épaule droite.

Il faut répondre au *neuvième*, que l'holocauste était le plus parfait des sacrifices. On n'offrait en holocauste qu'un mâle; parce qu'une femelle est un animal imparfait. Les pauvres offraient des tourterelles et des colombes, parce qu'ils ne pouvaient pas offrir d'autres animaux. Comme on offrait gratuitement les hosties pacifiques, personne n'était tenu d'en offrir; c'était une chose purement volontaire. C'est pourquoi on n'offrait pas ces oiseaux parmi les hosties pacifiques; on ne les offrait que parmi les holocaustes et les hosties pour le péché qu'il fallait offrir quelquefois. D'ailleurs ces oiseaux conviennent à la perfection des holocaustes, à cause de la hauteur de leur vol, et ils conviennent aussi aux hosties pour le péché, parce qu'ils gémissent au lieu de chanter.

Il faut répondre au *dixième*, que de tous les sacrifices l'holocauste était le principal, parce qu'on le brûlait tout entier en l'honneur de Dieu et qu'on ne mangeait aucune partie de la victime. L'hostie pour le péché tenait le second rang sous le rapport de la sainteté, parce que les prêtres ne la mangeaient que dans le sanctuaire le jour même du sacrifice. En troisième lieu venaient les hosties pacifiques offertes en action de grâce et que l'on mangeait le jour même, mais dans toute la ville de Jérusalem (1). Enfin au quatrième rang se trouvaient les hosties pacifiques qu'on avait vouées (*ex voto*) et dont on pouvait manger les chairs le lendemain. La raison de cette gradation, c'est que l'homme est obligé envers Dieu : 1° à cause de sa majesté souveraine; 2° pour les fautes qu'il a commises; 3° pour les bienfaits qu'il en a reçus; 4° pour ceux qu'il en espère.

Il faut répondre au *onzième*, que les péchés s'aggravent en raison de l'état du pécheur, comme nous l'avons dit (quest. LXXIII, art. 10). C'est pourquoi la loi ordonne d'offrir une autre hostie pour le péché d'un prêtre, et d'un prince ou d'une autre personne privée. Or, il est à remarquer, comme le dit Moïse Maimonide, que plus le péché était grave, et plus était vile l'espèce d'animal offert pour lui. Ainsi la chèvre qui est l'animal le plus vil était offerte pour l'idolâtrie qui est le péché le plus grave; on offrait un veau pour l'ignorance du prêtre et un bouc pour celle du prince.

Il faut répondre au *douzième*, que la loi sur les sacrifices a voulu pourvoir à la pauvreté de ceux qui les offraient, afin que celui qui ne pourrait pas avoir un quadrupède offrît au moins un oiseau, que celui qui ne pourrait avoir un oiseau offrît un pain, et que s'il ne pouvait offrir un pain, il offrît du moins de la farine ou des épis. La cause figurative de ces choses c'est que le pain signifie le Christ qui est *le pain vivant*, selon l'expression de saint Jean (VI). Le pain était pour ainsi dire dans l'*épi*, sous la loi de nature, en la foi des patriarches; il fut comme la *farine* sous la loi mosaïque et les prophètes; il fut un *pain formé* après que le Verbe se fut uni à notre humanité; il fut *brûlé par le feu*, c'est-à-dire formé par l'Esprit-Saint dans le sein virginal de sa mère; il fut pour ainsi dire rôti (*in sartagine*) en passant par les épreuves qu'il eut à souffrir dans le monde; enfin il fut consumé, comme sur un gril, sur la croix.

Il faut répondre au *treizième*, que parmi les productions de la terre dont l'homme fait usage, les unes servent à le nourrir, et parmi celles-ci on offrait le pain; les autres lui servent de boisson, et parmi celles-là on offrait le vin; d'autres sont un condiment, comme le sel et l'huile qu'on offrait

(1) C'est-à-dire qu'on pouvait manger l'hostie pacifique, peu importe dans quelle maison, il n'y avait pas de lieu désigné pour cela.

aussi. Enfin il y en a qui sont des remèdes, comme l'encens qu'on offrait et qui est tout à la fois aromatique et fortifiant. Au reste le pain figurait la chair du Christ, le vin son sang par lequel nous avons été rachetés; l'huile la grâce, le sel la science, et l'encens la prière.

Il faut répondre au *quatorzième*, qu'on n'offrait pas le miel dans les sacrifices à Dieu; soit parce qu'on avait coutume d'en offrir dans les sacrifices des idoles, soit pour éloigner toute douceur charnelle et tout plaisir sensible de ceux qui veulent sacrifier au Seigneur. On n'offrait pas de levain, pour écarter la corruption, et peut-être (1) aussi parce que les gentils en offraient ordinairement dans leurs sacrifices. Mais on offrait le sel, parce qu'il empêche la putréfaction, et que les sacrifices de Dieu doivent être purs, et parce que le sel désigne aussi le discernement de la sagesse ou la mortification de la chair. On offrait à Dieu de l'encens pour désigner la dévotion de l'esprit qui est nécessaire à ceux qui offrent un sacrifice et aussi pour indiquer l'odeur de la bonne renommée: car l'encens est gras et odoriférant. C'est également pour cette raison que dans le sacrifice de la jalousie on n'offrait point d'encens, parce qu'il provenait plus du soupçon que de la dévotion de celui qui l'offrait.

ARTICLE IV. — PEUT-ON ASSIGNER UNE RAISON CERTAINE DES CÉRÉMONIES QUI APPARTIENNENT AUX CHOSES SACRÉES?

1. Il semble qu'on ne puisse assigner une raison suffisante des cérémonies de l'ancienne loi qui appartiennent aux choses sacrées. Car saint Paul dit (*Act.* XVII, 24): *Dieu, qui a fait le monde et tout ce qu'il renferme, par là même qu'il est le maître du ciel et de la terre, n'habite pas dans des temples faits de mains d'hommes*. C'est donc à tort que sous l'ancienne loi on a fait un tabernacle ou un temple pour le culte de Dieu.

2. L'état de l'ancienne loi n'a été changé que par le Christ. Or, le tabernacle désignait l'état de l'ancienne loi. On n'aurait donc pas dû changer le tabernacle en construisant un temple.

3. La loi divine doit principalement porter les hommes au culte de Dieu. Or, pour le développement du culte divin, il faut qu'il y ait beaucoup d'autels et beaucoup de temples, comme on le voit sous la loi nouvelle. Il semble donc que sous la loi ancienne ce n'était pas assez d'un seul tabernacle ou d'un seul temple, mais qu'il en aurait fallu plusieurs.

4. Le tabernacle ou le temple se rapportait au culte de Dieu. Or, on doit surtout vénérer en Dieu son unité et sa simplicité. Il ne paraît donc pas convenable que le tabernacle ou le temple ait été séparé par des voiles.

5. La vertu du premier moteur qui est Dieu se manifeste d'abord à l'Orient où commence le premier mouvement. Or, le tabernacle a été fait pour adorer Dieu. Donc on devait le tourner plutôt du côté de l'Orient que du côté de l'Occident.

6. Le Seigneur a commandé (*Ex.* XX, 4) *de ne faire ni image taillée, ni aucune figure*. C'est donc à tort que dans le tabernacle ou dans le temple on a sculpté les images des chérubins. Il semble qu'on y ait placé aussi sans motif raisonnable l'arche, le propitiatoire, le chandelier, la table et un double autel.

7. Le Seigneur a dit (*Ex.* XX, 24): *Vous me ferez un autel de terre*, et

(1) Saint Thomas emploie ici une expression dubitative, parce qu'aucun interprète avant lui n'avait fait la même remarque, et aussi probablement parce que les gentils offraient également du sel et de l'encens, ce qui n'empêchait pas les Hébreux d'en offrir aussi. Homère parle du sel qu'il appelle *divin*, et Ovide dit en parlant de l'encens (*Met.* lib. IV): *Templa tibi statuam, solvam tibi thuris honores*. Il vaut donc mieux s'arrêter à la raison précédente.

ensuite : *Vous ne monterez pas sur mon autel par des degrés.* C'est donc à tort qu'on a ensuite ordonné de faire un autel de bois recouvert d'or ou d'airain et d'une telle élévation qu'on ne puisse y monter que par des gradins. Car il est dit (*Ex.* XXVII, 1) : *Vous ferez un autel de bois de Séthim* (1) *qui aura cinq coudées de long et autant de large et trois coudées de haut, et vous le couvrirez d'airain.* Et plus loin (*Ex.* XXX, 1) : *Vous ferez un autel de bois de Séthim pour brûler les parfums et vous le couvrirez de l'or le plus pur.*

8. Dans les œuvres de Dieu il ne doit rien y avoir de superflu, parce qu'on ne trouve rien de superflu dans les œuvres de la nature. Or, pour une tente ou pour une maison il suffit d'une couverture. C'est donc à tort qu'on en a mis plusieurs sur le tabernacle, et qu'on l'a recouvert avec des rideaux *de poils de chèvre, des peaux de béliers teintes en rouge et des peaux couleur d'hyacinthe.*

9. La consécration extérieure représente la sainteté intérieure dont l'âme est le sujet. On avait donc tort de consacrer le tabernacle et ses vases, puisqu'ils étaient de choses inanimées.

10. Le Psalmiste dit (XXXIII, 1) : *Je bénirai le Seigneur en tout temps, sa louange sera toujours dans ma bouche.* Or, les solennités sont établies pour louer Dieu. C'est donc à tort qu'on a déterminé certains jours pour les célébrer. Par conséquent il semble que les cérémonies des choses sacrées n'aient pas de causes convenables.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Hebr.* VIII, 4) : *Ceux qui offrent des dons selon la loi exercent un culte qui était l'ombre et la figure des choses célestes, d'après ce qui a été dit à Moïse quand il dressait le tabernacle : Voyez, lui fut-il dit, faites tout d'après le modèle qui vous a été montré sur la montagne.* Or, ce qui représente l'image des choses célestes est tout à fait raisonnable. Donc les cérémonies des choses sacrées avaient une cause raisonnable.

CONCLUSION. — Puisque tout le culte extérieur a principalement pour but de faire adorer Dieu par les hommes, il a fallu déterminer des temps particuliers, un tabernacle, des vases et des ministres spécialement affectés à ce culte.

Il faut répondre que le culte extérieur a principalement pour but d'imprimer dans les hommes le respect pour la Divinité. Or, le cœur de l'homme est ainsi fait qu'il respecte moins les choses communes et qui ne sont pas distinctes des autres, tandis qu'il vénère et qu'il admire davantage celles qui se distinguent des autres par une certaine supériorité. C'est de là qu'est venue la coutume de faire mettre aux rois et aux princes, qui ont besoin d'être respectés par leurs sujets, des habits plus précieux et de leur faire construire des habitations plus vastes et plus splendides. C'est pourquoi il a fallu pour le culte de Dieu des époques spéciales, un tabernacle spécial, des vases et des ministres spécialement affectés à cet office, afin d'inspirer aux hommes plus de respect pour la Divinité. — De même l'état de l'ancienne loi avait pour but, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. et art. 2), de figurer le mystère du Christ. Or, il faut que ce qui doit représenter une chose soit déterminé, afin que la figure ait de la ressemblance avec l'objet figuré (2). C'est pour ce motif qu'on a dû observer certaines choses particulières à l'égard de ce qui appartient au culte de Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que le culte de Dieu embrasse deux

(1) Saint Jérôme donne à cet arbre l'épithète de *hebraica*, parce qu'il prétend qu'il n'existait qu'en Judée. Voyez d'ailleurs ce qu'il en dit dans son commentaire sur Isaïe (cap. XLI).

(2) C'est pour cette raison qu'il n'y avait que Dieu qui pût déterminer ces choses par l'intermédiaire de ses prophètes, puisque leur détermination suppose la connaissance de l'avenir.

choses : Dieu qui est adoré et les hommes qui l'adorent. Dieu qu'on adore n'est renfermé lui-même dans aucun lieu corporel ; par conséquent il n'a pas fallu à cause de lui faire un tabernacle ou un temple spécial. Mais les hommes qui l'adorent sont des êtres corporels, et à cause d'eux il a fallu qu'on construisît pour le culte divin un tabernacle ou un temple spécial, et cela pour deux motifs : 1° afin qu'en se réunissant dans ce lieu avec la pensée d'y adorer Dieu, les hommes fussent pénétrés d'un respect plus profond ; 2° pour que la disposition du temple ou du tabernacle exprime ce qui regarde l'excellence de la divinité ou de l'humanité du Christ. C'est ce que dit Salomon (III. *Reg*. VIII, 27) : *Si le ciel et les cieux des cieux ne peuvent vous contenir, à plus forte raison cette maison que je vous ai construite?* Puis il ajoute : *Que vos yeux soient ouverts sur cette maison dont vous avez dit : Mon nom sera là pour entendre la prière de votre serviteur et d'Israël votre peuple.* D'où il est manifeste que le sanctuaire n'a pas été fait pour contenir Dieu comme s'il y habitait localement ; mais pour que le nom de Dieu soit là, c'est-à-dire pour que sa connaissance soit manifestée par ce qui s'y disait et ce qui s'y passait, et c'est par suite de la sainteté du lieu que les prières qu'on y faisait étaient plus dignes d'être exaucées, à cause de la dévotion de ceux qui les adressaient au ciel (1).

Il faut répondre au *second,* que l'état de la loi ancienne ne fut pas changé avant le Christ, quant à l'accomplissement de la loi qui fut l'œuvre seule du Christ, mais il le fut quant à la condition du peuple qui vivait sous cette loi. En effet le peuple fut d'abord dans le désert sans avoir de demeure fixe, et il eut ensuite à soutenir divers combats contre les nations voisines. Mais enfin au temps de David et de Salomon il jouit de la tranquillité la plus parfaite (2). C'est alors que le temple fut bâti à l'endroit que Dieu avait lui-même marqué à Abraham pour y faire son sacrifice. Car il est dit (*Gen.* XXII, 2) que le Seigneur ordonna à Abraham d'offrir son fils en holocauste *sur une des montagnes qu'il lui montrerait.* Puis la Genèse ajoute (*ibid.* 14) qu'Abraham *appela ce lieu d'un nom qui signifie : le Seigneur voit;* comme si d'après la prévision de Dieu ce lieu avait été choisi pour son culte. C'est pourquoi il est écrit dans la loi (*Deut.* XII, 5) : *Vous viendrez au lieu que le Seigneur votre Dieu aura choisi, et vous offrirez vos holocaustes et vos victimes.* Or, ce lieu n'a pas dû être désigné pour la construction du temple avant le temps que nous venons de fixer, pour trois raisons que donne Maimonide. La première, de peur que les nations ne se l'appropriassent ; la seconde pour qu'elles ne le détruisissent pas, et la troisième de crainte que chaque tribu ne voulût l'avoir dans son lot, ce qui aurait été la source d'une foule de dissensions et de discordes. C'est pourquoi le temple n'a pas été bâti avant que le peuple n'eût un roi qui fût capable de comprimer ces guerres intestines. Auparavant il y avait un tabernacle portatif qui restait en divers lieux, comme si le lieu où Dieu devait être adoré n'avait pas encore été déterminé. Telle est la raison littérale pour laquelle il y eut d'abord un tabernacle et ensuite un temple. On peut en donner aussi une raison figurative, c'est que ces deux choses signifiaient un double état. Ainsi le tabernacle, qui était mobile, signifiait l'état de la vie présente qui est changeante, tandis que le temple, qui était fixe et stable, représentait l'état de la vie future qui est absolument immuable. C'est pourquoi il est dit (III. *Reg*. VI, 7) que quand on le construisit on n'entendit *ni le bruit du mar-*

(1) Voyez à ce sujet la magnifique prière que fit Salomon après la consécration du temple.

(2) Pendant tout le règne de Salomon il n'y eut pas de guerre, et c'est pour cela qu'il a été appelé le *roi pacifique*.

teau, ni celui de la hache, pour indiquer qu'il n'y aura ni trouble, ni tumulte dans la vie à venir. — Ou bien encore le tabernacle désignait l'état de l'ancienne loi, tandis que le temple construit par Salomon était la figure de la loi nouvelle. Ainsi il n'y a que les Juifs qui aient travaillé à la construction du tabernacle, tandis que les gentils, c'est-à-dire les ouvriers de Tyr et de Sidon, ont été occupés à bâtir le temple.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on peut donner une raison littérale et une raison figurative de l'unité du tabernacle ou du temple. La raison littérale c'est qu'on a voulu par là exclure l'idolâtrie; parce que les gentils élevaient divers temples à leurs divers dieux. C'est pourquoi pour affermir dans les hommes la croyance en son unité, Dieu a voulu qu'on ne lui offrît un sacrifice que dans un seul lieu. Et aussi pour leur montrer par là que le culte corporel ne lui était pas agréable par lui-même, il les empêchait de lui offrir çà et là des sacrifices partout où ils se trouvaient. Mais le culte de la loi nouvelle dont le sacrifice renferme la grâce spirituelle est par lui-même agréable à Dieu. C'est pour cette raison que sous cette loi on a multiplié les autels et les temples. — Toutefois à l'égard de ce qui appartenait au culte spirituel de Dieu, qui consiste dans l'enseignement de la loi et des prophètes, il y avait sous la loi ancienne divers lieux déterminés où l'on se réunissait pour louer Dieu. C'est ce qu'on appelait les *synagogues*, comme on donne maintenant le nom d'*églises* (1) aux lieux où les chrétiens se réunissent pour chanter les louanges du Seigneur. Ainsi notre Eglise a remplacé le temple et la synagogue, parce que le sacrifice de l'Eglise est lui-même spirituel et que par conséquent on ne distingue plus le lieu où l'on sacrifie du lieu où l'on enseigne. — La raison figurative qu'on peut en donner, c'est qu'on représentait par là l'unité de l'Eglise militante ou triomphante.

Il faut répondre au *quatrième*, que comme l'unité du temple ou du tabernacle représentait l'unité de Dieu ou l'unité de l'Eglise, de même la distinction du tabernacle ou du temple représentait la distinction des choses qui lui sont soumises et qui nous portent à le vénérer. En effet, le tabernacle était divisé en deux parties, dont l'une qu'on appelait le *Saint des saints* était à l'Occident et l'autre qu'on appelait le *Saint* était à l'Orient. De plus il y avait devant le tabernacle le parvis. Cette distinction avait donc une double raison. La première, c'est que le tabernacle ayant été fait pour le culte divin, il était divisé de manière à représenter les différentes parties du monde. Car la partie qu'on appelait le *Saint des saints* figurait la partie la plus élevée de l'univers qui appartient aux substances spirituelles, tandis que la partie qu'on appelait le *Saint* représentait le monde corporel. C'est pourquoi le Saint était séparé du Saint des saints par un voile qui était de quatre couleurs pour désigner les quatre éléments : il était de *lin* pour désigner la terre, parce que c'est la terre qui produit le lin; de *pourpre* pour signifier l'eau, parce que la couleur de la pourpre vient de certains coquillages qu'on trouve dans la mer; d'*hyacinthe* pour indiquer l'air, parce que l'hyacinthe a la couleur de l'air; et d'*écarlate deux fois teinte* pour rappeler le feu. Ce voile était ainsi placé parce que la matière des quatre éléments est un obstacle qui nous dérobe la vue des substances spirituelles. Le grand prêtre seul entrait dans le tabernacle intérieur, c'est-à-dire dans le Saint des saints,

(1) *Ecclesia* et *synagoga*, ces deux mots ont à peu près le même sens étymologiquement. Le vénérable Bède fait cependant à leur égard une distinction assez subtile (in cap. V *Proverb.*). Après avoir montré que le mot église signifie *convocatio* (de ἐκκλησία) et le mot synagogue *congregatio* (de συνάγω), il fait ressortir par là la différence des deux sociétés dont l'une est spirituelle et l'autre terrestre.

et cela une seule fois par an pour montrer que la perfection finale de l'homme consiste à entrer dans ce monde supérieur. Quant au tabernacle extérieur, c'est-à-dire le *Saint*, les prêtres y entraient tous les jours, mais le peuple n'y entrait pas; il n'avait accès que dans le parvis, parce que le peuple peut voir les choses corporelles; mais il n'y a que les sages qui puissent par la réflexion en pénétrer les raisons intérieures. — Dans le sens figuratif, le tabernacle extérieur ou le *Saint* représentait l'état de l'ancienne loi, comme le dit l'Apôtre (*Heb.* IX), parce que les prêtres qui offraient les sacrifices entraient toujours dans ce tabernacle. Le tabernacle intérieur, ou le *Saint des saints*, figurait la gloire céleste ou l'état spirituel de la loi nouvelle qui est un commencement de la gloire future et dans lequel le Christ nous a introduits; ce que représentait le grand prêtre en y entrant seul une fois par an. Le voile figurait les mystères spirituels cachés dans les anciens sacrifices. Ce voile était orné de quatre couleurs : le lin désignait la pureté de la chair, la pourpre les souffrances que les saints ont endurées pour Dieu, l'écarlate deux fois teinte le double amour qu'on doit avoir pour Dieu et le prochain, et l'hyacinthe la méditation des choses du ciel. Sous la loi ancienne, l'état du peuple était autre que celui des prêtres. Car le peuple considérait les sacrifices corporels eux-mêmes qu'on offrait dans le parvis, tandis que les prêtres méditaient la raison de ces sacrifices et avaient une foi plus explicite sur les mystères du Christ. C'est pourquoi ils entraient dans le tabernacle extérieur qui était aussi séparé du parvis par un voile; parce qu'il y avait à l'égard du mystère du Christ des choses qui étaient cachées au peuple et que les prêtres connaissaient (1). Cependant elles ne leur avaient pas été pleinement révélées, comme elles le furent ensuite dans le Nouveau Testament, selon la remarque de saint Paul (*Eph.* III) (2).

Il faut répondre au *cinquième*, que la loi prescrivit l'adoration vers l'Occident pour détourner de l'idolâtrie. Car tous les gentils adoraient le visage tourné vers l'Orient par respect pour le soleil. C'est ce qui fait dire au prophète (Ez. VIII, 16) qu'il a *vu des hommes ayant le dos tourné au temple du Seigneur et la face vers l'Orient pour adorer le soleil à son lever*. C'était pour détourner les Juifs de cette coutume que dans le tabernacle le Saint des saints était à l'Occident pour qu'on adorât le visage tourné de ce côté. La raison figurative qu'on peut aussi en donner, c'est que toute la disposition du tabernacle avait pour but de figurer la mort du Christ, qui est représentée par le couchant, d'après ces paroles du Psalmiste (XCVII, 5) : *Il est monté vers le couchant, le Seigneur est son nom.*

Il faut répondre au *sixième*, que l'on peut donner la raison littérale et la raison figurative des choses qui étaient renfermées dans le tabernacle. La raison littérale se rapporte au culte de Dieu. Comme nous avons dit (*in resp.* ad 4) que le tabernacle intérieur qu'on appelait le *Saint des saints* représentait le monde supérieur des substances spirituelles, on y avait placé pour ce motif trois choses : *l'arche d'alliance* dans laquelle il y avait une urne d'or qui renfermait de la manne; la *verge d'Aaron* qui avait fleuri, et les *tables* sur lesquelles étaient écrits les dix préceptes de la loi. Cette arche était placée entre deux chérubins qui se regardaient réciproquement, et sur l'arche il y avait une table de pierre qu'on appelait le propitiatoire et qui se trouvait au-dessus des ailes des chérubins, comme si les chérubins l'avaient

(1) Sur cette différence de la foi et de la connaissance des prêtres et du peuple (Voyez 2ª 2æ, quest. II, art. 7 et 8).

(2) (*Ephes.* III, 5) : *Aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicuti tunc revelatum est sanctis apostolis ejus et prophetis in spiritu.*

portée et qu'elle fût en quelque sorte le siége de Dieu. On lui donnait le nom de propitiatoire, comme si Dieu se fût rendu de là propice au peuple à la prière du grand prêtre. Elle était portée par les chérubins qui étaient considérés comme des ministres soumis à Dieu, et l'arche d'alliance servait en quelque sorte d'escabeau au Seigneur qui était assis sur le propitiatoire. Ces trois emblèmes désignaient les trois choses qui existent dans le monde supérieur. Et d'abord *Dieu* qui est au-dessus de tout, incompréhensible à toute créature, et c'est pour cette raison qu'on ne lui donnait aucune figure, afin de représenter son invisibilité. Mais on avait figuré son siége, parce que l'on comprend la créature et qu'elle est soumise à Dieu, comme un siége l'est à celui qui l'occupe. Il y a ensuite dans le monde supérieur des *substances spirituelles* auxquelles on donne le nom d'anges. Elles sont représentées par les deux chérubins qui se regardent réciproquement pour désigner leur mutuel accord, d'après ces paroles de Job (xxv, 2) : *C'est celui-là qui fait régner la paix dans les hauts lieux.* On ne mit pas qu'un seul chérubin, pour indiquer la multitude des esprits célestes et pour détourner de leur culte ceux qui avaient reçu l'ordre de n'adorer qu'un seul Dieu. Enfin dans le monde intellectuel, il y a les *raisons de toutes les choses* qui sont cachées ici-bas, comme les raisons des effets sont renfermées dans leurs causes et les raisons des objets d'art dans l'ouvrier qui les produit. C'est ce que représentait l'arche, qui renfermait en elle trois choses qui étaient la figure de ce qui tient le premier rang dans les choses humaines. Ainsi la sagesse était figurée par les tables de la loi ; le pouvoir de celui qui commande par la verge d'Aaron, la vie par la manne qui avait été la nourriture des Juifs. Ou encore ces trois choses représentaient les trois attributs de Dieu : sa sagesse était désignée par les tables, sa puissance par la verge, et sa bonté par la manne, soit à cause de sa douceur, soit parce que Dieu l'a donnée à son peuple par un effet de sa miséricorde. C'est pourquoi elle était conservée en mémoire de ce bienfait. Ces trois choses ont été aussi figurées dans la vision d'Isaïe (vi). Car il vit *le Seigneur assis sur un trône très-haut et très-élevé ; des séraphins étaient de chaque côté, et la maison de Dieu fut remplie de sa gloire.* C'est ce qui faisait dire aux séraphins : *Toute la terre est remplie de sa gloire.* On ne représentait pas ainsi les images des séraphins pour leur offrir un culte (ce qui était défendu par le premier précepte de la loi), mais on les représentait pour indiquer qu'ils étaient les ministres de Dieu, comme nous l'avons déjà dit. — Le tabernacle extérieur qui représentait le siècle présent renfermait trois choses : l'*autel des parfums* qui était directement en face de l'arche, la *table de proposition* sur laquelle on plaçait douze pains et qui était du côté du nord, et le *chandelier* qui était du côté du midi. Ces trois choses paraissent correspondre aux trois choses qui étaient renfermées dans l'arche, mais elles représentaient plus manifestement les mêmes objets. Car les raisons des choses ont besoin d'être montrées plus sensiblement qu'elles ne le sont dans l'esprit de Dieu et des anges, pour être accessibles aux hommes sages que représentaient les prêtres qui entraient dans le tabernacle. Ainsi le chandelier était en quelque sorte le signe de la sagesse qui était exprimée sur les tables en termes intelligibles. L'autel des parfums représentait le devoir des prêtres qui ont pour mission d'amener le peuple à Dieu, ce qui était aussi figuré par la verge. Car sur cet autel on brûlait des parfums de bonne odeur ; ce qui indiquait que la sainteté du peuple est agréable à Dieu. En effet, il est dit que *la fumée des parfums* désigne les *bonnes œuvres des saints* (*Apoc.* viii). La dignité sacerdotale était parfaitement représentée dans l'arche par la verge et dans le

tabernacle extérieur par l'autel des parfums; parce que le prêtre est médiateur entre Dieu et le peuple, qu'il le dirige par la puissance divine que la verge indique, et qu'il offre à Dieu, comme sur l'autel des parfums, le fruit de ses efforts, c'est-à-dire la sainteté du peuple lui-même. La table indique, comme la manne, ce qui sert de nourriture à notre vie; seulement le pain est plus commun et plus grossier, tandis que la manne est plus agréable et plus exquise. On avait eu raison de placer le chandelier du côté du midi et la table du côté du nord, parce que le midi est la droite du monde et que le nord en est la gauche, comme on le voit (*De cœl. et mund.* lib. II, text. 15). Or, la sagesse se met à droite comme tous les autres biens spirituels, tandis que la nourriture temporelle se place à gauche, d'après ces paroles du Sage (*Prov.* III, 16) : *Dans sa gauche les richesses et la gloire.* La puissance sacerdotale tient le milieu entre les biens temporels et la sagesse spirituelle, parce que c'est par elle que Dieu dispense ces deux sortes d'avantages. — On peut encore donner de ces choses une autre raison plus littérale. En effet, l'arche renfermait les tables de la loi pour empêcher qu'on ne l'oublie. Ainsi il est dit (*Ex.* XXIV) : *Je vous donnerai deux tables de pierre, la loi et les préceptes que j'ai écrits pour que vous instruisiez les enfants d'Israël.* La verge d'Aaron y était placée pour comprimer toutes les dissensions qui pouvaient s'élever parmi le peuple au sujet du sacerdoce d'Aaron. Ainsi il est dit (*Num.* XVII, 10) : *Reportez la verge d'Aaron dans l'arche d'alliance, afin qu'elle y soit gardée en signe de la rébellion des enfants d'Israël.* On conservait la manne dans l'arche pour perpétuer le souvenir du bienfait que le Seigneur a accordé aux enfants d'Israël dans le désert. Ainsi il est dit (*Ex.* XVI, 32) : *Remplissez-en un gomor et qu'on la garde pour les générations futures, afin qu'elles sachent de quel pain je vous ai nourris dans le désert.* Le chandelier était là pour ajouter à l'éclat du tabernacle; car il appartient à la beauté d'une maison d'être parfaitement éclairée. Il avait sept branches, comme le dit l'historien Josèphe (*De antiq.* lib. III, cap. 7 et 8), pour représenter les sept planètes qui éclairent le monde entier. On le plaçait au midi, parce que le cours des planètes est pour nous de ce côté. L'autel des parfums avait été élevé pour répandre constamment dans le tabernacle une fumée d'une bonne odeur, soit par respect pour le tabernacle même, soit pour remédier aux exhalaisons mauvaises qui pouvaient résulter de l'effusion du sang et du meurtre des animaux. Car les choses qui sont fétides sont considérées comme viles, tandis que les hommes apprécient tout particulièrement celles qui répandent une bonne odeur. On avait placé là une table pour indiquer que les prêtres qui servaient au temple devaient vivre dans le temple. C'est pourquoi il n'y avait que les prêtres qui eussent le droit de manger les douze pains qui y étaient superposés en mémoire des douze tribus, comme on le voit (Matth. XII). On ne mettait pas la table directement au milieu, devant le propitiatoire, pour ne pas suivre les rites des idolâtres. Car les gentils, dans les fêtes de la lune, plaçaient une table devant l'idole de cet astre. Ainsi il est dit (Hier. VII, 18) : *Les femmes mêlent de la graisse avec de la farine pour faire des gâteaux à la reine du ciel.* Dans le parvis, hors du tabernacle, se trouvait l'autel des holocaustes, sur lequel on offrait à Dieu en sacrifices les choses que le peuple possédait. C'est pourquoi le peuple, qui offrait ces choses par les mains des prêtres, pouvait rester dans le parvis; mais il n'y avait que les prêtres, auxquels il appartenait d'offrir le peuple à Dieu, qui pussent s'approcher de l'autel intérieur sur lequel on offrait la dévotion et la sainteté même du peuple. Cet autel avait été placé hors du tabernacle, dans le

parvis, pour ne pas imiter les idolâtres, parce que les gentils plaçaient leurs autels dans l'intérieur de leurs temples pour sacrifier à leurs idoles. — On peut déterminer la raison figurative de toutes ces choses d'après le rapport qu'il y avait entre le tabernacle et le Christ dont il était la figure. Or, il faut observer que pour marquer l'imperfection des figures légales, on a établi dans le temple différentes figures pour représenter le Christ. En effet, il est représenté par le propitiatoire; parce qu'il est lui-même *la victime de propitiation qui s'est offerte pour nos péchés* (I. Joan. II, 2). Ce propitiatoire était à bon droit porté par les chérubins, parce qu'il est écrit de lui : *que tous les anges de Dieu l'adorent,* comme on le voit (*Heb.* I, 6). Il est aussi représenté par l'arche, parce que comme l'arche avait été faite de bois de Séthim, de même le corps du Christ était formé des membres les plus purs. Elle avait été couverte d'or, parce que le Christ fut rempli de la sagesse et de la charité dont l'or est le symbole. Dans l'arche il y avait une urne d'or contenant de la manne, ce qui représentait son âme sainte qui contenait toute la plénitude de la sainteté et de la divinité. Il y avait dans l'arche la verge, c'est-à-dire la puissance sacerdotale, parce que le Christ a été fait lui-même prêtre à jamais. Il y avait aussi les tables de la loi, pour montrer que le Christ est également législateur. Le Christ est figuré par le chandelier, car il dit lui-même (Joan. VIII, 12) : *Je suis la lumière du monde,* et les sept branches indiquaient les sept dons de l'Esprit-Saint. Il est aussi figuré par la table, parce qu'il est lui-même la nourriture spirituelle, d'après ces paroles (Joan. VI, 51) : *Je suis le pain de vie.* Les douze pains signifiaient les douze apôtres ou leur doctrine, ou bien le chandelier et la table peuvent représenter la doctrine et la foi de l'Eglise qui éclaire et fortifie spirituellement. Le Christ est encore figuré par les deux autels, celui des holocaustes et des parfums; parce qu'il faut que nous offrions à Dieu par lui toutes nos bonnes actions, soit les mortifications de notre chair que nous offrons en quelque sorte sur l'autel des holocaustes, soit les bonnes œuvres spirituelles que les chrétiens parfaits offrent à Dieu dans le Christ dans toute la pureté de leur cœur, comme sur l'autel des parfums, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Heb.* ult. 15) : *Offrons donc par lui sans cesse à Dieu une hostie de louange.*

Il faut répondre au *septième*, que le Seigneur ordonna de construire un autel pour offrir des sacrifices en l'honneur de Dieu et des présents pour l'entretien des ministres qui servaient au tabernacle. A l'égard de la construction de l'autel le Seigneur a donné deux sortes de précepte : 1° au commencement de la loi (*Ex.* XX) il a commandé de faire un *autel de terre* ou au moins *de pierres non coupées*, et ensuite de ne pas l'élever de manière qu'on eût besoin de degrés pour y monter. Toutes ces prescriptions étaient en haine du culte des idoles. Car les gentils construisaient à leurs idoles des autels ornés et très-élevés dans lesquels ils supposaient une certaine sainteté et une certaine puissance. Le Seigneur dit encore aux Juifs (*Deut.* XVI, 21) : *Vous ne planterez ni de grands bois, ni aucun arbre auprès de l'autel du Seigneur votre Dieu*, parce que les idolâtres avaient coutume de sacrifier sous les arbres pour y jouir de l'ombre et de la fraîcheur. — La raison figurative de ces préceptes c'est que nous devons reconnaître dans le Christ, qui est notre autel, notre véritable nature corporelle quant à l'humanité, ce que figurait l'*autel de terre,* et nous devons croire que par rapport à la divinité il est égal à son Père, ce qu'on indique en disant qu'on *ne devait pas monter à l'autel par des degrés.* Et d'après le Christ nous ne devons pas non plus admettre la doctrine des gentils qui portait à la mollesse. Le tabernacle ayant été fait pour honorer Dieu, on n'eut plus

à craindre ces occasions de scandale qui pouvaient faire tomber dans l'idolâtrie. C'est pourquoi le Seigneur ordonna de faire d'airain l'autel des holocaustes qui serait vu de tout le peuple, et de faire d'or l'autel des parfums que les prêtres seuls voyaient. L'airain n'était pas assez précieux pour que son abondance portât le peuple à l'idolâtrie. Et quand il est dit (*Ex.* xx, 26) : *Vous ne monterez pas par des degrés à mon autel, de peur de découvrir votre honte*, on doit observer que ce précepte avait encore pour but d'éloigner de l'idolâtrie, parce que dans les fêtes de Priape les gentils se montraient à nu devant le peuple. Il fut ensuite ordonné aux prêtres de mettre des caleçons, et l'on put sans aucun péril construire des autels si élevés qu'il fallait pour y monter des gradins. Ces gradins n'étaient pas fixes, mais ils étaient portatifs, et à l'heure du sacrifice les prêtres s'en servaient pour monter sur l'autel où ils devaient offrir les sacrifices.

Il faut répondre au *huitième*, que le corps du tabernacle était formé de tables ou de planches qui étaient droites dans leur longueur. A l'intérieur elles étaient couvertes de rideaux de quatre couleurs différentes, de lin retors, d'hyacinthe, de pourpre et d'écarlate deux fois teinte. Ces rideaux ne couvraient que les côtés du tabernacle. Pour en former le toit il y avait une couverture de peaux d'hyacinthes, sur celle-ci une autre couverture de peaux de béliers teintes en rouge, enfin sur cette dernière une troisième couverture de peaux de chèvres qui ne couvraient pas seulement le toit du tabernacle, mais qui descendaient encore jusqu'à terre, et qui revêtaient à l'extérieur les planches dont le tabernacle était composé. La raison littérale de toutes ces choses c'est qu'elles servaient en général à orner et à protéger le tabernacle pour le faire respecter. En particulier d'après quelques interprètes, les rideaux désignaient le ciel sidéral où l'on admire la variété des étoiles ; l'étamine (*saga*) signifiait les eaux qui sont au-dessus du firmament ; les peaux teintes en rouge le ciel empyrée où sont les anges, et les peaux d'hyacinthe le ciel de la sainte Trinité. — La raison figurative de toutes ces choses c'est que les planches dont le tabernacle était construit indiquent les fidèles dont l'Eglise est composée. Elles étaient couvertes au dedans par des rideaux de quatre couleurs, parce que les fidèles sont intérieurement ornés de quatre vertus. En effet le lin retors, d'après la glose (*ordin. Ex.* xxvi), indique l'éclat de la chasteté qui brille dans la chair ; l'hyacinthe montre l'esprit qui désire les biens célestes ; la pourpre est le symbole de la chair soumise aux souffrances ; l'écarlate deux fois teinte représente l'âme qui au milieu des douleurs est tout éclatante par l'amour de Dieu et du prochain. Ce qui recouvrait le toit du tabernacle représentait les prélats et les docteurs, dans lesquels on doit trouver cette conversation toute céleste représentée par les peaux de couleur hyacinthe ; la disposition au martyre figurée par les peaux teintes en rouge ; l'austérité de la vie et la patience dans l'adversité, qu'indiquait la peau de chèvre qui était exposée à la pluie et aux vents, comme le dit la glose (*loc. cit.*).

Il faut répondre au *neuvième*, que la consécration du tabernacle et de ses vases avait une cause littérale. C'est qu'on voulait les faire par là respecter davantage, en montrant par cette consécration qu'ils devaient être exclusivement employés au culte divin. La raison figurative, c'est que la sanctification de ces objets représentait la sanctification spirituelle du tabernacle vivant, c'est-à-dire des fidèles dont est composée l'Eglise du Christ.

Il faut répondre au *dixième*, que sous l'ancienne loi, il y avait sept fêtes que l'on faisait pendant un temps et une fête continuelle, comme on peut le voir (*Num.* xxviii et xxix). En effet, il y avait pour ainsi dire une fête conti-

nuelle, puisque tous les jours, soir et matin, on immolait un agneau. Cette fête et ce sacrifice perpétuel représentaient la perpétuité de la béatitude divine. La première des autres fêtes était celle qui revenait tous les sept jours; c'était la fête du *Sabbat*, que l'on célébrait en mémoire de la création, comme nous l'avons dit (quest. c, art. 5 ad 2). La seconde revenait tous les mois; c'est la fête de la *Néoménie*, qu'on faisait en mémoire du gouvernement divin. Car ce qui existe sur cette terre varie principalement selon le mouvement de la lune (1). On célébrait cette fête au renouvellement de la lune, mais non quand la lune était pleine, pour ne pas tomber dans le culte des idolâtres qui offraient alors leurs sacrifices à cet astre. Ces deux bienfaits étant communs à tout le genre humain, c'était pour ce motif qu'on faisait ces fêtes plus souvent. Les cinq autres fêtes se célébraient une fois l'an, et on y rappelait quelques bienfaits particuliers que Dieu avait accordés au peuple hébreu. Ainsi on célébrait la *Pâque* le premier mois, en mémoire de la délivrance de l'Egypte. Cinquante jours après on faisait la fête de la *Pentecôte* (2), pour rappeler le bienfait de la loi. Les trois autres fêtes se célébraient dans le septième mois, qui comme le septième jour était presque employé tout entier à honorer Dieu. Ainsi le premier jour de ce mois il y avait la fête des *trompettes*, en mémoire de la délivrance d'Isaac, quand Abraham trouva un bélier arrêté par ses cornes dans un buisson et qu'il l'immola à sa place. Ces cornes étaient représentées par les trompettes qui annonçaient cette solennité. Cette fête des trompettes était en quelque sorte une invitation pour qu'on se préparât à la fête suivante qui se célébrait le dixième jour. C'était la fête de l'*expiation*, que l'on avait établie en mémoire du pardon que Dieu avait accordé à son peuple à la prière de Moïse, après l'adoration du veau d'or. Ensuite venait la fête des *Tabernacles* (*scenopegia*), qui durait sept jours, en mémoire de la protection que Dieu avait accordée à son peuple et de ce qu'il l'avait conduit à travers le désert où il avait habité sous des tentes. C'est pourquoi dans ce jour les Juifs devaient avoir à la main le fruit du plus bel arbre, c'est-à-dire un citron, une branche d'arbre très-feuillée, c'est-à-dire un myrthe, qui est aussi une plante odoriférante, des branches de palmiers et des saules du torrent qui conservent longtemps leur verdeur (toutes ces choses se trouvent dans la terre promise), pour montrer que Dieu les avait menés par la terre aride du désert à une terre de délices. Le huitième jour on faisait une autre fête, celle des *collectes*, dans laquelle on recueillait du peuple ce qui était nécessaire aux dépenses du culte divin. Elle représentait l'union du peuple et la paix dont il jouissait dans la terre promise. — La raison figurative de ces fêtes, c'est que le sacrifice perpétuel de l'agneau représentait la perpétuité du Christ qui est l'agneau de Dieu, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Hebr.* ult. 8) : *Jésus-Christ*, *hier*, *aujourd'hui et dans tous les siècles*. Le sabbat indiquait le repos spirituel qui nous a été donné par le Christ, comme on le voit (*Hebr.* IV). La néoménie, qui est le commencement de la nouvelle lune, figurait l'illumination de l'Eglise primitive par le Christ, quand il prêcherait et qu'il ferait des miracles. La fête de la Pentecôte représentait la descente de l'Esprit-Saint sur les apôtres. La fête des trompettes figurait leur prédication. La fête de l'expiation indiquait que les chrétiens seraient purifiés de leurs péchés. La fête des Tabernacles signifiait leur pèlerinage en ce monde, où ils marchent en faisant des progrès dans la vertu. La fête des collectes indi-

(1) Les Juifs suivaient l'année lunaire et comptaient les époques d'après les révolutions de la lune.

(2) La Pentecôte est aussi appelée la fête des semaines et la fête des premiers fruits (*Num.* XXVIII, *Lev.* XXIII, *Deut.* XVI).

quait la réunion des fidèles dans le royaume des cieux ; c'est pourquoi on disait qu'elle était la plus sainte. Ces trois fêtes faisaient suite l'une à l'autre, parce qu'il faut que ceux qui ont été purifiés de leurs vices s'avancent dans la vertu jusqu'à ce qu'ils parviennent à la vision de Dieu, comme le dit le Psalmiste (LXXXIII).

ARTICLE V. — PEUT-ON ASSIGNER UNE CAUSE CONVENABLE AUX SACREMENTS DE L'ANCIENNE LOI?

1. Il semble qu'on ne puisse assigner une cause convenable aux sacrements de l'ancienne loi. En effet, les choses qui se font pour le culte divin ne doivent pas ressembler à celles que les idolâtres observaient. En effet il est dit (*Deut.* XII, 31) : *Vous ne ferez pas comme les nations à l'égard du Seigneur votre Dieu. Car elles ont fait pour honorer leurs dieux toutes les abominations que le Seigneur a en horreur.* Or, les adorateurs des idoles se faisaient des incisions avec des couteaux jusqu'à ce que le sang en sortît. Ainsi l'Ecriture rapporte (III. *Reg.* XVIII, 28) : *Qu'ils se faisaient des incisions selon leur coutume avec des couteaux et des lancettes jusqu'à ce qu'ils fussent couverts de leur sang.* C'est pourquoi le Seigneur dit aux Juifs (*Deut.* XIV, 1) : *Ne vous faites point d'incisions et ne vous faites point tondre pour pleurer les morts, parce que vous êtes un peuple saint et consacré au Seigneur votre Dieu, et qu'il vous a choisi de toutes les nations qui sont sur la terre, afin que vous fussiez particulièrement son peuple.* C'est donc à tort que la loi avait prescrit la circoncision.

2. Ce que l'on fait pour honorer Dieu doit avoir de la décence et de la gravité, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* XXXIV, 18) : *Je vous louerai au milieu d'un peuple grave et nombreux.* Or, il semble que ce soit pour les hommes une marque de légèreté de manger avec précipitation. On a donc eu tort de commander aux Juifs (*Ex.* XII) de manger l'agneau pascal avec hâte. D'ailleurs toutes les prescriptions qui regardent la manière dont on devait manger cet agneau paraissent absolument déraisonnables.

3. Les sacrements de l'ancienne loi ont été la figure des sacrements de la loi nouvelle. Or, l'agneau pascal figurait le sacrement de l'eucharistie, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* V, 7) : *Le Christ notre Pâque a été immolé.* Il aurait donc fallu qu'il y eût aussi dans l'ancienne loi des sacrements qui fussent la figure des autres sacrements de la loi nouvelle, de la confirmation, de l'extrême-onction, du mariage, etc.

4. On ne peut être raisonnablement purifié qu'autant qu'on est souillé. Or, par rapport à Dieu il n'y a pas de souillure corporelle, parce que tout corps est une créature et que *toute créature de Dieu étant bonne, on ne doit rien rejeter de ce qu'on reçoit en action de grâces* (I. *Tim.* IV, 4). C'est donc à tort que l'on se purifiait pour avoir touché un mort ou pour toute autre souillure corporelle.

5. Il est écrit (*Eccl.* XXXIV, 4) : *Comment ce qui est impur peut-il rendre pur?* Or, la cendre de la vache rousse que l'on brûlait était impure, puisqu'elle rendait tel. Car il est dit (*Num.* XIX, 7), que le *prêtre qui l'immolait était souillé jusqu'au soir.* Il en était de même de celui qui recueillait ses cendres. C'est donc à tort que l'on ordonnait de répandre ces cendres pour purifier ceux qui étaient souillés.

6. Les péchés ne sont pas quelque chose de matériel qu'on puisse porter d'un lieu à un autre, et l'homme ne peut pas être purifié de ses iniquités par ce qui est immonde. C'est donc à tort que pour l'expiation des péchés du peuple, le prêtre les confessait sur un bouc, pour qu'il les emportât dans le désert, tandis que l'autre bouc dont on se servait pour les purifications

était brûlé hors du camp avec un veau, et qu'il souillait les sacrificateurs au point qu'ils étaient obligés de laver dans l'eau leur vêtement et leur chair.

7. Ce qui a déjà été purifié ne doit pas l'être de nouveau. Il n'était donc pas convenable quand la lèpre d'un homme ou de sa maison avait été purifiée de faire une autre purification, comme on le voit (*Lev.* XIV).

8. Une souillure spirituelle ne peut pas être effacée par l'eau matérielle ou en rasant les poils de la peau. Il semble donc déraisonnable que le Seigneur ait dit (*Ex.* XXX, 18), de faire un *bassin d'airain élevé sur une base pour laver les mains et les pieds des prêtres qui devaient entrer dans le tabernacle,* et qu'il ait ordonné (*Num.* VIII, 7) *aux lévites de se purifier avec de l'eau lustrale et de raser tous les poils de leur chair.*

9. Ce qu'il y a de plus grand ne peut pas être sanctifié par ce qui l'est moins. On avait donc tort de consacrer d'après la loi par une onction corporelle, par des sacrifices et des oblations corporels aussi, les prêtres et les lévites, comme on le voit (*Lev.* VIII, *Num.* VIII).

10. Il est dit (I. *Reg.* XVI, 7), que *les hommes voient ce qui paraît au dehors, mais que Dieu voit le fond du cœur.* Or, ce qui se manifeste au-dehors dans l'homme, c'est la disposition du corps et ce sont les vêtements. Il ne convenait donc pas de déterminer pour les grands prêtres et pour les autres des vêtements particuliers, comme on l'a fait (*Ex.* XXVIII). Il semble aussi qu'il n'y avait pas de raison pour éloigner du sacerdoce ceux qui avaient des défauts corporels. Ainsi il est dit à Aaron (*Lev.* XXI, 17) : *Si un homme d'entre les familles de votre race a une difformité corporelle, il n'offrira point les pains à son Dieu. Il ne s'approchera point du ministère de son autel, s'il est aveugle, s'il est boiteux,* etc. Il semble donc que les sacrements de l'ancienne loi n'aient pas été raisonnables.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (*Lev.* XX, 8) : *Je suis le Seigneur, c'est moi qui vous sanctifie.* Or, Dieu ne fait rien sans raison. Car il est dit (*Ps.* CIII, 24) : *Vous avez tout fait avec sagesse.* Donc dans les sacrements de l'ancienne loi qui avaient pour but la sanctification des hommes, il n'y avait rien qui n'eût une cause raisonnable.

CONCLUSION. — Tous les sacrements de l'ancienne loi avaient des causes raisonnables; littéralement il se rapportaient au culte de Dieu, selon le temps et figurativement ils représentaient le Christ.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. CI, art. 4), on appelait sacrements proprement dits, les choses qu'on employait pour la consécration des personnes qui se dévouaient de quelque façon au culte de Dieu. Or, le culte de Dieu appartenait d'une manière générale à tout le peuple, et d'une manière particulière aux prêtres et aux lévites qui en étaient les ministres. C'est pourquoi dans les sacrements de l'ancienne loi, il y avait des choses qui appartenaient en général à tout le peuple et il y en avait d'autres qui regardaient en particulier les ministres. Mais à l'égard des uns et des autres il y avait trois choses nécessaires. La première c'est qu'ils fussent mis en état d'honorer Dieu. Cette institution se faisait en général à l'égard de tout le monde au moyen de la circoncision, sans laquelle personne n'était admis à la participation des choses légales. Elle avait lieu par rapport aux prêtres au moyen de leur consécration. La seconde, c'est qu'ils devaient faire usage des choses qui appartenaient au culte divin. Le peuple en usait, en mangeant l'agneau pascal auquel aucun incirconcis ne participait, comme on le voit (*Ex.* XII), et les prêtres le faisaient, en offrant les victimes, et en mangeant les pains de proposition ainsi que les

autres choses qui étaient destinées à leur usage. En troisième lieu, il fallait éloigner tout ce qui était un obstacle au culte de Dieu, c'est-à-dire toutes les souillures. C'était dans ce but qu'on avait établi pour le peuple des purifications qui le purgeaient de toutes ses souillures extérieures, et des expiations pour ses péchés. Aux prêtres et aux lévites on avait commandé de laver leurs mains et leurs pieds et de se raser la peau. Toutes ces choses avaient des causes raisonnables, puisque littéralement elles avaient pour but d'honorer Dieu, comme on devait le faire à cette époque, et que figurativement elles représentaient le Christ, comme on le verra en les examinant l'une après l'autre en particulier.

Il faut répondre au *premier* argument, que la principale raison littérale de la circoncision, c'est qu'elle fut instituée pour protester de la foi en un seul Dieu. Et parce que Abraham fut le premier qui se sépara des infidèles *en sortant de sa maison et de sa famille*, il fut aussi le premier qui reçut la circoncision. L'Apôtre en donne lui-même cette cause (*Rom.* IV, 11). *Il reçut*, dit-il, *la marque de la circoncision*, *comme le sceau de la justice qu'il avait reçue par la foi, lorsqu'il était encore incirconcis..... Sa foi lui fut imputée à justice, parce qu'il espéra contre toute espérance,* c'est-à-dire qu'il espéra dans la grâce contre l'espérance de la nature, *qu'il deviendrait le père de beaucoup de nations,* quoiqu'il fût vieux lui-même et que son épouse fût aussi très-âgée et stérile. Et pour que cette protestation et cette imitation de la foi d'Abraham s'affermît dans le cœur des Juifs, ils reçurent dans leur chair ce signe qu'ils ne pouvaient plus oublier. C'est pourquoi il est dit (*Gen.* XVII, 13) : *Le pacte que je fais avec vous sera marqué dans votre chair, comme le signe de notre alliance éternelle.* On ne faisait la circoncision qu'au huitième jour, parce qu'auparavant l'enfant était trop faible et qu'on aurait pu le blesser grièvement, ses chairs n'étant pas encore assez affermies. C'est pour le même motif qu'on n'offrait pas d'animaux avant le huitième jour (1). On ne différait pas davantage, de peur que la crainte de la douleur n'en empêchât quelques-uns de se soumettre à cette cérémonie, et aussi de peur que les parents dont l'amour grandit, à mesure que leurs enfants se développent, ne soient portés à les soustraire à cette marque, après avoir vécu quelque temps avec eux et après les avoir vu croître et se fortifier. La seconde raison c'est que la circoncision avait pour but d'affaiblir la concupiscence. La troisième c'est qu'elle était une détestation des plaisirs de Vénus et de Priape, dans lesquels on honorait cette partie du corps. Le Seigneur n'a d'ailleurs défendu que les incisions qu'on se faisait dans le culte des idoles, par rapport auxquelles la circoncision n'avait pas la moindre ressemblance. — La raison figurative de la circoncision, c'est qu'elle représentait la destruction de la corruption qui devait être l'œuvre du Christ et qui sera parfaite dans le huitième âge qui est celui de la résurrection. Et parce que toute corruption qui résulte du péché et du châtiment a en nous une origine charnelle par suite du péché du premier homme, la circoncision se pratiquait pour ce motif sur l'organe de la génération. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Coloss.* II, 11) : *C'est en Jésus-Christ que vous avez été circoncis d'une circoncision qui n'a pas été faite de la main des hommes, mais par l'Esprit de Dieu, et qui consiste dans le dépouillement du corps de péché que produit la concupiscence de la chair, et qui est la véritable circoncision de Notre-Seigneur Jésus-Christ.*

(1) C'est ce qui est expressément recommandé dans la loi (*Ex.* XXII, 29 et 30) : *Septem diebus sit cum matre suâ; die octavâ reddes illum mihi.*

Il faut répondre au *second*, que le festin pascal avait pour cause littérale le souvenir du bienfait, par lequel le Seigneur tira les Juifs de l'Egypte. Ainsi en faisant ce repas ils avouaient qu'ils appartenaient à ce peuple que Dieu s'était choisi. Car quand ils furent délivrés de l'Egypte, on leur ordonna de marquer du sang de l'agneau le frontispice de leurs maisons, pour montrer qu'ils s'éloignaient des rites des Egyptiens qui adoraient le bélier. C'est pourquoi en aspergeant du sang de l'agneau ou en marquant les portes de leurs maisons, ils furent délivrés de la menace d'extermination qui pesait sur les Egyptiens. Or, en sortant de l'Egypte, il y eut deux choses qui caractérisèrent leur marche. C'est d'abord la précipitation de leur départ; car *les Egyptiens les pressaient de sortir avec rapidité*, comme on le voit (*Ex.* XII, 33). Et celui qui ne se serait pas hâté de sortir avec la multitude, aurait été exposé à être victime des Egyptiens. Or, cette précipitation était exprimée de deux manières. 1° Par les choses qu'ils mangeaient. Car on leur avait ordonné de manger des pains azymes pour indiquer qu'*ils ne pouvaient les laisser fermenter, parce que les Egyptiens les pressaient trop vivement*, et on leur avait dit de *manger ce qui avait été rôti au feu, sans broyer les os*, parce que c'est la manière la plus expéditive de préparer une viande, et que celui qui est pressé ne prend pas le temps de briser les os. 2° Elle était exprimée par la manière dont ils devaient le manger. Car il est dit : *Vous aurez les reins ceints, vos chaussures seront dans vos pieds, vous tiendrez à la main un bâton et vous mangerez en toute hâte;* ce qui montre manifestement des hommes prêts à partir en voyage. Le précepte qui leur ordonnait *de manger l'agneau dans une seule maison et de ne pas en disperser les chairs au dehors* avait le même sens, parce que leur empressement ne leur permettait pas de s'envoyer des cadeaux (1). Les laitues amères indiquaient l'amertume des souffrances qu'ils avaient endurées en Egypte. — La raison figurative est évidente. Car l'immolation de l'agneau pascal signifiait l'immolation du Christ, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* v, 7) : *Le Christ notre pâque a été immolé.* Le sang de l'agneau qui délivre de l'ange exterminateur, lorsqu'on en place sur le frontispice des maisons, indique la foi dans la passion du Christ qui est dans le cœur et la bouche des fidèles, et qui nous délivre du péché et de la mort, d'après ces paroles de saint Pierre (I. *Pet.* I, 18) : *Vous avez été rachetés..... par le précieux sang de l'agneau sans tache.* On mangeait les chairs de l'agneau pour figurer la manducation du corps du Christ dans le sacrement. On les faisait rôtir au feu pour représenter sa passion ou sa charité. On les mangeait avec des pains azymes, pour montrer la vie pure des fidèles qui recevaient le corps du Christ, d'après ces paroles de saint Paul (I. *Cor.* v, 8) : *Nourrissons-nous des azymes de la sincérité et de la vérité.* On y ajoutait des laitues amères en signe de la pénitence, qui est nécessaire aux pécheurs qui reçoivent le corps du Christ. Les reins ceints indiquent le lien de la chasteté, les chaussures que l'on a aux pieds sont les exemples des ancêtres qui ne sont plus (2), le bâton que l'on doit tenir à la main est le symbole de la garde vigilante qu'exercent les pasteurs. Il était commandé de manger l'agneau pascal dans une même maison, c'est-à-dire dans l'Eglise catholique, mais non dans les conciliabules des hérétiques.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a des sacrements de la loi nouvelle qui ont eu dans la loi ancienne des sacrements figuratifs qui leur corres-

(1) Le mot *xenia*, qui est ici employé, vient du grec ξένος, et a d'abord signifié des présents faits à des étrangers, *dona hospitalia*.

(2) Elles indiquaient que l'on devait marcher sur leurs traces. Ce symbolisme se retrouve dans la liturgie.

pondaient. Car le baptême qui est le sacrement de la foi répond à la circoncision. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Col.* II, 11) : *Vous avez été circoncis de la circoncision du Christ et vous avez été ensevelis avec lui dans le baptême.* Au festin de l'agneau pascal répond dans la loi nouvelle le sacrement de l'Eucharistie. Le sacrement de la Pénitence dans la loi nouvelle répond à toutes les purifications de l'ancienne loi. Le sacrement de l'Ordre répond à la consécration du pontife et des prêtres. Celui de la Confirmation, qui est le sacrement de la plénitude de la grâce, ne pouvait avoir dans l'ancienne loi de sacrement qui lui correspondît, parce que le temps de la plénitude n'était pas encore arrivé, puisque *la loi ne menait à rien de parfait* (*Heb.* VII, 19). Il en est de même du sacrement de l'Extrême-Onction qui est une préparation immédiate à l'entrée dans la gloire, dont l'accès n'était pas ouvert dans l'ancienne loi, la dette n'ayant pas été payée. Le mariage exista sous la loi ancienne comme un devoir de la nature, mais non comme un sacrement ou comme un signe sacré de l'union du Christ et de l'Eglise, parce que cette union n'existait pas encore (1). C'est pourquoi il y avait alors le libelle de répudiation qui est contraire à l'essence du sacrement.

Il faut répondre au *quatrième*, que, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), les purifications de l'ancienne loi avaient pour but d'écarter tout ce qui est un obstacle au culte divin. Or, il y a deux sortes de cultes : le culte spirituel qui consiste dans le dévouement de l'esprit à Dieu, et le culte corporel qui consiste dans les sacrifices, les oblations et les autres choses de cette nature. Ce qui détournait les hommes du culte spirituel, ce sont les péchés qui les souillaient, comme l'idolâtrie, l'homicide, les adultères et les incestes. Les hommes étaient purifiés de ces souillures par des sacrifices que l'on offrait pour la multitude entière ou pour les fautes de chaque individu. Ce n'est pas que ces sacrifices charnels aient eu par eux-mêmes la vertu d'expier le péché, mais c'est parce qu'ils signifiaient l'expiation future des péchés par le Christ, à laquelle les anciens participaient, en montrant leur foi dans le Rédempteur dont ces sacrifices étaient la figure. — Ce qui éloignait les hommes du culte extérieur, c'étaient les impuretés corporelles. On les considérait d'abord dans les hommes et ensuite dans les animaux, dans les vêtements, les maisons et les vases. L'impureté dans les hommes provenait en partie d'eux-mêmes et en partie du contact des choses immondes. D'après les hommes eux-mêmes, on réputait immonde tout ce qui était une corruption ou ce qui y était exposé. Ainsi la mort étant une corruption, on regardait comme immonde le cadavre d'un individu. De même parce que la lèpre résulte de la corruption des humeurs qui s'échappent au dehors et qui souillent les autres, on regardait aussi les lépreux comme impurs. On considérait également de la même manière les femmes qui avaient des pertes de sang, soit par infirmité, soit naturellement, au temps de leurs règles ou de leur conception. Pour la même raison, on disait impurs les hommes qui avaient fait des pertes honteuses par infirmité ou par l'effet d'une pollution nocturne ou dans l'acte de la génération. Car tout ce qui sort de l'homme de ces différentes manières produit une souillure immonde. Il y avait aussi dans les hommes une souillure qui résultait du contact des choses impures. — La raison de ces impuretés était littérale et figurative. Leur raison littérale c'est qu'elles

(1) Ce fut le Christ qui éleva ce contrat à la dignité d'un sacrement. Cette question des sacrements se trouve d'ailleurs longuement traitée dans la 3e partie de *la Somme*.

avaient été établies pour faire respecter ce qui appartient au culte divin; soit parce que les hommes n'ont pas l'habitude de toucher aux choses précieuses quand ils sont impurs, soit parce qu'ils vénèrent davantage les choses saintes quand ils s'en approchent plus rarement. Car comme il était rare qu'on pût éviter toutes ces impuretés, il en résultait que les hommes pouvaient rarement toucher aux choses qui appartenaient au culte divin, et par conséquent quand ils s'en approchaient, c'était avec un respect plus profond et une plus grande humilité d'esprit. Quelques-unes de ces prescriptions avaient littéralement pour but d'empêcher qu'on ne craignît de s'approcher du culte de Dieu, sous prétexte qu'on redoutait la compagnie des lépreux et des autres malades, dont le mal était abominable et contagieux. D'autres avaient pour but d'éviter l'idolâtrie, parce que les gentils dans les rites de leurs sacrifices se servaient quelquefois du sang et du sperme humain. Toutes ces impuretés corporelles étaient purifiées par la seule aspersion de l'eau, ou quand elles étaient plus grandes, par un sacrifice expiatoire du péché d'où provenaient ces infirmités. — La raison figurative de ces impuretés, c'est que ces souillures extérieures figuraient divers péchés. En effet l'impureté du cadavre désigne la souillure du péché qui est la mort de l'âme. L'impureté de la lèpre marque la souillure que l'hérésie imprime; soit parce que l'enseignement des hérétiques est contagieux comme elle, soit parce qu'il n'y a pas d'hérésie tellement fausse qu'elle ne renferme quelque chose de vrai, comme on voit sur la surface du corps d'un lépreux de petites taches qui indiquent ce qu'il y a de sain dans sa chair. L'impureté de la femme qui subit une perte de sang désigne l'idolâtrie, parce qu'elle versait le sang dans les sacrifices. Celle de l'homme est la figure des vains discours, parce que la semence est la parole de Dieu. Celle de la génération et de la conception représente la tache du péché originel; celle de la femme qui a ses règles indique l'impureté de l'esprit que les débauches ont amolli. En général par l'impureté résultant du contact d'une chose immonde, on désigne la souillure qui résulte de ce que l'on consent au péché d'autrui, suivant ces paroles de saint Paul (II. *Cor*. VI, 17): *Sortez du milieu d'eux, séparez-vous et ne touchez pas celui qui est immonde.* Un contact impur souillait jusqu'aux choses inanimées. Car tout ce que touchait de quelque manière celui qui était impur devenait impur comme lui. La loi atténuait sous ce rapport la superstition des gentils qui prétendaient qu'on était souillé, non-seulement par le contact de celui qui est impur, mais encore par sa parole ou par son regard, comme le dit le rabbin Moïse (1) à l'égard de la femme qui a ses règles. (*Dux errant*. lib. III, cap. 48). Mystiquement ces impuretés légales désignaient ce que dit la Sagesse (*Sap*. XIV, 9): *C'est que Dieu a également en haine l'impie et son impiété.* — Il y avait des impuretés qui s'attachaient aux choses inanimées considérées en elles-mêmes. Ainsi il y avait l'impureté de la lèpre qui s'attachait aux maisons et aux vêtements. Car comme les hommes gagnent la maladie de la lèpre par suite de l'humeur qui se gâte et qui corrompt avec elle la chair, ainsi la fétidité et l'excès de sécheresse ou d'humidité sont quelquefois cause d'une corruption qui se montre sur les pierres des maisons ou sur les habits. La loi donnait à cette souillure le nom de lèpre, d'où l'on considérait comme impure la maison ou les vêtements qui en étaient atteints; soit parce que toute corruption se rapportait à cette impureté, comme nous l'avons dit plus haut, soit parce que les gentils invoquaient leurs dieux pénates contre ce fléau. C'est pourquoi la loi ordonna de détruire les maisons ou de brûler les

(1) Moïse Maimonide, dont nous avons parlé plus haut (pag. 476 et 480).

habits qu'on ne pourrait préserver de ce mal, afin d'enlever cette occasion d'idolâtrie. Il y avait aussi l'impureté des vases dont il est dit (*Num.* XIX, 15): *Tout vase qui n'aura pas de couvercle ou qui ne sera pas lié par-dessus sera réputé impur*. La cause de cette impureté, c'est qu'il pouvait facilement tomber dans un vase ouvert quelque chose d'immonde capable de le souiller. Ce précepte avait aussi pour but de détourner les Juifs de l'idolâtrie. Car les idolâtres croyaient que si une souris, un lézard, ou d'autres animaux semblables qu'ils immolaient aux idoles, venaient à tomber dans des vases ou dans de l'eau, ils n'en étaient que plus agréables à Dieu. Maintenant encore il y a des femmes qui laissent des vases découverts pour être agréables à des divinités nocturnes qu'elles appellent *Janas*. — La raison figurative de ces impuretés, c'est que la lèpre de la maison désigne l'impureté de l'assemblée des hérétiques; la lèpre du vêtement de lin représente la corruption des mœurs qui provient de l'aigreur de l'esprit; la lèpre du vêtement de laine est le symbole de la perversité des flatteurs; la lèpre du vêtement de fil indique les vices de l'âme; la lèpre de la trame signifie les péchés de la chair, parce que le fil est dans la trame, comme l'âme est dans le corps. Le vase qui n'a pas de couvercle et qui n'est pas lié par-dessus est l'image de l'homme qui ne sait pas garder le silence et qui ne peut pas se soumettre aux règles de la discipline.

Il faut répondre au *cinquième*, que, comme nous l'avons dit (*in sol. arg. præc.*), il y avait dans la loi deux sortes d'impuretés. L'une qui résultait d'une corruption quelconque de l'esprit et du corps; c'était la plus grande. L'autre qui provenait uniquement du contact d'une chose impure; c'était la moindre et la plus facile à expier. Car la première s'expiait par des sacrifices pour le péché, parce que toute corruption procède du péché et en est le symbole; tandis que la seconde s'expiait simplement par l'aspersion de l'eau d'expiation, dont il est parlé (*Num.* XIX). Le Seigneur ordonne en cet endroit de prendre une vache rousse en mémoire du péché que les Juifs avaient commis par l'adoration du veau d'or. On désigne une vache plutôt qu'un veau, parce que le Seigneur avait coutume d'appeler de ce nom la synagogue, d'après ce mot du prophète Osée (IV, 16): *Israël s'est détourné du Seigneur, comme une génisse qui ne peut souffrir le joug*. Et il lui donnait ce nom, sans doute parce que les Juifs adorèrent des vaches à la façon des Egyptiens (1). *Ils ont adoré les vaches de Bethaven*, dit encore le même prophète (Os. x, 5). On immolait hors du camp, en haine du péché d'idolâtrie, et partout où l'on faisait un sacrifice pour l'expiation des péchés de la multitude, on le brûlait tout entier hors du camp. Et pour indiquer que ce sacrifice purifiait le peuple de toutes ses fautes en général, le prêtre *trempait son doigt dans le sang de la victime et en aspergeait les portes du sanctuaire sept fois*, parce que le nombre sept exprime l'universalité. L'aspersion du sang se faisait en haine du culte des idolâtres, qui ne répandaient pas le sang des victimes, mais qui le recueillaient au contraire, et qui se mettaient autour pour faire un festin en l'honneur des idoles. La victime était brûlée, soit parce que Dieu apparut à Moïse dans le feu et que la loi fut donnée de cette manière; soit parce qu'on voulait montrer qu'on devait absolument détruire l'idolâtrie et tout ce qui lui appartenait, comme la vache dont on livrait aux flammes la peau, les chairs, le sang, et jusqu'aux excréments. Sur le bûcher on plaçait du bois de cèdre, de l'hysope, de l'écarlate deux fois teinte, pour montrer que comme le bois de cèdre ne se corrompt pas facilement,

(1) Saint Augustin parle du respect que les Egyptiens avaient pour ces animaux et de leur culte pour le bœuf (*De civ. Dei*, lib. XVIII, cap. 5).

comme l'écarlate deux fois teinte ne perd pas sa couleur, et comme l'hysope conserve son odeur après qu'elle a été desséchée, de même ce sacrifice devait avoir pour effet de conserver le peuple lui-même, sa gloire et ses vertus. C'est pourquoi il est dit des cendres de la vache rousse qu'elles devaient être *une sauvegarde pour la multitude des enfants d'Israël*. Ou bien, d'après Josèphe (*Antiq*. lib. III, cap. 8, 9 et 10), on figurait par là les quatre éléments. Ainsi le cèdre qu'on plaçait sur le feu indiquait la terre parce que sa nature est toute terrestre; l'hysope signifiait l'air à cause de son odeur; l'écarlate représentait l'eau pour la même raison que la pourpre, parce que les teintures viennent de l'eau. Et on employait toutes ces choses pour montrer que ce sacrifice était offert au créateur des quatre éléments. Et parce qu'on l'offrait pour le péché de l'idolâtrie et en haine de ce crime, *celui qui brûlait la vache, celui qui en recueillait les cendres et celui qui faisait l'aspersion de l'eau dans laquelle on avait mis de la cendre, étaient tous considérés comme impurs;* afin de montrer par là que tout ce qui appartient à l'idolâtrie, de quelque manière, doit être rejeté comme immonde. On se purifiait de cette impureté par l'ablution seule des vêtements. On n'avait pas besoin d'être aspergé d'eau à cause de cette impureté, parce qu'il aurait fallu aller indéfiniment de purification en purification. Car comme celui qui aspergeait devenait impur, s'il se fût aspergé lui-même il serait resté tel, et si un autre l'eût aspergé il aurait été souillé; de même celui qui aurait aspergé ce dernier, et cela indéfiniment. — La raison figurative de ce sacrifice, c'est que la vache rousse représente le Christ. Elle était du sexe féminin pour figurer l'infirmité de la nature que le Christ a épousée; sa couleur marquait le sang de sa passion. Elle était dans la perfection de son âge, parce que toutes les opérations du Christ sont parfaites. Il n'y avait en elle aucune tache et elle n'avait point porté le joug, parce que le Christ fut innocent et qu'il ne connut pas le joug du péché. Il est ordonné de la consacrer à Moïse, parce que les Juifs devaient accuser le Christ d'avoir transgressé la loi mosaïque en violant le jour du sabbat. Elle devait être livrée au prêtre Eléazar, parce que le Christ a été mis lui-même entre les mains des prêtres pour être crucifié. On l'immole hors du camp, parce que le Christ a souffert hors de la porte de Jérusalem. Le prêtre trempe son doigt dans le sang de la victime, parce qu'on doit considérer et imiter le martyre de la passion du Christ, avec la discrétion dont le doigt est l'indice. On asperge contre le tabernacle qui représente la synagogue, soit pour condanner les Juifs qui ne croient pas, soit pour purifier ceux qui croient. On le fait sept fois à cause des sept dons de l'Esprit-Saint, ou à cause des sept jours, dans lesquels tout le temps est compris. Tout ce qui regarde l'incarnation du Christ doit être brûlé par le feu, c'est-à-dire qu'on doit l'entendre spirituellement. Car la peau et la chair désignent l'opération extérieure du Christ; le sang, sa vertu intérieure et subtile qui vivifiait tous ses actes extérieurs; les excréments, sa lassitude, sa soif et tout ce qui se rapportait à son infirmité. On y ajoutait trois choses: le cèdre qui montre la hauteur de l'espérance ou de la contemplation; l'hysope qui signifie l'humilité ou la foi; l'écarlate deux fois teinte qui marque le double amour de Dieu et du prochain. Car c'est par ces vertus que nous devons nous attacher au Christ qui a souffert pour nous. Un homme pur recueillait la cendre du bûcher; parce que les restes de la passion sont parvenus aux gentils qui n'ont pas été coupables dans la mort du Christ. On mettait les cendres dans de l'eau pour l'expiation, parce que c'est de la passion du Christ que le baptême tire la vertu qu'il a de purifier les péchés. Le prêtre qui immolait et brûlait la vache, celui qui recueillait les cen-

dres, ainsi que celui qui aspergeait l'eau, étaient tous impurs, parce que les Juifs ont été rendus impurs à l'occasion du Christ, par lequel nos péchés sont expiés. Et cela jusqu'au soir, c'est-à-dire jusqu'à la fin du monde, quand les restes d'Israël seront convertis. Ou bien parce que ceux qui ont en main les choses saintes, en s'appliquant à la purification des autres, contractent eux-mêmes quelques souillures, comme le dit saint Grégoire (*Past.* part. II, cap. 5), et il en sera ainsi jusqu'au soir, c'est-à-dire jusqu'à la fin de la vie présente.

Il faut répondre au *sixième*, que, comme nous l'avons dit (*in resp.* ad 4), l'impureté qui provenait de la corruption de l'esprit ou du corps était expiée par les sacrifices pour le péché. Or, on offrait des sacrifices particuliers pour les péchés de chacun. Mais comme il y en avait qui négligeaient d'expier ces péchés et ces impuretés, ou bien qui manquaient de le faire par ignorance, il fut établi qu'une fois par an, le dixième jour du septième mois, on ferait un sacrifice d'expiation pour tout le peuple. Et parce que, selon l'expression de l'Apôtre (*Heb.* VII, 28), *la loi établit pour prêtres des hommes remplis de faiblesse*, il fallait que le prêtre offrît pour lui-même un veau pour le péché, en mémoire du péché qu'Aaron avait fait en fondant le veau d'or; et il devait offrir un bélier en holocauste, pour représenter que la prééminence du sacerdoce, figurée par le bélier qui est le chef du troupeau, doit avoir pour fin la gloire de Dieu. Ensuite il offrait deux boucs, dont l'un était immolé pour l'expiation des péchés de la multitude. Car le bouc est un animal fétide, et l'on fait avec ses poils des vêtements très-rudes pour indiquer par là ce que le péché a de honteux et d'impur, et de quels tourments il assiége la conscience. On portait le sang de ce bouc qui avait été immolé avec le sang du veau dans le Saint des saints, et on aspergeait tout le sanctuaire, pour montrer que le tabernacle était pur de toutes les souillures des enfants d'Israël. Le corps du bouc et du veau, qui avaient été immolés pour le péché, devait être brûlé pour montrer que les péchés étaient anéantis. Mais on ne les brûlait pas sur l'autel, parce qu'on ne brûlait là totalement que les holocaustes. Il avait été commandé de les brûler hors du camp en haine du péché. Car on le faisait toutes les fois qu'on immolait un sacrifice pour un péché grave ou pour la multitude des fautes. L'autre bouc était envoyé dans le désert, non pour être offert aux démons à la manière des gentils qui les adoraient dans ces lieux, parce qu'il n'était pas permis aux Juifs de les sacrifier, mais pour marquer l'effet du sacrifice que l'on venait d'immoler. C'est pourquoi le prêtre plaçait sa main sur la tête de ce bouc, en confessant les péchés des enfants d'Israël, comme si cet animal les eût emportés dans le désert où les bêtes sauvages devaient le manger et lui faire porter d'une certaine manière le châtiment des péchés du peuple. On disait qu'il portait les péchés du peuple; parce que son départ indiquait que ces péchés étaient remis, ou parce qu'on lui liait sur la tête un feuillet sur lequel ils étaient inscrits. — La raison figurative de toutes ces choses, c'est que le veau représentait le Christ à cause de sa force; le bélier, parce qu'il est le chef des fidèles, et le bouc parce qu'il a pris la ressemblance de la chair du péché. Le Christ a été aussi immolé pour les péchés des prêtres et du peuple, parce que sa passion a purifié du péché les petits et les grands. Le pontife portait dans le Saint des saints le sang du bouc et du veau, parce que c'est le sang de la passion du Christ qui nous a ouvert l'entrée du royaume des cieux. On brûlait leurs corps, parce que *le Christ a souffert hors la porte de la ville*, selon la remarque de saint Paul lui-même (*Heb.* ult. 12). Le bouc qui était conduit dans le désert peut représen-

ter, ou la divinité même du Christ qui s'était comme retirée de son humanité pendant sa passion, non en changeant de lieu, mais en comprimant sa puissance, ou bien il signifie la concupiscence mauvaise que nous devons éloigner de nous, pour offrir à Dieu les bons mouvements de notre cœur. Quant à l'impureté que contractaient ceux qui offraient ces sacrifices, on doit faire le même raisonnement que pour le sacrifice de la vache rousse (*Vid. resp.* ad 5).

Il faut répondre au *septième*, que le rit légal ne purifiait pas le lépreux de la tache de la lèpre, mais il était une preuve qu'il l'était. C'est le sens de ces paroles qu'on lit à l'égard du prêtre (*Lev.* XIV, 3) : *Quand il aura reconnu que la lèpre est bien guérie, il ordonnera à celui qui doit être purifié d'offrir*, etc. La lèpre était donc déjà guérie, mais on disait qu'il était purifié en ce sens que d'après la sentence du prêtre, il était rendu à la société des hommes et au culte de Dieu (1). Cependant il arrivait quelquefois que par un miracle de Dieu, le rit de la loi guérissait la lèpre corporelle, quand le prêtre s'était trompé en portant son jugement. Cette purification du lépreux se faisait de deux manières. D'abord on jugeait qu'il était pur, ensuite on le rendait comme tel à la société des hommes et au culte de Dieu après sept jours. Dans la première purification, le lépreux qui devait être purifié offrait pour lui deux passereaux vivants, du bois de cèdre, un vermisseau et de l'hysope; on liait avec un fil de couleur écarlate un passereau et l'hysope avec le bois de cèdre, de telle sorte que le bois de cèdre formait comme le manche d'un goupillon. L'hysope et le passereau recevaient le sang de l'autre passereau qu'on avait immolé dans des eaux vives et étaient ainsi employés à l'aspersion. On offrait ces quatre choses par opposition aux quatre maux qui résultaient de la lèpre. Ainsi le cèdre qui est un bois incorruptible se trouvait en opposition avec la pourriture que cette maladie engendre, l'hysope qui est une herbe odoriférante était contre la mauvaise odeur qu'elle exhale; le passereau vivant contre l'insensibilité qu'elle produit, le vermisseau qui a une couleur vive contre la couleur pâle qu'elle imprime. On laissait le passereau vivant s'envoler dans les champs, parce que le lépreux était rendu à son ancienne liberté. Au huitième jour on admettait le lépreux au culte de Dieu et on lui permettait de communiquer avec ses semblables. Toutefois, on l'obligeait d'abord à se raser tous les poils du corps et à laver ses vêtements parce que la lèpre ronge les poils qu'elle souille et rend fétides les habits. On offrait ensuite un sacrifice pour son péché, parce que la plupart du temps la lèpre avait pour cause quelque transgression. On prenait du sang du sacrifice pour lui en marquer l'extrémité de l'oreille, les pouces de la main droite et du pied, parce que c'est par là que la lèpre se manifeste tout d'abord et se fait sentir. On employait pour ce rit trois sortes de substances liquides: le sang, par opposition à la corruption sanguine qui est l'effet de la lèpre, l'huile pour désigner que le malade était guéri, et l'eau vive pour le purifier de ses souillures. — La raison figurative de ce rit, c'est que les deux passereaux signifient la divinité et l'humanité du Christ. Celui qui représente l'humanité est immolé dans un vase de terre sur des eaux vives, parce que la passion du Christ a consacré les eaux du baptême. Celui qui représente la Divinité impassible restait vivant, parce que la Divinité ne peut mourir, et il s'envolait, parce que la Divinité ne pouvait être soumise aux souffrances de la passion. Ce passereau vivant était lié avec le bois de cèdre, l'écarlate, le vermisseau et l'hysope qui étaient les symboles de la foi, de l'espérance et de la charité,

(1) La sentence du prêtre n'était généralement que déclaratoire.

comme nous l'avons dit (art. 4 huj. quæst. ad 4). On le plongeait dans l'eau pour asperger, pour montrer que nous sommes baptisés dans la foi du Christ, qui est Dieu et homme. L'homme lave par l'eau du baptême et de la pénitence ses vêtements et ses poils, c'est-à-dire ses actions et ses pensées. On marquait de sang et d'huile l'extrémité de l'oreille droite de celui qui était purifié, pour prémunir son ouïe contre les paroles qui pouvaient la corrompre. On en faisait autant aux pouces de sa main droite et de son pied, pour que son action fût sainte. Quant aux autres cérémonies qui regardent la purification de la lèpre ou des autres souillures, elles n'ont rien de particulier; elles ne sont qu'une répétition des autres sacrifices offerts pour le péché.

Il faut répondre au *huitième*, que comme la circoncision établissait le peuple pour le culte de Dieu, de même il fallait pour les ministres une purification et une consécration toute spéciale. Ainsi on ordonne de les séparer des autres, comme étant tout particulièrement destinés au service divin. Et tout ce que l'on faisait à leur égard dans leur consécration ou leur institution avait pour but de montrer qu'ils avaient une certaine prééminence de pureté, de vertu et de dignité. C'est pourquoi dans leur institution on faisait trois choses: 1° on les purifiait; 2° on les ordonnait et on les consacrait; 3° on les appliquait aux fonctions de leur ministère. On les purifiait tous en général par l'ablution de l'eau et par des sacrifices, mais les lévites en particulier rasaient tous les poils de leur chair, comme on le voit (*Lev.* VIII et *Num.* VIII). La consécration des pontifes et des prêtres se faisait de la manière suivante. Après l'ablution, on les revêtait d'habits spéciaux qui représentaient leur dignité. Le pontife était particulièrement oint sur la tête de l'huile sainte, pour montrer que c'est de lui que découle vers les autres la puissance de consacrer, comme l'huile découle de la tête vers les parties inférieures du corps, suivant cette comparaison du Psalmiste (CXXXII, 2): *Comme le parfum répandu sur la tête, qui descend sur toute la barbe d'Aaron.* Les lévites n'avaient pas d'autre consécration que d'être offerts au Seigneur de la part des enfants d'Israël, par les mains du pontife qui priait pour eux. Pour les prêtres d'un rang inférieur, on ne consacrait que leurs mains, dont ils devaient faire usage dans les sacrifices. On leur marquait avec le sang de la victime l'extrémité de l'oreille droite et les pouces du pied ou de la main droite, pour qu'ils observassent la loi de Dieu dans l'oblation des sacrifices, ce qu'indiquait le signe dont on les marquait à l'oreille droite, et pour qu'ils eussent du zèle et de l'activité dans l'exécution de leurs fonctions, ce que représentait le sang qu'on leur imprimait sur le pied et la main droite. On les aspergeait ainsi que leurs vêtements avec le sang de l'animal qu'on avait immolé, en mémoire du sang de l'agneau qui les avait délivrés de l'Egypte. On offrait dans leur consécration les sacrifices suivants: un veau pour le péché, en mémoire du pardon accordé à Aaron à l'occasion du veau d'or; un bélier en holocauste, en souvenir de l'offrande d'Abraham dont le pontife devait imiter l'obéissance; un bélier de consécration, qui était comme une hostie pacifique qui rappelait la délivrance de l'Egypte par le sang de l'agneau; une corbeille de pain, en mémoire de la manne que Dieu avait envoyée à son peuple. Pour les appliquer à leurs fonctions, on mettait sur leurs mains la graisse du bélier, la mie d'un pain et l'épaule droite, pour montrer qu'ils recevaient la puissance d'offrir ces choses au Seigneur. Pour les lévites, on les introduisait dans l'arche d'alliance pour montrer qu'ils devaient s'occuper des vases du sanctuaire. — La raison figurative de toutes ces cérémonies c'est que ceux qui sont consacrés au ministère spirituel du Christ doivent d'abord être purifiés par l'eau du baptême et les larmes dans la foi de la

passion du Christ qui est un sacrifice expiatoire et purgatif. Ils doivent raser tous les poils de leur chair, c'est-à-dire toutes les pensées mauvaises; ils doivent aussi être ornés de toutes les vertus et consacrés par l'huile de l'Esprit-Saint et l'aspersion du sang du Christ, enfin ils sont obligés de s'appliquer tout entiers à l'exercice de leurs fonctions spirituelles.

La réponse au *neuvième* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *dixième*, que, comme nous l'avons dit (*in sol. arg.* 8 et art. 4 huj. quæst.), le but de la loi était de porter au respect du culte divin, et elle le faisait de deux manières : 1° en écartant du culte tout ce qui pouvait être méprisable; 2° en y faisant entrer tout ce qui paraissait capable d'en rehausser l'éclat. Et si on observait cette double règle à l'égard du tabernacle, des vases sacrés et des animaux que l'on devait immoler, à plus forte raison devait-on la suivre pour les ministres eux-mêmes. C'est pourquoi, pour que les ministres ne fussent pas méprisables, on exigeait qu'ils fussent sans tache ou qu'ils n'eussent pas de défaut corporel (1), parce que les hommes qui ont quelque difformité sont ordinairement un objet de dérision pour les autres. C'est aussi pour cette raison qu'on décida qu'on ne prendrait pas çà et là des hommes de toute famille pour en faire les ministres de Dieu, mais qu'on ne les choisirait que dans une certaine lignée et par voie de succession pour les rendre plus nobles et plus illustres. Pour qu'ils fussent respectés, on affecta à leurs vêtements des ornements particuliers, et ils eurent une consécration spéciale. Voilà en général la raison des ornements attachés à leurs habits. Pour entrer dans le détail il faut observer que le pontife avait huit ornements : 1° il avait une veste de lin; 2° il avait une tunique d'hyacinthe autour de laquelle on avait placé à l'extrémité, vers les pieds, des sonnettes et des grenades faites d'hyacinthe, de pourpre et d'écarlate deux fois teinte; 3° il avait l'éphod qui lui couvrait les épaules et la partie antérieure du corps jusqu'à la ceinture. Il était d'or, d'hyacinthe, de pourpre, d'écarlate deux fois teinte et de fin lin retors. Il avait sur les épaules deux grosses pierres précieuses sur lesquelles étaient écrits les noms des enfants d'Israël. 4° Il avait le rational fait de la même matière que l'éphod. Il était carré, s'adaptait sur la poitrine et s'unissait à l'éphod. Sur ce rational il y avait douze pierres précieuses placées sur quatre rangs, et sur lesquelles étaient écrits les noms des enfant d'Israël. Le grand prêtre portait leurs noms sur ses épaules pour indiquer qu'il avait à sa charge le peuple entier, et il les portait sur sa poitrine pour faire voir qu'il devait toujours penser à leur salut et les avoir constamment dans son cœur. Le Seigneur ordonna d'écrire sur le rational ces mots : *doctrine et vérité;* parce qu'il y avait des choses qui appartiennent à la vérité de la justice et de la doctrine qui s'y trouvaient écrites. Toutefois il y a des Juifs qui ont imaginé qu'il y avait sur le rational une pierre qui changeait de couleur, selon les divers événements qui devaient arriver aux enfants d'Israël, et c'est ce qu'ils appellent *vérité et doctrine.* 5° Il avait le baudrier, qui était un cordon où l'on voyait briller les quatre couleurs que nous venons d'énumérer. 6° Il avait la tiare, qui était une mitre faite de lin. 7° Il avait la lame d'or qui brillait sur son front et sur laquelle était écrit le nom du Seigneur. 8° Enfin il portait des caleçons de lin pour cacher sa nudité, lorsqu'il s'approchait du sanctuaire ou de l'autel. De ces huit ornements les prêtres inférieurs n'en avaient que quatre : la tunique de lin, les

(1) C'est pour le même motif que sous la loi nouvelle les défauts corporels constituent encore des irrégularités qui empêchent d'être appelé aux saints ordres.

caleçons, le baudrier et la tiare.—On donne pour raison littérale de tous ces ornements qu'ils marquaient la disposition de l'univers, comme si le pontife eût protesté qu'il était le ministre du créateur du monde. Ainsi il est dit dans la Sagesse (XVIII, 14) que *le monde entier était décrit sur le vêtement d'Aaron*. En effet le caleçon de lin figurait la terre qui produit le lin ; le baudrier, en faisant le tour du corps, représentait l'Océan qui environne la terre ; la tunique d'hyacinthe représentait par sa couleur la région bleue des airs; les clochettes marquaient le tonnerre, et les grenades les éclairs ; le surhuméral indiquait par la variété de ses couleurs le ciel sidéral ; les deux grosses pierres précieuses les deux hémisphères, ou le soleil et la lune ; les douze gemmes qui brillaient sur sa poitrine les douze signes du zodiaque, et on disait qu'elles étaient placées sur le rational, parce que c'est dans les choses célestes que se trouvent les raisons des choses terrestres, d'après ces paroles de Job (XXXVIII, 33) : *Savez-vous l'ordre du ciel et en rendez-vous bien raison, vous qui êtes sur la terre?* Le cidarix ou la tiare rappelait le ciel empyrée, et la lame d'or Dieu qui préside à tout (1). — La raison figurative de toutes ces choses est évidente. En effet, les taches ou les défauts corporels dont les prêtres doivent être exempts montrent les vices divers et les péchés qu'on ne doit pas trouver en eux. Ainsi il est défendu qu'ils soient aveugles, c'est-à-dire ignorants ; boiteux, c'est-à-dire sans stabilité, se portant tantôt vers une chose et tantôt vers une autre ; qu'ils n'aient pas le nez trop grand, ou trop petit, ou difforme, c'est-à-dire qu'ils ne manquent pas de discrétion en péchant par excès ou par défaut, ou en faisant de mauvaises choses; car le nez est le symbole du discernement, parce qu'il lui appartient de discerner les odeurs ; qu'ils n'aient pas le pied ou la main brisés, c'est-à-dire qu'ils ne perdent pas la puissance de bien faire. On les rejetait, s'ils avaient une bosse par devant ou par derrière, ce qui indique l'amour superflu des choses terrestres ; s'ils étaient chassieux, c'est-à-dire si leur esprit était obscurci par des affections charnelles, parce que cette maladie vient de l'écoulement des humeurs. On les rejetait encore s'ils avaient une blancheur sur l'œil, c'est-à-dire s'ils avaient la présomption d'avoir en eux-mêmes la candeur de la justice; s'ils avaient la gale ou la chair constamment bouillonnante, ou la gratelle qui envahit le corps sans douleur et souille le teint des membres ; ce qui désigne l'avarice ; enfin s'ils avaient une hernie ou qu'ils fussent trop pesants, parce que le prêtre ne doit pas seulement s'abstenir d'actions mauvaises, mais il ne doit pas non plus en porter la honte dans son cœur. Les ornements indiquent les vertus des ministres de Dieu. Or, il y en a quatre qui sont nécessaires à tous ceux qui sont attachés au service de Dieu : ce sont la chasteté que les caleçons représentent ; la pureté de vie qui est indiquée par la tunique de lin; l'esprit de modération et de discernement dont le cordon est le symbole ; enfin la droiture d'intention qui est figurée par la tiare qui couvre la tête. Indépendamment de ces vertus les pontifes doivent encore en avoir quatre autres : 1° ils doivent avoir le souvenir de Dieu toujours présent dans la contemplation, et c'est ce que signifie la lame d'or qu'ils avaient sur le front avec le nom du Seigneur ; 2° ils doivent supporter les infirmités du peuple, ce qu'indique le surhuméral ; 3° il faut que la sollicitude de la charité mette le peuple dans leur cœur et dans leurs entrailles ; ce qui est exprimé par le rational ; 4° ils doivent vivre d'une manière céleste en ne faisant que des œuvres parfaites, ce que montre la tunique d'hyacinthe. Aussi on avait placé à l'extrémité de cette tunique des

(1) Ce symbolisme se retrouve dans les auteurs juifs ; il est spécialement exposé par Josèphe.

sonnettes pour représenter la doctrine des mystères divins qui doit toujours être unie à la vie céleste du pontife. Les grenades qu'on y avait aussi ajoutées marquent l'unité de foi et la concorde dans les bonnes mœurs, parce que la doctrine du prêtre doit être telle qu'elle ne rompe jamais ni l'unité de la foi, ni l'unité de la paix.

ARTICLE VI. — LES OBSERVANCES CÉRÉMONIELLES ONT-ELLES EU UNE CAUSE RAISONNABLE?

1. Il semble que les observances cérémonielles n'aient pas eu de cause raisonnable. Car, comme le dit l'Apôtre (I. *Tim.* IV, 4) : *Tout ce que Dieu a créé est bon, et on ne doit rien rejeter de ce qu'on mange avec action de grâces.* C'est donc à tort qu'il était défendu de manger certaines viandes comme étant immondes, ainsi qu'on le voit (*Lev.* XI).

2. Comme les animaux sont faits pour la nourriture de l'homme, de même aussi les herbes. Ainsi il est dit (*Gen.* IX, 3) : *Je vous abandonne pour votre nourriture les légumes et les herbes des champs.* Or, parmi les herbes la loi n'en a pas distingué qui soient immondes, quoiqu'il y en ait qui soient très-nuisibles, comme celles qui sont vénéneuses. Il semble donc qu'elle n'aurait pas dû non plus interdire certains animaux comme immondes.

3. Si la matière dont une chose est engendrée est immonde, il semble que pour le même motif ce qu'elle produit le soit aussi. Or, c'est le sang qui engendre la chair. Par conséquent puisque toutes les chairs ne sont pas défendues comme immondes, il semble que pour la même raison on ne doive pas défendre non plus le sang ou la graisse que le sang engendre.

4. Le Seigneur dit (Matth. x) qu'on ne doit pas craindre ceux qui tuent le corps, parce qu'après la mort ils sont impuissants; ce qui ne serait pas exact, si ce qu'on fait du corps de l'homme pouvait tourner à son désavantage. Or, il est encore plus indifférent à l'égard d'un animal qui n'existe plus, qu'on fasse cuire ses chairs d'une manière ou d'une autre. Il paraît donc déraisonnable d'avoir défendu (*Ex.* XXIII, 19) de *faire cuire un chevreau dans le lait de sa mère.*

5. On ordonne d'offrir au Seigneur les prémices des hommes et des animaux, comme étant ce qu'il y a de plus parfait. C'est donc à tort qu'il est dit (*Lev.* XIX, 23) : *Lorsque vous serez entrés dans la terre promise et que vous y aurez planté des arbres fruitiers, vous aurez soin d'en retrancher les premiers fruits que vous regarderez comme impurs, et vous n'en mangerez pas.*

6. Le vêtement est une chose extérieure qui ne fait pas partie du corps de l'homme. On n'aurait donc pas dû interdire aux Juifs certains vêtements particuliers. Ainsi il est dit (*Lev.* XIX, 19) : *Vous ne mettrez point de robes tissues de fils différents* (*Deut.* XXII, 3) : *Une femme ne mettra pas des habits d'homme, et un homme des habits de femme,* et plus loin : *Vous ne revêtirez pas un vêtement fait de laine et de lin.*

7. Le souvenir des ordres de Dieu n'appartient pas au corps, mais au cœur. C'est donc à tort qu'il est commandé aux Juifs (*Deut.* VI, 8) *de lier la loi de Dieu comme une marque dans leur main, de l'écrire sur le seuil de leurs maisons.* Et ailleurs (*Num.* XV, 38) de *mettre des franges aux quatre coins de leurs manteaux, et d'y joindre des bandes de couleur d'hyacinthe, afin qu'en les voyant ils se souviennent de tous les commandements du Seigneur.*

8. L'Apôtre dit (I. *Cor.* IX, 9) que *Dieu ne prend pas soin des bœufs,* et par conséquent il ne prend pas soin non plus des autres animaux irraisonnables. C'est donc à tort qu'il est dit (*Deut.* XXII) : *Si vous marchez dans un chemin et que vous trouviez un nid d'oiseaux vous ne prendrez pas la mère avec les petits.* Et plus loin (*ib.* XXV, 4) : *Vous ne lierez point la bouche du bœuf qui*

triture. Et ailleurs (*Lev.* XIX, 9) : *Vous n'accouplerez pas vos chevaux avec des animaux d'une autre espèce.*

9. Parmi les plantes, on ne distinguait pas entre celles qui sont pures et celles qui sont impures. On devait donc encore beaucoup moins faire des distinctions à l'égard de leur culture, et par conséquent on n'aurait pas dû dire (*Lev.* XIX, 19) : *Vous ne sèmerez point votre champ avec des semences différentes.* Et (*Deut.* XXII, 9) : *Vous ne sèmerez point d'autre graine dans votre vigne et vous ne labourerez point avec un bœuf et un âne attelés ensemble.*

10. Les choses qui sont inanimées paraissent surtout soumises à la puissance de l'homme. Il n'était donc pas convenable de défendre à l'homme de désirer l'or et l'argent, dont les idoles sont faites, ainsi que toutes les autres choses qui se trouvent dans les maisons des faux dieux (*Deut.* VII). Le précepte qui ordonne d'enfouir en terre les excréments de l'homme (*Deut.* XXIII) paraît ridicule.

11. La piété est la vertu qu'on exige tout particulièrement des prêtres. Or, il semble que la piété nous engage à assister aux funérailles de nos amis ; puisqu'on loue Tobie à ce sujet (Tob. I). C'est aussi quelquefois un acte de piété que d'épouser une femme publique, parce que c'est le moyen de la délivrer du péché et de l'infamie. Il semble donc qu'on ait eu tort de défendre ces choses aux prêtres (*Lev.* XXI).

Mais c'est le *contraire*. Moïse a dit (*Deut.* XVIII, 24) en parlant au peuple juif : *Pour vous, vous avez été formé autrement que les nations par le Seigneur votre Dieu.* D'où l'on peut conclure que ces observances ont été établies par le Seigneur pour distinguer tout spécialement son peuple. Elles ne sont donc pas déraisonnables ou sans cause.

CONCLUSION. — On doit rechercher la raison de toutes les observances de l'ancienne loi, soit en les considérant par rapport au culte divin, soit en en faisant l'application à la vie des chrétiens.

Il faut répondre que le peuple juif, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 8), avait été tout particulièrement établi pour le culte de Dieu, et parmi le peuple on avait choisi les prêtres tout spécialement pour cette fin. Comme les autres choses qui servent au culte de Dieu doivent avoir un caractère particulier pour relever l'éclat du culte lui-même, de même dans la vie du peuple juif, et surtout dans celle de ses prêtres, il devait y avoir des usages particuliers qui fussent en harmonie avec le culte divin, spirituel ou corporel. Or, le culte de la loi figurait le mystère du Christ ; par conséquent toutes les actions des Juifs représentaient ce qui regarde le Christ, d'après cette parole de l'Apôtre (I. *Cor.* X, 11) : *Toutes les choses qui leur arrivaient étaient des figures.* C'est pourquoi on peut donner de ces observances deux raisons : l'une tirée de la convenance qu'elles avaient à l'égard du culte divin, et l'autre provenant de ce qu'elles étaient une figure de la vie des chrétiens.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 4 et 5), la loi reconnaissait deux sortes de souillure ou d'impureté : l'une qui était l'effet de la faute et qui souillait l'âme ; l'autre qui résultait d'une corruption qui souille le corps d'une certaine manière. Si l'on parle de la première souillure, aucune espèce de nourriture n'est immonde et ne peut souiller l'homme en raison de sa nature. C'est pourquoi il est dit (Matth. XV, 11) : *Ce qui entre dans la bouche ne souille pas l'homme, mais ce qui en sort, voilà ce qui le souille.* Il y a cependant des nourritures qui peuvent par accident souiller l'âme ; par exemple, quand on les prend par désobéissance ou contre un vœu qu'on a fait et avec un excès de concupiscence, ou quand elles sont un aliment à la luxure : c'est pour ce motif qu'il

y en a qui s'abstiennent de vin et de viandes. — Mais il y a des animaux qui ont cette impureté corporelle qui est l'effet d'une certaine corruption, soit parce qu'ils se nourrissent de choses impures, comme le porc; soit qu'ils vivent salement, comme les bêtes qui sont sous terre, tels que les taupes, les souris et tous les autres animaux semblables qui contractent de là une odeur fétide; soit parce que leurs chairs par suite de leur excès d'humidité ou de sécheresse engendrent dans le corps humain des humeurs mauvaises (1). C'est pour cela qu'il avait été défendu aux Juifs de manger la chair des animaux qui ont la corne continue et non divisée, parce qu'ils sont trop terrestres. Il leur était aussi défendu de manger les chairs des animaux qui ont beaucoup de fissures aux pieds, parce qu'ils sont trop colères et que leur sang est toujours embrasé, comme les lions. Pour la même raison ils ne devaient pas manger certains oiseaux de proie, parce qu'ils sont trop secs, ni certains oiseaux aquatiques, parce qu'ils tombent dans l'excès contraire. Ils ne devaient pas non plus faire usage des poissons qui n'ont ni nageoires, ni écailles, comme les anguilles, parce qu'ils sont aussi trop humides. Il leur était permis de manger les animaux qui ruminent, qui ont la corne fendue, parce qu'ils ont les humeurs bien disposées et qu'ils sont d'une complexion qui n'a rien d'extrême; ils ne sont pas trop humides, puisqu'ils ont des ongles; ils ne sont pas trop terrestres, puisqu'ils n'ont pas l'ongle continu, mais fendu. On leur permettait aussi de manger les poissons les plus secs; ce qu'on reconnaissait à la présence des nageoires et des écailles, car c'est là ce qui tempère la complexion humide de ces animaux. Ils pouvaient aussi manger les oiseaux qui étaient les plus tempérés, comme les poules, les perdrix, etc. — Il y eut aussi une autre raison qui influa sur ces prescriptions; c'est qu'on les fit en haine de l'idolâtrie. Ainsi les gentils, et surtout les Egyptiens au milieu desquels les Juifs avaient été élevés, immolaient aux idoles les animaux prohibés par la loi ou s'en servaient pour des maléfices. D'un autre côté ils ne mangeaient pas les animaux dont la loi permettait aux Juifs l'usage; mais ils les adoraient comme des dieux, ou bien ils s'en abstenaient pour d'autres motifs, comme nous l'avons dit (art. 3 ad 2). — La troisième raison c'est que pour empêcher qu'ils ne missent trop de recherche dans leur nourriture, on leur permettait l'usage des animaux qu'il était le plus facile de se procurer. Il leur était défendu en général de faire usage du sang et de la graisse de toute espèce d'animal. On leur interdisait le sang, soit pour les détourner de la cruauté en leur inspirant de l'horreur pour celui qui répand le sang humain, comme nous l'avons dit (art. 3 ad 8 arg.), soit pour ne pas tomber dans les rits idolâtriques. Car les idolâtres avaient l'habitude de se réunir autour du sang qui avait été répandu, pour y faire un festin en l'honneur des idoles auxquelles ils supposaient que ce sang était très-agréable (2). C'est pour ce motif que le Seigneur ordonna de répandre le sang et de le laisser se perdre dans la poussière. On leur avait aussi défendu pour la même raison de manger des animaux suffoqués ou étranglés, parce que leur sang n'est pas séparé de leur chair, ou parce que ce genre de mort leur cause de cruelles douleurs. Le Seigneur voulut qu'ils ne fussent pas cruels, même envers les animaux, et pour les empêcher de l'être avec leurs semblables, il leur recommande d'être compatissants envers les bêtes. Ils ne devaient pas non

(1) La défense de Moïse qui porte sur les animaux impurs avait principalement un but hygiénique. Voyez à cet égard les *Lettres de quelques Juifs*.

(2) Maimonide rapporte que les Sabéens avaient cette coutume.

plus manger la graisse, soit parce que les idolâtres la mangeaient en l'honneur de leur dieu ; soit parce que chez les Juifs, on la brûlait à la gloire du Seigneur ; soit parce que le sang et la graisse ne forment pas une bonne nourriture, comme l'observe Moïse Maïmonide (*Dux errant.* lib. III, cap. 49). La Genèse nous donne la raison pour laquelle ils ne mangeaient pas les nerfs (*Gen.* XXXII, 33). *Les enfants de Jacob*, est-il dit, *ne mangent pas le nerf, parce que c'est le nerf de la cuisse de Jacob qui fut touché et qu'il resta sans mouvement.* — La raison figurative de toutes ces choses, c'est que tous ces animaux défendus figurent certains péchés, en raison desquels on les a interdits, d'après saint Augustin (*Lib. cont. Faust.* lib. VI, cap. 7). Si on examine, dit cet illustre docteur, le porc et l'agneau, ils sont naturellement purs l'un et l'autre, parce que toute créature de Dieu est bonne. Mais si on les considère dans leur signification, l'agneau est pur et le porc est immonde et c'est ce qu'on peut dire du sot et du sage. Ces deux mots sont purs l'un et l'autre, si on ne considère que la nature de l'expression, les lettres et les syllabes dont elle se compose : mais si on s'en rapporte au sens, l'un est pur et l'autre ne l'est pas. En effet l'animal qui rumine et qui a le pied fendu est pur par rapport à ce qu'il signifie ; car la scissure de l'ongle désigne la distinction des deux Testaments, ou celle du Père et du Fils, ou celle des deux natures dans le Christ, ou celle du bien et du mal. Ruminer, marque la méditation des Ecritures et leur véritable intelligence. Quiconque manque de l'une de ces choses est spirituellement immonde. De même les poissons qui ont des écailles et des nageoires sont purs par leur signification ; car les nageoires signifient la vie élevée ou la contemplation et les écailles la vie pénible ; et ces deux vies sont l'une et l'autre nécessaires à la pureté spirituelle. Il y a aussi des vices particuliers qu'on leur défendait à l'occasion des oiseaux. Ainsi dans l'aigle dont le vol est très-élevé se trouve la défense de l'orgueil ; dans le griffon (1) qui est l'ennemi de l'homme et du cheval, on peut voir la violence et la cruauté des grands ; par le faucon (2) (*halyætus*) qui se nourrit de petits oiseaux, on représente ceux qui molestent les pauvres ; le milan qui tend des embûches est l'image de ceux qui sont faibles et trompeurs ; le vautour qui suit l'armée et qui attend la mort des soldats pour dévorer leurs cadavres est le symbole de ceux qui excitent les troubles et les séditions populaires pour en profiter. Les animaux qui sont de la famille du corbeau représentent ceux que la volupté a privés de la candeur de leur innocence, ou qui manquent de cœur, parce que le corbeau une fois sorti de l'arche n'y est pas revenu. L'autruche, qui est un oiseau qui ne peut voler, mais qui est toujours à terre, représente ceux qui combattent pour Dieu et qui s'embarrassent dans les affaires du siècle. Le chat-huant, qui voit parfaitement de nuit et qui ne voit rien de jour, représente ceux qui ont de l'adresse pour les choses temporelles, mais qui sont sans intelligence pour les choses spirituelles. Le grisard, qui vole dans l'air et qui nage dans l'eau, est l'image de ceux qui vénèrent la circoncision ou le baptême, ou bien il est le symbole de ceux qui veulent voler par la contemplation et qui cependant vivent dans les eaux de la volupté. L'épervier, qui aide les hommes à la chasse, représente ceux qui aident les puissants à dépouiller les pauvres. Le hibou, qui de nuit cherche sa vie et reste caché pendant le jour, représente les luxurieux qui s'efforcent de cacher leurs actions dans les ténèbres. Le plongeon dont la nature est de

(1) Le griffon est une espèce d'aigle.

(2) Il est question de cet oiseau dans Aristote (*Hist. anim.* lib. IX) ; Pline (*Mundus*, lib. X, 3) ; Ovide (*Met.* lib. VIII, v. 146). Les commentateurs prennent cet oiseau pour l'aigle de mer.

rester longtemps sous l'eau, marque les gourmands qui se plongent dans les délices de la table et la bonne chère. L'ibis, qui est un oiseau d'Afrique ayant un long bec et se nourrissant de serpents, et qui est peut-être le même que la cigogne, marque les envieux qui se réjouissent des infortunes des autres, et qui font, pour ainsi dire, leur pâture des serpents. Le cygne, qui est très-blanc et qui a le cou très-long pour tirer du fond de la terre ou de l'eau sa nourriture, peut représenter les hommes qui par la candeur apparente de la justice, cherchent à s'enrichir du bien des autres. L'onocrotalus ou le butor est un oiseau d'Orient qui a le bec long et de petits réservoirs dans sa gorge où il place d'abord sa nourriture pour l'avaler une heure après. Il représente les avares qui amassent avec une sollicitude excessive les choses nécessaires à la vie. Le porphyrion est d'un genre tout particulier. Il a un des pieds palmés pour nager et il a l'autre pied fendu pour marcher; parce qu'il nage dans l'eau comme les canards, et il marche sur la terre comme les perdrix. Il boit en mangeant parce qu'il trempe toujours dans l'eau ce qu'il veut manger. Il représente ceux qui ne veulent rien faire d'après l'avis des autres, et qui ne trouvent d'agréable que ce qui est rempli de leur propre volonté. L'hérodion, que vulgairement on appelle foulque, représente ceux qui sont toujours prêts à aller répandre le sang (*Ps.* XIII, 3). Le loriot (1) qui est un oiseau bavard représente les grands parleurs. La huppe, qui fait son nid dans le fumier, qui se nourrit d'excréments et qui gémit au lieu de chanter, représente ce dégoût de la vie qui produit la mort dans les hommes qui sont souillés. La chauve-souris, qui vole près de terre, représente ceux qui ont la science du siècle et qui n'ont de goût que pour les choses de la terre. A l'égard des volatiles et des quadrupèdes, on ne leur permettait l'usage que de ceux qui ont les jambes de derrière trop longues pour pouvoir sauter. On leur interdisait les autres, qui s'attachent davantage à la terre, parce que ceux qui abusent de la doctrine des quatre évangélistes, au point de ne pas être élevés par elle aux choses célestes, sont considérés comme impurs. En défendant le sang, la graisse et les nerfs, on défendait par là la cruauté, la volupté et la force que certains individus possèdent pour pécher.

Il faut répondre au *second*, que les hommes se nourrissaient des plantes et des autres fruits de la terre avant le déluge (2). Il semble qu'on n'ait commencé à manger des viandes qu'après cette catastrophe. Car il est dit (*Gen.* IX, 3) : *Je vous ai donné pour nourriture les légumes et les herbes des champs.* Et cela parce qu'en mangeant les fruits de la terre on mène une vie très-simple, tandis qu'en mangeant des viandes, on mène une vie plus voluptueuse et plus recherchée. Car la terre produit d'elle-même l'herbe qui la couvre, et on n'a pas besoin de se donner beaucoup de peine pour se procurer les fruits de la terre, tandis qu'il faut beaucoup de soins pour élever les animaux et qu'il est difficile de les prendre. C'est pourquoi le Seigneur voulant ramener son peuple à une vie plus simple, lui interdit des animaux d'une foule d'espèces, tandis qu'il ne lui interdit aucune espèce de fruits. Ou bien on peut dire aussi qu'on immolait les animaux aux idoles, mais qu'il n'en était pas de même des productions de la terre.

La réponse au *troisième* est évidente d'après ce que nous avons dit (*in resp.* ad 1).

(1) *Charadrias*; nous traduisons ce mot par celui de loriot, quoiqu'il y ait grand débat entre les savants pour savoir si l'on doit entendre par là un pluvier, un cormoran, un loriot ou une civette. Plusieurs des noms précédents ont été aussi le sujet de bien des discussions, mais on concevra sans peine que nous n'ayons pas songé à les rapporter ici.

(2) Cette opinion est celle de tous les Pères et de tous les commentateurs.

Il faut répondre au *quatrième*, que quoique le chevreau ne sente pas de quelle manière on fait cuire ses chairs, cependant dans l'esprit de celui qui les prépare, il y a de la cruauté à prendre le lait de la mère et à employer pour consumer ses chairs, ce que la nature lui avait donné pour aliment. Ou bien on peut dire que les gentils dans les fêtes de leurs idoles faisaient cuire de cette manière la chair du chevreau pour l'immoler ou la manger. C'est pour cette raison qu'après avoir parlé des fêtes que l'on devait célébrer d'après la loi, l'Ecriture ajoute (*Ex.* XXIII, 19) : *Vous ne mangerez pas de chevreau cuit dans le lait de sa mère.* — La raison figurative de cette défense c'est que le Christ, qui était représenté par le chevreau, parce qu'il prit *une chair semblable à la nôtre qui est sujette au péché* (*Rom.* VIII, 3), ne devait pas être *cuit dans le lait de sa mère*, c'est-à-dire qu'il ne devait pas être immolé dans son enfance ; ou bien cela signifie que le chevreau ou le pécheur *ne doit pas être cuit dans le lait de sa mère*, c'est-à-dire qu'on ne doit pas le flatter mollement.

Il faut répondre au *cinquième*, que les gentils offraient à leurs dieux les premiers fruits qu'ils appelaient fortunés ou qu'ils les brûlaient pour les employer à la magie. C'est pour ce motif que la loi ordonnait aux Juifs de regarder comme immondes les fruits des trois premières années (1). Car en trois ans presque tous les arbres de la Judée portaient fruit, soit qu'on les eût semés, soit qu'on les eût greffés, soit qu'on les eût plantés. Mais il arrive rarement qu'on sème les pépins des fruits ou leurs semences, parce que c'est trop long à venir. D'ailleurs la loi ne s'occupe que de ce qui se fait le plus souvent. On offrait à Dieu les fruits de la quatrième année comme les prémices des fruits qui étaient purs ; et on mangeait ceux que l'on récoltait la cinquième année et les suivantes. — La raison figurative de ce précepte, c'est que ces trois années désignaient les trois états de la loi, dont le premier s'étendait d'Abraham jusqu'à David, le second jusqu'à la transmigration de Babylone, le troisième jusqu'au Christ. On devait offrir à Dieu le Christ qui est le fruit de la loi. Ou bien encore, c'était pour montrer que nous devons nous défier de nos premières œuvres à cause de leur imperfection.

Il faut répondre au *sixième*, que, comme le dit l'Ecriture (*Eccli.* XIX, 27) : *Le vêtement du corps fait connaître l'homme.* C'est pourquoi le Seigneur a voulu que son peuple fût distingué des autres peuples, non-seulement par le signe de la circoncision qui était dans sa chair, mais encore par le caractère particulier de l'habit. C'est pour cette raison qu'il était défendu aux Juifs de mettre un vêtement tissu de laine et de lin. Les femmes ne devaient pas mettre des habits d'hommes et les hommes des habits de femmes, pour deux raisons. La première pour éviter le culte de l'idolâtrie. Car les gentils se servaient d'habits faits de plusieurs fils pour le culte de leurs dieux, et dans le culte de Mars les femmes faisaient usage des armes des hommes, tandis que dans le culte de Vénus c'étaient au contraire les hommes qui se servaient des habits des femmes. La seconde raison c'était pour détourner de la luxure ; parce qu'en empêchant cet échange de vêtements on empêche par là même tous les désordres qui peuvent en être la suite. Car qu'une femme mette des habits d'homme et réciproquement, c'est un aiguillon à la concupiscence et une occasion de développement pour les plus honteuses passions (2). — La raison figurative c'est qu'en interdisant un habit fait de laine et de lin, la loi interdisait l'union de la simplicité et de l'innocence que la

(1) C'était aussi un moyen d'empêcher le propriétaire de vouloir jouir prématurément et d'énerver ainsi les arbres.

(2) Les plus anciens législateurs ont défendu ces déguisements. Platon dit qu'ils sont contraires à l'ordre de la nature, et Charondas porte des peines très-sévères contre ceux qui se les permettent

laine représente, avec la subtilité et la malice dont le lin est la figure. Il est défendu aussi à la femme de ne pas se mêler de l'enseignement, ni des autres fonctions de l'homme, et à l'homme de ne pas s'amollir comme la femme.

Il faut répondre au *septième*, que, comme le dit saint Jérôme (*Sup. cap. Matth.* cap. XXIII, *Dilatant enim.*) : Le Seigneur a ordonné de mettre des franges d'hyacinthe aux quatre coins du manteau pour distinguer le peuple d'Israël des autres peuples. Ils montraient par là qu'ils étaient Juifs, et à l'aspect de ce signe, ils étaient portés à se rappeler sans cesse leur loi. Quant à ces paroles : *Vous la lierez dans votre main et elle sera toujours devant vos yeux*, les pharisiens les interprétaient mal, en écrivant le Décalogue sur des bandelettes de parchemin qu'ils liaient sur leur front en forme de couronne, afin d'avoir toujours la loi devant leurs yeux. Car le Seigneur en leur donnant ce précepte avait eu l'intention, en leur disant de lier la loi après leur main, de les engager à la suivre dans toutes leurs œuvres, et en ajoutant qu'elle devait être devant leurs yeux, il leur commandait de la méditer sans cesse. Les bandelettes d'hyacinthe qu'on attachait au manteau, signifiaient l'intention céleste qui doit s'adjoindre à toutes nos œuvres. D'ailleurs on peut dire que ce peuple étant charnel et à la tête dure, il a fallu employer toutes ces choses sensibles pour le porter à observer la loi.

Il faut répondre au *huitième*, que dans l'homme il y a deux sortes d'affection, l'une qui est raisonnable et l'autre qui est purement sensible. Au point de vue de la raison, il n'importe en rien que l'homme agisse d'une manière ou d'une autre à l'égard des animaux, parce que Dieu les a tous soumis à sa puissance, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* VIII, 8) : *Vous avez tout mis sous ses pieds*, et suivant ces paroles de l'Apôtre : *Dieu ne prend pas soin des bœufs;* par conséquent il n'exige pas de l'homme qu'il se conduise d'une certaine manière à l'égard des bœufs ou des autres animaux. Au point de vue de la sensibilité, l'homme s'affecte par rapport à tous les autres animaux. Car comme on éprouve un sentiment de compassion à propos des afflictions des autres et que d'ailleurs les animaux ont le sentiment de leurs peines, l'homme peut se sentir touché de commisération à l'occasion des souffrances d'un animal. Celui qui éprouve ce sentiment à l'égard des animaux est d'autant mieux disposé à compatir aux infortunes de ses semblables. C'est ce qui fait dire au Sage (*Prov.* XII, 10) que *le juste se met en peine des bêtes qui sont à lui*, *mais que les entrailles des méchants sont cruelles*. C'est pourquoi le Seigneur, pour rappeler à la douceur le peuple juif qui était enclin à la cruauté, voulut le rendre doux envers les animaux en leur défendant de se permettre à leur égard tout ce qui paraît être cruel (1). Ainsi il leur défendait de faire *cuire un chevreau dans le lait de sa mère;* de lier la *bouche du bœuf qui triture;* de faire périr *la mère avec les petits*. Quoiqu'on puisse dire aussi qu'il leur défendait ces choses en haine de l'idolâtrie. Car les Egyptiens regardaient comme une chose mauvaise que les bœufs qui triturent mangeassent des fruits. Il y avait des magiciens qui se servaient de la mère, lorsqu'elle couvait ses œufs et de ses petits lorsqu'on les avait pris avec elle, pour la fécondité et la fortune de l'éducation de leurs enfants, et parce que dans leurs augures, ils considéraient comme une chose heureuse de trouver la mère couvant ses petits. — A l'égard du croisement des animaux de différente espèce, on peut en donner une triple raison littérale. La première c'était en haine de l'idolâtrie des

(1) L'abbé Guénée fait remarquer que la loi mosaïque tenait un juste milieu entre les usages cruels de quelques peuples envers les animaux et l'imbécile superstition de l'Indien qui n'ose écraser l'insecte qui le dévore.

Egyptiens, qui faisaient ces accouplements divers en l'honneur des planètes qui produisent des effets différents sur différentes espèces de choses, d'après leurs différentes conjonctions. La seconde raison c'était pour empêcher les unions contre nature. La troisième c'était pour détruire universellement toute occasion de concupiscence. Car les animaux de différente espèce ne s'accouplent pas facilement entre eux, si l'homme ne les accouple lui-même, et la vue de cette action provoque en lui des mouvements charnels. C'est pourquoi on trouve dans les traditions des Juifs, comme le rapporte Rabbi Moïse (*Dux errant.* lib. III, cap. 50), que les hommes doivent détourner leurs regards des animaux lorsqu'ils s'accouplent. — La raison figurative de ces divers préceptes, c'est qu'on ne doit pas refuser les choses nécessaires à la vie *au bœuf qui triture,* c'est-à-dire au prédicateur qui distribue au peuple les fruits spirituels de la doctrine, comme l'observe l'Apôtre (I. *Cor.* IX). *Nous ne devons pas prendre non plus la mère avec les petits;* parce qu'il y a des choses, dont on doit retenir les sens spirituels que les petits représentent, mais dont on doit abandonner l'observance littérale, comme il arrive à l'égard de tous les préceptes cérémoniels. En défendant d'accoupler ensemble des animaux d'espèce différente, on défendait par là même aux Juifs de s'allier avec les gentils.

Il faut répondre au *neuvième,* que dans l'agriculture on a défendu littéralement ces mélanges, en haine de l'idolâtrie (1), parce que les Egyptiens faisaient en l'honneur des étoiles des mélanges de grains, d'animaux et de vêtements, pour représenter les diverses constellations. Ou bien tous ces différents mélanges étaient défendus pour faire détester toutes les alliances contre nature. Ces défenses avaient néanmoins leur raison figurative. Ainsi quand il est dit : *Vous ne sèmerez pas de plantes étrangères dans votre vigne,* il faut donner à ces paroles un sens spirituel et entendre par là qu'on ne doit pas semer de doctrine étrangère dans l'Eglise, qui est la vigne spirituelle. De même *le champ,* c'est-à-dire l'Eglise, *ne doit pas être implanté de semence diverse,* ce qui signifie qu'on ne doit pas y semer la doctrine catholique et celle des hérétiques. On ne doit pas non plus *labourer avec un bœuf et avec un âne;* parce que dans la prédication on ne doit pas unir un sage avec un insensé; puisque l'un serait une gêne pour l'autre.

Il faut répondre au *dixième* argument, que c'est avec raison qu'au *Deutéronome* (VII), on défend l'argent et l'or; non parce que ces choses ne sont pas soumises à la puissance des hommes, mais parce que l'anathème frappe non-seulement sur les idoles elles-mêmes, mais encore sur les choses dont elles étaient faites, comme souverainement abominables à Dieu. Ce qui est évident d'après le chapitre précédent dans lequel il est dit : *Vous n'emporterez rien de ce qui touche aux idoles, de peur que vous ne deveniez anathème vous-mêmes comme ces choses.* Le législateur craignait aussi qu'en recevant l'or et l'argent, la cupidité n'entraînât facilement les Juifs dans l'idolâtrie à laquelle ils étaient très-enclins. Le précepte qui ordonne d'enfouir en ses terres ses excréments (*Deut.* XXIII) était aussi très-convenable et très-sage, parce qu'il contribuait à la propreté du corps, à la salubrité de l'air, et parce que c'était une marque de respect pour le tabernacle qui était alors dans le camp, et où l'on disait que le Seigneur habitait. Cette raison est manifeste, parce qu'immédiatement après avoir fait cette loi, le législateur la motive en disant : *Le Seigneur votre Dieu marche au milieu de votre camp pour vous délivrer.... Vous aurez soin que votre camp soit pur, et qu'il n'y ait rien*

(1) Ces mélanges étaient sans doute contraires aussi à l'agriculture bien entendue. Voyez à cet égard les réflexions de l'auteur des *Lettres de quelques Juifs* (4e part. lib. VI, cap. 6).

qui le souille. — La raison figurative de ce précepte, d'après saint Grégoire (*Mor.* lib. xxi, cap. 13), c'est que les péchés qui sortent de notre cœur comme des excréments fétides doivent être couverts par la pénitence, pour que nous soyons agréables à Dieu, suivant ce mot du Psalmiste (*Ps.* xxxi, 1) : *Heureux ceux dont les iniquités sont remises et dont les péchés sont couverts.* Ou bien, d'après la glose (*ord. implic.*), c'est pour que la connaissance des misères de notre condition nous porte à ensevelir notre orgueil dans les profondeurs de l'humilité, et à couvrir toutes nos souillures du voile de la vertu (1).

Il faut répondre au *onzième*, que les magiciens et les prêtres des idoles se servaient dans leurs rits des ossements ou des chairs des morts. C'est pourquoi, pour détruire le culte de l'idolâtrie, le Seigneur a commandé aux prêtres inférieurs, qui remplissaient pendant un temps marqué leurs fonctions dans le sanctuaire, de ne pas se souiller à l'occasion des morts. Il n'y avait d'exception que pour leurs proches, comme leur père, leur mère et les autres personnes qui leur étaient unies de cette manière. Mais le pontife devait être toujours prêt à exercer ses fonctions dans le sanctuaire, et c'est pour cette raison qu'il lui était absolument défendu de s'approcher des morts, quel que fût leur degré de parenté. On leur avait aussi ordonné de ne pas épouser une femme qui avait eu de mauvaises mœurs ou qui avait été répudiée, mais une vierge, d'abord par respect pour le sacerdoce dont la dignité aurait beaucoup perdu à une telle alliance, ensuite à cause des enfants qui auraient pris à déshonneur la tache qui aurait flétri leur mère, ce que l'on devait tout particulièrement éviter du moment que la dignité du sacerdoce se transmettait par le sang de génération en génération. Enfin on leur avait défendu de se raser la tête et la barbe, et de se faire des incisions dans la chair pour éloigner d'eux les rits idolâtriques. Car les prêtres des gentils se coupaient les cheveux et la barbe ; c'est ce qui fait dire au prophète (Baruch, vi, 30) : *Leurs prêtres sont assis dans leurs temples, ayant des tuniques déchirées, la tête et la barbe rasées.* En adorant leurs idoles, ils se faisaient aussi des incisions avec des couteaux et des lancettes (III. *Reg.* xviii, 28). C'est pour cette raison que la loi ordonne le contraire aux prêtres juifs. — La raison spirituelle de ces préceptes c'est que les prêtres doivent être absolument exempts des œuvres mortes qui sont des œuvres de péché, et qu'ils ne doivent pas raser leur tête, c'est-à-dire abandonner la sagesse, ni quitter leur barbe, c'est-à-dire la perfection de la sagesse elle-même, ni enfin déchirer leurs vêtements ou couper leurs chairs, ce qui signifie qu'ils ne doivent pas tomber dans le schisme.

QUESTION CIII.

DE LA DURÉE DES PRÉCEPTES CÉRÉMONIELS.

Après avoir parlé des causes des préceptes cérémoniels, nous devons maintenant nous occuper de leur durée. — A ce sujet quatre questions se présentent : 1° Les préceptes cérémoniels ont-ils existé avant la loi ? — 2° Sous la loi ont-ils eu la vertu de justifier ? — 3° Ont-ils cessé après l'avénement du Christ ? — 4° Est-ce un péché mortel de les observer depuis que le Christ est venu ?

ARTICLE I. — LES CÉRÉMONIES DE LA LOI ONT-ELLES EXISTÉ AVANT LA LOI ELLE-MÊME ?

1. Il semble que les cérémonies de la loi aient existé avant la loi. Car les

(1) Cette réponse au *dixième* argument ne se trouve ni dans l'édition de Rome, 1570, ni dans l'édition d'Anvers, 1612, ni dans les autres éditions anciennes. François Garcia fut le premier qui suppléa à cette lacune, mais nous avons suivi le texte de Nicolaï, qui ne diffère d'ailleurs de celui de Garcia que quant à la forme.

sacrifices et les holocaustes appartiennent aux cérémonies de la loi ancienne, comme nous l'avons dit (quest. CII. art. 3). Or, il y a eu des sacrifices et des holocaustes avant la loi, puisqu'il est dit (*Gen.* IV, 3) que *Caïn offrit au Seigneur des fruits de la terre, mais qu'Abel lui offrit aussi des premiers-nés de son troupeau et ce qu'il avait de meilleur*. Noé offrit aussi des sacrifices et des holocaustes au Seigneur, comme on le voit (*Gen.* VIII), et Abraham fit de même (*Gen.* XXII). Donc les cérémonies de l'ancienne loi ont existé avant la loi.

2. Les cérémonies sacrées comprennent la construction de l'autel et sa consécration. Or, ces choses ont existé avant la loi, puisque nous lisons (*Gen.* XIII, 18) qu'Abraham *éleva un autel au Seigneur*, et qu'il est dit de Jacob (*Gen.* XXVIII, 18), *qu'il prit la pierre qu'il avait mise sous sa tête, qu'il la dressa comme un monument, répandant de l'huile dessus*. Donc les cérémonies légales ont existé avant la loi.

3. La circoncision était le premier des sacrements de l'ancienne loi. Or, la circoncision exista avant la loi, comme on le voit (*Gen.* XVII). Il en fut de même du sacerdoce, puisqu'il est dit (*Gen.* XIV, 18) que *Melchisédech était prêtre du Très-Haut*. Donc les cérémonies des sacrements ont existé avant la loi.

4. La distinction des animaux purs et des animaux impurs appartient aux cérémonies des observances, comme nous l'avons dit (quest. CII, art. 6 ad 1). Or, cette distinction a existé avant la loi, puisqu'il est dit (*Gen.* VII, 2) : *Prenez de tous les animaux purs sept paires, et deux paires des animaux impurs*. Donc les cérémonies légales ont existé avant la loi.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Deut.* VI, 1) : *Voici les préceptes, les cérémonies et les ordonnances que le Seigneur votre Dieu m'a commandé de vous enseigner*. Or, les Juifs n'auraient pas eu besoin d'être instruits à cet égard si ces cérémonies avaient existé auparavant. Donc les cérémonies de la loi n'ont pas existé avant elle.

CONCLUSION. — Avant la loi il y a eu des cérémonies établies par les patriarches pour rendre à Dieu le culte qui lui est dû, mais ces cérémonies n'étaient pas légales, parce qu'elles ne se rattachaient pas à une législation.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. CII, art. 2), les cérémonies légales étaient établies pour deux fins, pour honorer Dieu et pour être la figure du Christ. Or, pour honorer Dieu il faut qu'on l'honore par des moyens déterminés qui appartiennent au culte extérieur. Cette détermination du culte divin appartient aux cérémonies, comme la détermination des rapports que nous devons avoir avec nos semblables appartient aux préceptes judiciels, ainsi que nous l'avons dit (quest. XCIX, art. 4). C'est pourquoi, comme il y avait entre les hommes en général des préceptes judiciels qui n'avaient pas été établis par l'autorité de la loi divine, mais qui avaient été réglés par la raison humaine; de même il y avait des cérémonies qui n'avaient pas été déterminées par l'autorité d'une loi quelconque, mais qui l'avaient été seulement par la volonté et la dévotion des hommes qui adoraient Dieu. Mais comme avant la loi il y eut des hommes remarquablement doués de l'esprit prophétique; on doit croire qu'ils ont été portés par l'inspiration de Dieu, comme par une loi particulière, à déterminer une forme de culte qui fût parfaitement en rapport avec le culte intérieur et qui fût aussi propre à figurer les mystères du Christ que ces personnages représentaient eux-mêmes par leurs actions, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* X, 11) : *Toutes les choses qui leur arrivaient étaient autant de figures*. Il y a donc eu des cérémonies avant la loi, mais elles n'étaient pas légales, parce qu'elles n'avaient pas été établies par un législateur.

Il faut répondre au *premier* argument, que avant la loi les anciens

offraient ces oblations, ces sacrifices et ces holocaustes par dévotion et volontairement selon qu'ils le jugeaient convenable, afin de montrer, par les choses qu'ils avaient reçues de Dieu et qu'ils lui offraient, qu'ils l'adoraient comme le principe et la fin de tout ce qui existe.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a des choses qu'ils ont consacrées, parce qu'il leur paraissait convenable que par respect pour la Divinité, il y eût des lieux distincts des autres, spécialement affectés à son culte.

Il faut répondre au *troisième*, que le sacrement de la circoncision fut établi avant la loi par l'ordre de Dieu. On ne peut donc pas dire que ce sacrement appartient à la loi, parce que c'est la loi qui l'a établi, mais seulement parce que sous la loi on l'observait. Et le Seigneur a dit lui-même (Joan. VII, 22) que la *circoncision ne venait pas de Moïse, mais des patriarches.* Quant au sacerdoce, il existait avant la loi parmi ceux qui adoraient Dieu, suivant des prescriptions purement humaines et ils attribuaient cette dignité aux plus anciens.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'avant la loi on ne distingua pas les animaux purs des animaux impurs pour régler la manière dont on devait vivre (1), puisqu'il est dit (*Gen.* IX, 3) : *Vous vous nourrirez de tout ce qui a mouvement et vie.* On ne les distinguait que pour l'oblation des sacrifices, parce qu'on offrait en sacrifices certains animaux déterminés. Ou bien si par rapport à l'usage des viandes on distinguait quelques animaux, ce n'était pas parce qu'on croyait qu'il était défendu de les manger, puisqu'il n'y avait aucune loi qui les interdît, mais c'était parce qu'on les avait en abomination ou parce qu'on n'avait pas coutume d'en faire usage. C'est ainsi que nous voyons aujourd'hui qu'il y a des animaux qu'on a en horreur dans certains pays et qu'on mange dans d'autres.

ARTICLE II. — LES CÉRÉMONIES DE LA LOI ANCIENNE ONT-ELLES EU LA VERTU DE JUSTIFIER PENDANT QUE LA LOI A DURÉ (2) ?

1. Il semble que les cérémonies de la loi ancienne avaient la vertu de justifier, quand la loi était en vigueur. Car l'expiation du péché et la consécration de l'homme sont des actes qui appartiennent à la justification. Or, il est dit (*Ex.* XXIX) que l'on consacrait les prêtres et leurs habits en les aspergeant de sang et en les oignant d'huile. Et ailleurs (*Lev.* XVI) que le prêtre par l'aspersion du sang de l'agneau purifiait le sanctuaire des souillures des enfants d'Israël, de leurs prévarications et de leurs péchés. Donc les cérémonies de la loi ancienne avaient la vertu de justifier.

2. Ce qui rend l'homme agréable à Dieu appartient à la justice, d'après ces paroles du Psalmiste (X, 8) : *Le Seigneur est juste et il aime la justice.* Or, on plaisait à Dieu par les cérémonies de la loi, suivant ces paroles du Lévitique (X, 19) : *Comment aurais-je pu plaire au Seigneur dans ces cérémonies avec un esprit rempli d'affliction?* Les cérémonies de l'ancienne loi avaient donc la vertu de justifier.

3. Ce qui appartient au culte divin appartient plutôt à l'âme qu'au corps, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* XVIII, 8) : *La loi du Seigneur est sans tache, c'est elle qui convertit les âmes.* Or, le lépreux était purifié par les cérémonies de l'ancienne loi, comme on le voit (*Lev.* XIV). Donc à plus forte raison ces mêmes cérémonies pouvaient-elles purifier l'âme en la justifiant.

(1) On trouve cependant la distinction suivante dans la Genèse : Le Seigneur dit à Noé (IX) : *Quasi olera virentia tradidi vobis omnia, excepto quod carnem cum sanguine non comedetis.*

(2) Cet article est de foi. Le concile de Trente s'exprime ainsi à ce sujet : *Nec gentes per viam naturæ, sed nec Judæi quidem per ipsam etiam litteram legis Moysi a peccato et potestate diaboli liberari, aut surgere poterant.*

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Gal.* II, 21) : *Si les Juifs avaient reçu une loi qui fût capable de justifier, le Christ serait mort gratuitement*, c'est-à-dire sans motif. Or, ceci répugne. Donc les cérémonies de l'ancienne loi ne justifiaient pas.

CONCLUSION. — Les cérémonies de l'ancienne loi ne purifiaient que de certaines souillures corporelles; elles purifiaient du péché, quand la foi du Christ s'y adjoignait et comme démonstrations extérieures de la justification intérieure de l'homme.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. CII, art. 5 ad 4), il y avait dans la loi ancienne deux sortes d'impureté : l'une spirituelle qui était l'effet du péché; l'autre corporelle qui empêchait d'être apte au culte divin. C'est ainsi qu'on réputait impur un lépreux ou celui qui touchait un cadavre. Cette impureté n'était rien autre chose qu'une irrégularité. Les cérémonies de l'ancienne loi avaient la vertu de purifier de cette espèce de souillure; parce que ces cérémonies étaient des remèdes prescrits par la loi elle-même pour effacer ces taches qu'elle avait elle-même introduites. C'est pourquoi l'Apôtre dit (*Hebr.* IX, 13) que *le sang des boucs et des taureaux et l'aspersion de l'eau mêlée avec la cendre d'une génisse sanctifie ceux qui ont été souillés, en leur donnant une pureté extérieure et charnelle*. Et comme les souillures que ces cérémonies purifiaient étaient plus charnelles que spirituelles, de même l'Apôtre appelle plus haut (vers. 10) ces cérémonies des *justices charnelles qui n'avaient été imposées que jusqu'au temps où la loi serait corrigée*. Mais elles n'avaient pas la vertu d'expier les souillures spirituelles qui sont un effet du péché. Et cela parce que les péchés n'ont pu être expiés que par le Christ *qui efface les péchés du monde*, selon l'expression de saint Jean (Joan. I, 29). Mais le mystère de l'incarnation et de la passion n'ayant pas encore été réellement accompli, les cérémonies de l'ancienne loi ne pouvaient pas contenir véritablement en elles-mêmes la vertu qui découle du Christ qui s'est incarné et qui a souffert, comme les sacrements de la loi nouvelle la contiennent (1). C'est pourquoi ils ne pouvaient pas purifier du péché; car, comme le dit l'Apôtre (*Heb.* X, 4) : *Il est impossible que le sang des taureaux et des boucs efface les péchés*. Et il les appelle (*Gal.* IV, 9) *des éléments vides et impuissants :* impuissants parce qu'ils ne peuvent purifier du péché, mais leur impuissance provient de ce qu'ils étaient vides, c'est-à-dire de ce qu'ils ne contenaient pas la grâce. Toutefois, sous la loi l'esprit des fidèles pouvait être uni par la foi au Christ qui s'est incarné et qui a souffert, et ils étaient ainsi justifiés par la foi du Christ; l'observance des cérémonies légales était une protestation de cette foi, en ce sens qu'elles étaient la figure du Christ. C'est pour cette raison que dans l'ancienne loi on offrait des sacrifices pour les péchés, non parce que ces sacrifices effaçaient le péché, mais qu'ils étaient autant de manifestations de la foi qui les efface. Et c'est aussi ce que la loi insinue d'après ses propres expressions. Car il est dit (*Lev.* IV et V) que dans l'*oblation des hosties pour le péché, le prêtre priera pour lui et qu'il lui sera pardonné*, comme si le péché était effacé, non par la vertu des sacrifices, mais par la foi et la dévotion de ceux qui les offrent (2). Mais il est à remarquer que par là même que les cérémonies de l'ancienne loi effaçaient les souillures

(1) C'est en cela principalement que consiste le caractère propre des sacrements de la loi nouvelle qu'on ne peut confondre avec ceux de la loi ancienne sans encourir l'anathème : *Si quis dixerit ea ipsa nova legis sacramenta à sacramentis antiquæ legis non differre, nisi quià cæremoniæ sunt aliæ et alii ritus externi : anathema sit* (*Trid.* sess. VII, can. 2).

(2) Selon l'expression de l'Ecole, les sacrements de l'ancienne loi ne produisaient la grâce que *ex opere operantis* et non *ex opere operato* comme les sacrements de la loi nouvelle.

corporelles, elles étaient la figure de l'expiation des péchés qui se fait par le Christ. Il est donc évident que les cérémonies sous l'ancienne loi n'avaient pas la vertu de justifier.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette sanctification du prêtre et de ses enfants, de ses habits et de tous les autres objets qu'on aspergeait de sang, n'avait pas d'autre but que de destiner toutes ces choses au culte divin et d'en écarter tout ce qui était un obstacle à la pureté de la chair, comme le dit l'Apôtre (*Heb.* XIII), ce qui était une figure de cette sanctification par laquelle *Jésus a sanctifié le peuple par son sang.* L'expiation doit aussi se rapporter à l'éloignement de ces souillures corporelles, mais non à l'éloignement du péché. Aussi il est dit que l'on expiait ou que l'on purifiait le sanctuaire qui ne pouvait être le sujet d'une faute.

Il faut répondre au *second*, que les prêtres étaient agréables à Dieu dans les cérémonies à cause de leur obéissance, de leur dévotion et de la foi qu'ils avaient dans les choses que ces cérémonies figurent, mais non pour les choses considérées en elles-mêmes.

Il faut répondre au *troisième*, que ces cérémonies qui avaient été établies pour la purification du lépreux, n'avaient pas pour but de détruire l'impureté qui résultait de la maladie de la lèpre, ce qui est évident puisqu'on ne les faisait qu'après qu'on avait été guéri. Ainsi il est dit (*Lev.* XIV, 3) que le *prêtre sorti du camp, quand il trouvera que la lèpre est guérie, ordonnera à celui qui est purifié d'offrir*, etc. D'où il est manifeste que le prêtre était établi juge de la lèpre pour prononcer si elle était guérie, mais qu'il ne devait pas la guérir. On ne faisait ces cérémonies que pour détruire la tache de l'irrégularité. Cependant on dit que quelquefois quand le prêtre venait à porter un faux jugement, le lépreux était guéri miraculeusement par la vertu divine, mais non par la vertu des sacrifices; comme la femme adultère était miraculeusement atteinte à la cuisse d'une maladie affreuse, après avoir bu les eaux sur lesquelles le prêtre avait entassé des malédictions (*Num.* V).

ARTICLE III. — LES CÉRÉMONIES DE LA LOI ANCIENNE ONT-ELLES CESSÉ A L'ARRIVÉE DU CHRIST (1)?

1. Il semble que les cérémonies de la loi ancienne n'aient pas cessé à l'arrivée du Christ. Car le prophète dit (Bar. IV, 1) : *Voilà le livre des préceptes de Dieu et la loi qui est éternelle.* Or, les cérémonies appartenaient à la loi. Donc elles devaient durer éternellement.

2. L'offrande du lépreux purifié appartenait aux cérémonies de la loi. Or, dans l'Evangile on commande au lépreux purifié de faire ces offrandes. Donc les cérémonies de l'ancienne loi n'ont pas cessé après l'avénement du Christ.

3. Tant que la cause subsiste, l'effet subsiste aussi. Or, les cérémonies de l'ancienne loi avaient des causes raisonnables, puisqu'elles avaient été établies pour rendre à Dieu le culte qui lui est dû et pour figurer le Christ. Donc elles n'ont pas dû cesser.

4. La circoncision avait été établie en signe de la foi d'Abraham; l'observance du sabbat avait été instituée pour rappeler le bienfait de la création, et toutes les autres fêtes avaient également pour but de renouveler le souvenir des autres bienfaits de Dieu, comme nous l'avons vu (quest. préc.

(1) Cérinthe, Ebion, Paul de Samosate et tous les chrétiens judaïsants voulaient que les préceptes cérémoniels de la loi fussent encore en vigueur après la promulgation de la loi nouvelle. Les apôtres se sont eux-mêmes élevés contre cette erreur, qui a été condamnée de nouveau très-expressément par le pape Eugène IV au concile de Florence.

art. 4 ad 10). Or, nous devons toujours imiter la foi d'Abraham et remercier Dieu pour la création et ses autres bienfaits. Donc on aurait dû au moins conserver la circoncision et les fêtes légales.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Col.* II, 16) : *Que personne ne vous condamne pour le manger ou pour le boire, ou au sujet des jours de fêtes, de la nouvelle lune ou du sabbat, puisque toutes ces choses ne sont qu'une ombre de celles qui devaient arriver*. Et ailleurs il ajoute (*Hebr.* VIII, 13) : *Que le Seigneur, en appelant cette alliance une alliance nouvelle, a montré que la première se passait et vieillissait. Or, ce qui passe et vieillit est près de sa fin.*

CONCLUSION. — Le mystère de la Rédemption humaine, que les cérémonies de l'ancienne loi figuraient, ayant été commencé à l'arrivée du Christ et ayant été consommé dans sa passion ; les cérémonies légales ont elles-mêmes commencé à cesser à l'avénement du Christ, et il était convenable qu'elles cessassent à la passion.

Il faut répondre que tous les préceptes cérémoniels de l'ancienne loi se rapportaient au culte de Dieu, comme nous l'avons dit (quest. CI, art. 1 et 2). Mais le culte extérieur doit être proportionné au culte intérieur qui consiste dans la foi, l'espérance et la charité. Par conséquent le culte extérieur a dû changer en raison des modifications qu'a reçues le culte intérieur. Or, on peut distinguer relativement au culte intérieur trois états. L'un qui consiste à croire et à espérer les biens célestes et ceux qui doivent nous mettre en possession du royaume de Dieu ; tout en considérant ces deux sortes de biens comme des choses à venir. Cet état de la foi et de l'espérance exista sous l'ancienne loi. La seconde sorte de culte intérieur est celle où l'on croit et l'on espère les biens célestes comme des choses à venir, et où l'on regarde ce qui doit nous procurer ces biens comme des choses présentes ou passées. Cet état est celui de la loi nouvelle. Enfin il y a un troisième état où l'on est en possession de ces biens ; on n'a plus rien à croire de ce qu'on ne voit pas et on n'espère plus rien comme à venir. Ce dernier état est celui des bienheureux. Dans ce dernier état le culte divin ne renfermera rien de figuratif ; il ne comprendra que des actions de grâce et des louanges. C'est pourquoi saint Jean dit de la cité des élus (*Apoc.* XXI, 22) : *Je n'ai pas vu en elle de temple, car le Seigneur Dieu tout-puissant est son temple ainsi que l'agneau*. Pour la même raison les cérémonies qui existaient sous le premier état et qui figuraient le second et le troisième ont dû ne plus exister à l'avénement du second. Il a fallu en établir d'autres qui fussent en rapport avec cette époque où les biens célestes sont à venir, tandis que les bienfaits de Dieu qui nous mènent à ces biens célestes sont présents.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que la loi ancienne est éternelle absolument par rapport aux préceptes moraux, mais par rapport aux préceptes cérémoniels, elle ne l'est que relativement à la vérité des choses qu'elle a figurées.

Il faut répondre au *second*, que le mystère de la rédemption du genre humain a reçu son dernier complément dans la passion du Christ (1). C'est pourquoi le Seigneur a dit alors : *Tout est consommé*, comme on le voit (Joan. XIX, 30). Les cérémonies légales ont donc dû cesser totalement dès

(1) Il y a plusieurs théologiens qui font observer qu'il ne faut pas prendre cette époque d'une manière trop rigoureuse, et qui soutiennent qu'à la vérité la mort du Christ a été la condamnation de la loi, et qu'elle lui a donné un coup mortel, mais que cependant la loi ancienne n'a cessé d'être obligatoire qu'à la Pentecôte, après la promulgation de la loi nouvelle. Ce sentiment est celui de saint Bonaventure (IV dist. 3) ; de Scot (quest. IV) ; de Soto (quest. VII, art. 3) ; de Maldonat (Matth. V) ; de Suarez (*De leg.* lib. IX, cap. 15).

ce moment où la vérité qu'elles représentaient fut entièrement accomplie. La preuve de cette assertion, c'est que nous lisons que dans la passion du Christ le voile du temple se déchira (Matth. XXVII). Ainsi, avant la passion, pendant que le Christ prêchait et faisait des miracles, la loi et l'Evangile existaient simultanément; parce que le mystère du Christ était commencé, mais qu'il n'était pas encore consommé. C'est pour ce motif qu'avant sa passion, le Christ ordonna au lépreux d'observer les cérémonies légales.

Il faut répondre au *troisième*, que les raisons littérales des cérémonies que nous avons désignées plus haut se rapportent au culte divin qui reposait sur la foi dans le Christ à venir. C'est pourquoi quand celui qu'on attendait fut arrivé, ce culte cessa, et avec lui tombèrent toutes les raisons pour lesquelles il avait été établi.

Il faut répondre au *quatrième*, que la foi d'Abraham s'est distinguée en ce qu'il a cru à la promesse divine touchant le Messie à venir, dans lequel devaient être bénies toutes les nations. C'est pourquoi tant que ce mystère ne fut pas accompli, on devait faire profession de la foi d'Abraham au moyen de la circoncision. Mais depuis l'accomplissement de ce mystère, on a dû exprimer la même chose par un autre signe; par le baptême qui a succédé pour ce motif à la circoncision, suivant ces paroles de saint Paul (*Col.* II, 11) : *Comme vous avez été circoncis en lui d'une circoncision qui n'a pas été faite de main d'homme*, *mais de la circoncision de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui consiste dans le dépouillement du corps de la chair, vous avez été ensevelis avec lui par le baptême.* Le samedi, qui désignait la création primitive, a été remplacé par le dimanche où l'on rappelle la création nouvelle qui a commencé dans la résurrection du Christ. De même les autres fêtes de la loi ancienne ont fait place à de nouvelles solennités; parce que les bienfaits accordés aux Juifs étaient une figure des bienfaits que nous avons reçus du Christ. Ainsi à la fête de *Pâques* a succédé la fête de la passion du Christ et de la résurrection; à la fête de la *Pentecôte*, qui est l'anniversaire de la loi ancienne, a succédé la fête de la Pentecôte qui est le jour où la loi évangélique nous a été donnée par l'Esprit-Saint; à la fête de la *Néoménie* a succédé la fête de la sainte Vierge, dans laquelle s'est manifestée pour la première fois la lumière du soleil, c'est-à-dire la lumière du Christ par l'abondance de la grâce. La fête des *trompettes* a été remplacée par celle des apôtres; celle de l'*expiation* par celle des martyrs et des confesseurs; celle des *Tabernacles* par celle de la consécration de l'Eglise; celle de l'*assemblée* (*cœtus*) et de la *collecte* par celle des anges, ou encore par celle de tous les saints.

ARTICLE IV. — DEPUIS LA PASSION DU CHRIST PEUT-ON OBSERVER LES CÉRÉMONIES LÉGALES SANS PÉCHÉ MORTEL (1)?

1. Il semble que depuis la passion du Christ, on puisse observer les cérémonies légales sans péché mortel. Car on ne doit pas croire que les apôtres après avoir reçu le Saint-Esprit aient péché mortellement; puisqu'ils ont été revêtus de sa plénitude par la vertu d'en haut, comme le dit saint Luc (ult.). Or, les apôtres après l'arrivée de l'Esprit-Saint ont observé ces cérémonies. Car il est dit (*Act.* XVI) que Paul a circoncis Timothée, et plus loin on trouve

(1) Cette question a été ainsi exposée et définie au concile de Florence : *Sacrosancta Ecclesia firmiter credit, profitetur et docet quemcumque post passionem Christi in legalibus spem ponentem et illis, vel ad salutem necessariis se subentem, quasi Christi fides sine illis salvare non posset, peccasse mortaliter. Non tamen negat : à Christi passione usque ad promulgatum Evangelium illa potuisse servari : dum tamen minimè ad salutem necessaria crederentur. Sed post promulgatum Evangelium, sine interitu salutis æternæ asserit non posse servari.*

(*Act.* XXI, 26) que d'après le conseil de saint Jacques, *Paul ayant pris ses hommes, et s'étant purifié avant eux, entra le lendemain dans le temple, faisant savoir dans combien de jours s'accomplirait leur purification, et quand l'offrande devrait être présentée pour chacun d'eux.* Donc on peut sans péché mortel, depuis la passion du Christ, observer les cérémonies légales.

2. Les cérémonies de la loi faisaient un devoir d'éviter la société des gentils. Or, le premier pasteur de l'Eglise l'a fait, car il est dit (*Gal.* II, 12) *qu'après leur arrivée à Antioche, il se retira secrètement et se sépara des gentils.* Donc on peut sans pécher observer les cérémonies de la loi ancienne depuis la passion du Christ.

3. Les préceptes des apôtres n'ont pas porté les hommes au péché. Or, ils ont ordonné aux gentils d'observer quelques-unes des cérémonies de la loi. Ainsi ils ont dit (*Act.* XV, 28) : *Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous de ne vous point charger d'autres choses que de celles-ci qui sont nécessaires : c'est de vous abstenir de ce qui aura été sacrifié aux idoles, du sang, des chairs étouffées et de la fornication.* Donc on peut sans pécher observer les cérémonies légales depuis la passion du Christ.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Gal.* V, 2): *Si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien.* Or, il n'y a que le péché mortel qui nous prive des fruits de l'incarnation. Donc c'est un péché mortel que de se faire circoncire et d'observer les autres cérémonies légales depuis la passion du Christ.

CONCLUSION. — Comme on conserve quelque temps les hommes qui sont morts avant de les ensevelir, de même les observances légales qu'on ne pouvait pas sans péché mortel considérer comme vivantes après la passion du Christ, ont pu être respectées comme des choses mortes depuis ce moment jusqu'à la propagation de l'Evangile, afin d'ensevelir la synagogue avec honneur.

Il faut répondre que toutes les cérémonies sont des manifestations de la foi, dans laquelle consiste le culte intérieur de Dieu. Or, l'homme peut manifester sa foi intérieure par des actes et par des paroles. Dans l'un et l'autre cas, s'il exprime une chose fausse, il pèche mortellement. Quoique la foi que nous avons dans le Christ soit la même que celle qu'ont eue les anciens patriarches ; cependant par là même qu'ils l'ont précédé et que nous l'avons suivi, nous ne devons pas employer les mêmes formules qu'eux pour l'exprimer. Car ils disaient : *Voilà que la Vierge concevra et enfantera un fils;* en mettant ces verbes au futur. Nous rendons la même pensée en les mettant au passé. Ainsi nous disons que la Vierge *a conçu et qu'elle a enfanté.* De même les cérémonies de l'ancienne loi indiquaient que le Christ naîtrait et qu'il souffrirait ; tandis que nos sacrements indiquent qu'il est né et qu'il a souffert. Par conséquent, comme on pécherait mortellement si on disait dans sa profession de foi que le Christ doit naître, ce que les patriarches ont dit avec tant de piété et de vérité ; de même on ferait un péché mortel, si l'on observait maintenant les cérémonies que les Juifs observaient avec tant de zèle et de fidélité. Suivant la pensée de saint Augustin (*Cont. Faust.* lib. XIX, cap. 16) on ne promet plus que le Christ naîtra, qu'il souffrira, qu'il ressuscitera, ce que les rits judaïques proclamaient en quelque sorte tout haut ; mais on annonce qu'il est né, qu'il a souffert, qu'il est ressuscité, ce que manifestent les sacrements des chrétiens.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'à cet égard saint Jérôme et saint Augustin paraissent avoir été d'un avis différent. En effet saint Jérôme (*Epist.* LXXV) a distingué deux temps : l'un qui a précédé la passion du Christ et pendant lequel les observances légales n'étaient ni mortes ni mortelles. Elles n'étaient pas mortes, parce qu'elles conservèrent la même force

obligatoire et la même vertu d'expiation; elles n'étaient pas non plus mortelles, parce que ceux qui les observaient ne péchaient pas. Mais immédiatement après la passion du Christ, elles ont commencé non-seulement à être mortes, c'est-à-dire à perdre toute vertu et à cesser d'être obligatoires, mais elles étaient encore mortelles, dans le sens que ceux qui les observaient péchaient mortellement. D'où il concluait que les apôtres n'ont jamais observé depuis la passion les cérémonies légales d'une manière sérieuse, mais qu'ils l'ont fait seulement par de pieuses feintes (1), dans la crainte de scandaliser les Juifs et d'empêcher leur conversion. Par cette feinte, on ne doit pas entendre qu'ils n'exécutaient pas en réalité les actes prescrits par les cérémonies, mais qu'ils ne les faisaient pas dans le but d'observer la loi; comme si l'on se faisait circoncire pour une raison de santé, mais non pour observer la circoncision légale. — Mais comme il paraît peu convenable que les apôtres aient caché, par crainte du scandale, ce qui regarde la vérité de la vie et de la doctrine et qu'ils aient usé de dissimulation pour des choses qui appartiennent au salut des fidèles, saint Augustin a mieux fait de distinguer trois temps (*Epist.* XL) : l'un qui est antérieur à la passion du Christ, dans lequel les observances légales n'étaient ni mortes, ni mortelles; l'autre qui est postérieur à la promulgation de l'Evangile, dans lequel ces observances sont tout à la fois mortes et mortelles; enfin une époque intermédiaire qui va de la passion du Christ jusqu'à la prédication de l'Evangile, et durant laquelle les observances furent mortes, parce qu'elles n'avaient plus aucune vertu et qu'on n'était pas tenu de les observer; mais elles ne furent pas mortelles, parce que ceux qui se convertissaient du judaïsme au christianisme pouvaient licitement les observer, pourvu qu'ils ne missent pas en elles leur espérance au point de les croire nécessaires au salut, comme si la foi du Christ ne pouvait pas justifier sans elles. Quant aux gentils qui se convertissaient, ils n'avaient pas de raison de les observer. C'est pourquoi saint Paul a circoncis Timothée dont la mère était Juive; mais il n'a pas voulu circoncire Tite qui avait pour parents des gentils. Le Saint-Esprit ne voulut pas non plus qu'on interdît immédiatement aux Juifs qui se convertissaient les observances légales, comme on interdisait aux gentils leurs rits particuliers, pour faire voir qu'il y avait une différence entre la religion juive et celle de la gentilité. Car on répudiait les rits des gentils, comme étant absolument illicites et comme ayant toujours été défendus par Dieu, tandis que les rits légaux cessaient, comme ayant été accomplis par la passion du Christ, puisque Dieu ne les avait établis que pour figurer ce mystère.

Il faut répondre au *second*, que d'après saint Jérôme (*loc. cit. in resp.* ad 1) saint Pierre feignait de s'éloigner des gentils pour éviter le scandale des Juifs dont il était l'apôtre; et que par conséquent il n'a péché en cela d'aucune manière. Saint Paul feignait aussi de le reprendre pour éviter le scandale des gentils dont il était également l'apôtre. — Mais saint Augustin (*loc. sup. cit.*) rejette cette explication, parce que saint Paul, dans son Epître aux Galates (*Gal.* II) où l'on ne peut admettre qu'il ait écrit une fausseté, dit lui-même que *Pierre était répréhensible.* Il est donc vrai que Pierre a péché et que Paul l'a véritablement réprimandé et qu'il n'a pas seulement eu l'air de le faire. Toutefois Pierre n'a pas péché pour avoir respecté à cette époque les observances légales, car cela lui était permis comme à tous les Juifs convertis; mais il péchait en ce que pour ne pas scandaliser les Juifs, il

(1) Ce sentiment de saint Jérôme est insoutenable, parce que dans ce cas la dissimulation eût été un mensonge, et il répugne d'admettre que les apôtres aient ainsi menti publiquement.

mettait trop de soin à suivre ces observances, de telle sorte qu'il en résultait un scandale pour les gentils (1).

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a des auteurs qui ont dit que cette défense des apôtres ne doit pas s'entendre à la lettre, mais qu'il faut la prendre dans un sens spirituel, de telle sorte qu'en défendant le sang ils ont défendu l'homicide; en défendant les viandes suffoquées, ils ont défendu la violence et la rapine; en défendant les viandes immolées, ils ont défendu l'idolâtrie; qu'enfin ils ont défendu la fornication comme une chose mauvaise par elle-même. Ils ont emprunté cette opinion à quelques gloses qui donnent un sens mystique à ces préceptes. Mais l'homicide et la rapine étant considérés comme illicites par les gentils, on n'avait pas besoin de donner à cet égard un ordre spécial à ceux des gentils qui se convertissaient au christianisme. C'est pourquoi d'autres disent qu'on avait défendu littéralement l'usage de ces aliments, non pour faire respecter ces observances légales, mais pour réprimer la gourmandise. Saint Jérôme part de là (*Sup. Ezech.* XLIV) pour condamner les prêtres qui, à l'égard de la nourriture et des autres choses, n'observent pas ces préceptes, par suite de l'attachement extrême qu'ils ont pour la bonne chère. Toutefois comme il y a des mets plus délicats et plus appétissants que ceux-là, il ne semble pas que ce soit la raison pour laquelle on a défendu ces choses plutôt que d'autres. Il faut donc en venir à une troisième opinion qui reconnaît que ces défenses sont littérales, mais qu'elles n'avaient pas pour but l'observance des cérémonies légales, et elles n'ont été faites que pour favoriser l'union des gentils et des Juifs qui habitaient ensemble. Car d'après une ancienne coutume les Juifs avaient en horreur le sang et les animaux suffoqués, et si les gentils avaient mangé des viandes immolées aux idoles, les Juifs auraient pu les soupçonner de revenir à leurs erreurs. C'est pourquoi on défendit ces choses à l'époque où il fallait unir ensemble les Juifs et les gentils (2). Avec le temps cette cause de dissension n'ayant plus existé, l'effet disparut aussi, et l'on vit briller la vérité de la doctrine de l'Evangile, où le Seigneur dit : que *rien de ce qui entre par la bouche ne souille l'homme* (Matth. xv, 11) et l'on proclama avec l'Apôtre (*Tim.* IV, 4) : qu'*on ne doit rien rejeter de ce qu'on reçoit avec action de grâce.* Quant à la fornication, on l'a défendue spécialement, parce que les gentils ne la considéraient pas comme un péché (3).

QUESTION CIV.

DES PRÉCEPTES JUDICIELS.

Après avoir parlé des préceptes cérémoniels, nous devons nous occuper des préceptes judiciels. Nous les considérerons d'abord en général, ensuite nous rechercherons leurs raisons. A l'égard de ces préceptes en général il y a quatre questions : 1° Quels sont les préceptes judiciels? — 2° Sont-ils figuratifs? — 3° Nous traiterons de leur durée. — 4° De leur distinction.

ARTICLE I. — LA NATURE DES PRÉCEPTES JUDICIELS CONSISTE-T-ELLE EN CE QU'ILS SE RAPPORTENT AU PROCHAIN?

1. Il semble que la nature des préceptes judiciels ne consiste pas en ce

(1) Saint Pierre et saint Paul étaient parfaitement d'accord sur le fond de la question; mais, par ménagement pour les Juifs, saint Pierre s'éloignait de la table des gentils. Sa faute fut donc une faute d'inadvertance, qui s'explique par la charité qu'il avait pour ses concitoyens et qui fut bien adoucie par l'humilité avec laquelle il reçut la correction de saint Paul, selon la remarque de saint Cyprien et de saint Augustin.

(2) C'était une loi de circonstance. Du reste la loi qui défendait le sang et les viandes suffoquées n'était pas de Moïse; c'était une défense faite à Noé. *Gen.* IX (Voy. plus haut, p. 525).

(3) L'adultère seul leur paraissait répréhensible.

qu'ils se rapportent au prochain. Car ces préceptes tirent leur nom du mot jugement (*judicium*). Or, il y a beaucoup d'autres choses qui mettent l'homme en rapport avec son prochain et qui n'appartiennent pas à l'ordre des jugements. Donc on n'appelle pas judiciels les préceptes par lesquels l'homme se rapporte au prochain.

2. Les préceptes judiciels se distinguent des préceptes moraux, comme nous l'avons dit (quest. XCIX, art. 4). Or, il y a beaucoup de préceptes moraux qui règlent les rapports de l'homme avec le prochain, comme on le voit à l'égard des sept préceptes de la seconde table. Ces préceptes ne sont donc pas appelés judiciels, parce qu'ils se rapportent au prochain.

3. Comme les préceptes cérémoniels se rapportent à Dieu, de même les préceptes judiciels se rapportent au prochain, ainsi que nous l'avons dit (quest. XCIX, art. 4, et quest. CI, art. 1). Or, parmi les préceptes cérémoniels il y en a qui se rapportent à nous-mêmes, comme les observances touchant la nourriture et les vêtements, dont nous avons parlé (quest. CII, art. 6 ad 1 et ad 6). Donc les préceptes judiciels ne sont pas ainsi appelés, parce qu'ils mettent l'homme en rapport avec le prochain.

Mais c'est le *contraire*. Ezéchiel (XVIII, 8) compte parmi les bonnes œuvres du juste, *la vérité des jugements qu'il a rendus entre ses semblables*. Or, les préceptes judiciels tirent leur nom du jugement (*iudicium*). Il semble donc qu'on doive entendre par là les préceptes qui règlent les rapports des hommes entre eux.

CONCLUSION. — On appelle judiciels les préceptes qui règlent les rapports des hommes entre eux, et qui ne sont obligatoires que d'institution divine ou humaine.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XCV, art. 2, et quest. XCIX, art. 3 et 4), il y a dans toutes les lois des préceptes qui sont obligatoires d'après le dictamen même de la raison; parce que la raison naturelle dit que l'on doit faire ou que l'on doit éviter telle ou telle chose. On appelle ces préceptes des préceptes *moraux* parce qu'ils sont en effet la règle première des mœurs. Il y a d'autres préceptes qui ne sont pas obligatoires d'après le dictamen de la raison, parce qu'en les considérant en eux-mêmes, ils n'ont rien qui montre absolument qu'on doive ou qu'on ne doive pas les suivre. Mais ils obligent parce qu'ils ont été établis de Dieu ou des hommes. Ils servent à préciser ou à déterminer les préceptes moraux. Ainsi donc quand l'autorité divine détermine les préceptes moraux à l'égard des choses qui mettent l'homme en rapport avec Dieu, on appelle ces préceptes des préceptes cérémoniels; mais s'il s'agit des choses qui regardent les rapports des hommes entre eux, on leur donne le nom de préceptes judiciels. L'essence des préceptes judiciels consiste dans ces deux choses; c'est que d'une part ils aient pour objet les rapports des hommes entre eux, et que de l'autre ils ne soient pas obligatoires seulement d'après la raison, mais qu'ils le soient d'après l'institution de Dieu ou des hommes.

Il faut répondre au *premier* argument, que les jugements sont rendus par des princes qui ont le pouvoir de juger. Or, il appartient au prince de statuer non-seulement sur les choses litigieuses, mais encore sur les contrats volontaires qui se passent entre les individus, et sur tout ce qui regarde le peuple ou son gouvernement. Par conséquent les préceptes judiciels n'embrassent pas seulement ce qui regarde les juges, mais ils comprennent encore tout ce qui concerne les rapports des hommes entre eux, ou du moins tout ce qui relève de l'autorité du prince considéré comme juge suprême (1).

(1) Sous le nom de préceptes judiciels on entend ici tout ce que nous comprenons maintenant sous le titre de lois civiles.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement s'appuie sur les préceptes qui se rapportent au prochain et qui sont obligatoires d'après le dictamen seul de la raison.

Il faut répondre au *troisième*, que dans les préceptes qui se rapportent à Dieu, il y a des préceptes moraux que proclame la raison éclairée par la foi, comme il faut aimer et adorer Dieu; et il y a aussi des préceptes cérémoniels qui ne sont obligatoires que d'institution divine. Or, il n'y a pas que les sacrifices que l'on offre à Dieu qui se rapportent à lui, tout ce qui touche aux mérites de ceux qui les lui offrent ou qui l'adorent s'y rapporte également; car les hommes se rapportent à Dieu comme à leur fin. C'est pourquoi il appartient au culte de Dieu et par conséquent aux préceptes cérémoniels que l'homme réunisse certaines aptitudes pour remplir les fonctions sacrées. Mais l'homme ne se rapporte pas au prochain comme à sa fin, de manière qu'il soit obligé en lui-même de se donner au prochain; car telle est la relation qui existe entre le maître et l'esclave et qui fait que tout ce qu'est l'esclave appartient au maître, d'après Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 3). C'est pourquoi il n'y a pas de préceptes judiciels qui regardent l'homme en lui-même. Tous les préceptes de cette nature sont des préceptes moraux, parce que la raison qui est le principe de ces préceptes est dans l'homme, par rapport aux choses qui le regardent, ce qu'est un prince ou un juge dans une cité. D'ailleurs il faut observer que les rapports de l'homme avec son prochain sont plutôt du domaine de la raison que ses rapports avec Dieu; car il y a plus de préceptes moraux qui règlent les rapports de l'homme avec ses semblables, qu'il n'y en a qui règlent ceux de l'homme avec Dieu (1). C'est aussi pour cette raison qu'il a fallu qu'il y eût dans la loi plus de préceptes cérémoniels que de préceptes judiciels.

ARTICLE II. — LES PRÉCEPTES JUDICIELS SONT-ILS FIGURATIFS (2)?

1. Il semble que les préceptes judiciels ne soient pas figuratifs. Car il paraît que ce soit le propre des préceptes cérémoniels d'avoir été établis pour figurer quelque chose. Si donc les préceptes judiciels étaient figuratifs, il n'y aurait pas de différence entre eux et les préceptes cérémoniels.

2. Comme il y a des préceptes judiciels qui ont été donnés aux Juifs, de même il y en a qui ont été donnés aux gentils. Or, les préceptes judiciels des autres nations n'étaient pas figuratifs, mais ils ordonnaient ce que l'on doit faire. Donc il semble que les préceptes judiciels de la loi ancienne ne l'étaient pas non plus.

3. Il a fallu exprimer par des figures les choses qui appartiennent au culte de Dieu; parce que les choses divines sont supérieures à notre raison, comme nous l'avons dit (quest. CI, art. 2 ad 2). Mais ce qui regarde le prochain ne surpasse pas la raison humaine. Par conséquent les préceptes judiciels qui déterminent nos rapports avec le prochain n'ont pas dû être figuratifs.

Mais c'est le *contraire*. Les préceptes judiciels s'entendent allégoriquement et moralement (*Ex.* XXI).

CONCLUSION. — Quoique les préceptes judiciels de l'ancienne loi n'aient pas été établis pour figurer quelque chose, mais pour régler la société juive conformément à la justice et à l'équité, cependant ils étaient figuratifs accidentellement et conséquemment dans le sens que la constitution de ce peuple était tout entière figurative elle-même.

(1) Les préceptes de la première table sont seulement au nombre de trois dans le Décalogue, tandis que ceux de la seconde sont au nombre de sept. La raison étant très-restreinte quand il s'agit de déterminer de quelle manière on doit honorer la divinité, il était nécessaire que la loi divine suppléât à sa faiblesse, et c'est pour ce motif que les préceptes cérémoniels sont plus nombreux que les autres

(2) Saint Paul explique allégoriquement ce passage du Deutéronome (XXV) : *Non alligabis os bovi trituranti* dans son Epître aux Corinthiens (I. *Cor.* IX) : *Numquid de bobus cura est Deo? An propter utique nos hoc dicit? Nam propter nos scripta sunt.*

Il faut répondre qu'un précepte peut être figuratif de deux manières. D'abord directement et par lui-même, quand il a été principalement établi pour figurer quelque chose. C'est ainsi que les préceptes cérémoniels le sont, parce qu'ils ont été institués pour figurer quelque chose qui se rapporte au culte de Dieu et au mystère du Christ. Il y a ensuite des préceptes qui ne sont pas figuratifs par eux-mêmes, mais qui ne le sont que par voie de conséquence. Tels étaient les préceptes judiciels de l'ancienne loi ; car ils n'ont pas été établis pour figurer quelque chose. Ils l'ont été pour régler l'état social des Juifs selon la justice et l'équité. Cependant ils étaient figuratifs par voie de conséquence, dans le sens que l'état social du peuple qui était régi par ces préceptes était tout entier figuratif lui-même, d'après ce mot de l'Apôtre (I. *Cor.* x, 11) : *Toutes ces choses leur arrivaient pour être autant de figures.*

Il faut repondre au *premier* argument, que les préceptes cérémoniels sont figuratifs d'une autre manière que les préceptes judiciels (1), comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que le peuple juif avait été choisi de Dieu pour donner naissance au Christ ; c'est pourquoi il a fallu que l'état social de ce peuple fût tout entier prophétique et figuratif, comme le dit saint Augustin contre Fauste (lib. XXII, cap. 24). C'est aussi pour cette raison que les préceptes judiciels que ce peuple a reçus sont plus figuratifs que ceux qui ont été donnés aux autres peuples. Ainsi on interprète dans un sens mystique ses combats et ses actions, tandis qu'on n'interprète pas de la sorte les guerres et les exploits des Assyriens et des Romains, bien qu'ils soient humainement plus célèbres.

Il faut répondre au *troisième*, que dans ce peuple les rapports du citoyen avec ses semblables considérés en eux-mêmes étaient proportionnés à la raison, tandis que ces mêmes rapports, selon qu'ils avaient Dieu pour objet, la surpassaient, et à ce point de vue ils étaient figuratifs.

ARTICLE III. — LES PRÉCEPTES JUDICIELS DE L'ANCIENNE LOI ÉTAIENT-ILS POUR JAMAIS OBLIGATOIRES?

1. Il semble que les préceptes judiciels de l'ancienne loi aient été perpétuellement obligatoires. Car les préceptes judiciels appartiennent à la vertu de justice, puisqu'on appelle jugement (*judicium*) l'exécution de la justice. Or, la justice est *perpétuelle et immortelle*, comme le dit la Sagesse (*Sap.* I). Donc l'obligation qu'imposent les préceptes judiciels l'est aussi.

2. L'institution divine est plus stable que l'institution humaine. Or, les préceptes judiciels des lois humaines obligent perpétuellement. Donc à plus forte raison les préceptes judiciels de la loi divine.

3. L'Apôtre dit (*Heb.* VII, 18) que *l'ancienne loi a été rejetée à cause de son infirmité et de son inutilité :* ce qui est vrai des préceptes cérémoniels qui ne pouvaient *sanctifier la conscience de ceux dont le culte ne consistait qu'en des viandes, en des breuvages, en différentes ablutions et en des cérémonies charnelles,* comme l'ajoute plus loin le même apôtre (*Hebr.* IX, 9). Or, les préceptes judiciels étaient utiles et efficaces relativement au but pour lequel on les avait établis, c'est-à-dire pour faire régner la justice et l'équité entre les hommes. Donc ces préceptes n'ont pas été rejetés et ils sont encore en vigueur.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Hebr.* VII, 13) : *Le sacerdoce étant transféré, il est nécessaire que la loi le soit aussi.* Or, le sacerdoce a été

(1) Les préceptes cérémoniels étaient directement et essentiellement figuratifs, tandis que les préceptes judiciels ne l'étaient qu'indirectement.

transféré d'Aaron au Christ. Par conséquent la loi a été transférée tout entière et les préceptes judiciels ne sont plus obligatoires.

CONCLUSION. — Les préceptes judiciels de la loi ancienne ont été abrogés à l'arrivée du Christ qui a changé l'état de l'Eglise; de telle sorte cependant que les chefs de l'Eglise pourraient maintenant les remettre en vigueur; ce qu'on ne saurait dire des préceptes cérémoniels.

Il faut répondre que les préceptes judiciels n'ont pas dû obliger perpétuellement, mais ils ont été abrogés par l'avènement du Christ, toutefois d'une autre manière que les préceptes cérémoniels. Car les préceptes cérémoniels ont été détruits de telle sorte que non-seulement ils sont morts, mais ils sont encore mortels pour ceux qui les observent depuis l'avénement du Christ et surtout depuis la propagation de l'Evangile. A la vérité les préceptes judiciels sont morts aussi parce qu'ils ne sont plus obligatoires; mais ils ne sont cependant pas mortels. Car si un prince ordonnait à ses sujets de les observer, il ne pécherait pas (1), à moins qu'on ne les observe ou qu'il ne les fasse observer comme étant obligatoires d'après la loi ancienne elle-même; cette intention serait mortelle. On peut concevoir la raison de cette différence d'après ce que nous avons dit (art. préc.). En effet nous avons vu que les préceptes cérémoniels sont figuratifs directement et par eux-mêmes, comme ayant été principalement établis pour figurer les mystères du Christ, selon qu'ils étaient à venir. C'est pourquoi l'observance de ces préceptes est en opposition avec la vérité de la foi, d'après laquelle nous confessons que ces mystères sont accomplis (2). Mais les préceptes judiciels n'ont pas été institués pour figurer l'avenir, ils l'ont été pour régler l'état social du peuple juif qui se rapportait au Christ. C'est pour ce motif que l'état social de ce peuple ayant changé à l'avénement du Christ, les préceptes judiciels ont cessé d'être obligatoires. Car, selon l'expression de l'Apôtre (*Gal.* III) : *La loi fut un précepteur dont l'enseignement conduisait à la connaissance du Christ.* Toutefois ces préceptes n'ayant pas été établis pour figurer l'avenir, mais pour déterminer les actions des individus, leur observance, absolument parlant, ne nuit en rien à la vérité de la foi; mais si l'on avait l'intention de les observer, comme si la loi était encore obligatoire, dans ce cas on blesserait la foi, parce que par là on supposerait que l'état ancien subsiste encore et que le Christ n'est pas arrivé.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on doit perpétuellement observer la justice; mais la détermination des choses qui sont justes, selon l'institution humaine ou divine, doit varier avec les divers états des hommes.

Il faut répondre au *second*, que les préceptes judiciels que les hommes établissent sont perpétuellement obligatoires, tant que dure le même état social, mais si une cité ou une nation passe à une autre forme de gouvernement, il faut que les lois soient changées. Car les mêmes lois ne conviennent pas à la démocratie qui est la puissance du peuple et à l'oligarchie qui est la puissance des riches, comme le prouve Aristote (*Polit.* lib. III, cap. 5,

(1) Sous la loi évangélique on a conservé en effet quelques-uns de ces préceptes; tels sont certains empêchements de mariage, les dîmes, quelques jeûnes. Mais, comme l'observe le pape saint Léon dans un de ses sermons : *Non legalibus nos omnibus subjicimus; sed utilitatem continentiæ quæ Christi Evangelio servit, amplectimur.*

(2) Cajétan pense que l'on pourrait observer les cérémonies de la loi comme des cérémonies religieuses, pourvu qu'on ne les observât pas comme prescrites par la loi elle-même, mais qu'on le fit seulement pour suivre un usage du pays ou pour satisfaire une idée personnelle. Mais ce sentiment est rejeté par Suarez (*De leg.* lib. IX, cap. 14), par Soto (lib. II, *De just.* quest. V, art. 4); Salméron (*ad Gal.* V, quest. 5), qui sont sur ce point de l'avis de saint Thomas. Quoique ces cérémonies ne soient pas mauvaises en elles-mêmes, on ne peut pas les observer sans être répréhensible, puisqu'elles sont défendues.

6 et 9). C'est pourquoi l'état du peuple ayant été changé, il a fallu que les préceptes judiciels le fussent aussi.

Il faut répondre au *troisième*, que ces préceptes judiciels faisaient régner dans le peuple la justice et l'équité d'une manière convenable à son état. Mais après le Christ, il a fallu que l'état de ce peuple fût changé, de manière qu'il n'y eût plus de différence entre les gentils et les Juifs, comme il y en avait auparavant. C'est pour cette raison qu'il a fallu changer aussi les préceptes judiciels.

ARTICLE IV. — LES PRÉCEPTES JUDICIELS PEUVENT-ILS ÊTRE DIVISÉS D'UNE MANIÈRE CERTAINE (1)?

1. Il semble que les préceptes judiciels ne soient pas susceptibles d'une division certaine. Car ces préceptes règlent les rapports des hommes entre eux. Or, ces rapports embrassant toutes les choses qui sont à leur usage, ne peuvent pas être l'objet d'une distinction certaine, puisqu'ils sont infinis. Donc ces préceptes ne peuvent pas être distingués d'une manière certaine.

2. Les préceptes judiciels sont des déterminations des préceptes moraux. Or, les préceptes moraux ne paraissent pas avoir d'autre distinction que celle qui les ramène aux préceptes du Décalogue. Donc les préceptes judiciels ne sont pas distingués d'une manière certaine.

3. On trouve dans la loi la distinction des préceptes cérémoniels qui sont évidemment distincts les uns des autres; car les uns reçoivent le nom de *sacrifices*, les autres celui d'*observances*. Or, la loi n'indique nulle part la distinction des préceptes judiciels. Il semble donc que cette distinction ne soit pas certaine.

Mais c'est le *contraire*. Où il y a un ordre, il faut qu'il y ait une distinction. Or, la nature de l'ordre appartient tout particulièrement aux préceptes judiciels qui réglaient les rapports du peuple juif. On doit donc les distinguer tout spécialement d'une manière certaine.

CONCLUSION. — La confusion rendant le plus souvent la loi inutile, on doit distinguer les préceptes judiciels de l'ancienne loi en quatre parties, selon les quatre espèces de rapports que les hommes ont entre eux.

Il faut répondre que la loi étant une sorte d'art qui a pour but de régler ou d'ordonner la vie humaine, comme dans tout art on distingue certaines règles particulières, de même il faut que dans toute loi on distingue les uns des autres les préceptes; car autrement la confusion enlèverait à la loi toute son utilité. C'est pourquoi on doit dire que les préceptes judiciels de la loi ancienne, qui réglaient les relations des hommes entre eux, se distinguent d'après la diversité des rapports qu'implique toute société humaine. Or, dans un peuple on peut distinguer quatre espèces de rapports: celui des chefs du peuple avec leurs sujets; celui des sujets entre eux; celui de la nation elle-même avec l'étranger; enfin les relations domestiques, comme celles du père aux enfants, de l'époux à l'épouse, du maître au serviteur; et d'après ces quatre sortes de rapports on peut distinguer les préceptes judiciels de l'ancienne loi.—En effet il y a des préceptes qui portent sur l'institution des chefs, sur leur devoir, et sur le respect qu'on leur doit, et c'est la première partie des préceptes judiciels. Il y en a qui regardent les citoyens entre eux, à l'égard des achats, des ventes, des jugements et des peines, c'est la seconde partie : il y en a d'autres qui concernent les étrangers; comme ceux qui ont

(1) La division adoptée ici par saint Thomas est en quelque sorte indiquée dans la Bible. Ainsi au Deutéronome nous trouvons les devoirs des chefs (cap. 16, 17 et 18), ceux des sujets entre eux (cap. 19 et 20), ceux qui regardent les étrangers ou les ennemis (cap. 21, 22, etc.), enfin ceux qui ont rapport à la famille (cap. 34, etc.).

pour objet les guerres qu'on soutient contre les ennemis, la manière dont on doit recevoir les pèlerins et les gens du dehors; c'est la troisième partie : enfin il y en a qui se rapportent à la vie domestique, comme ceux qui traitent des esclaves, des femmes, des enfants, et c'est la quatrième.

Il faut répondre au *premier* argument, que les choses qui appartiennent aux rapports des hommes entre eux sont infinies numériquement; mais qu'on peut cependant les ramener à quelques points principaux, d'après la diversité des rapports sociaux, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que les préceptes du Décalogue sont les premiers dans le genre des préceptes moraux, comme nous l'avons dit (quest. c, art. 3); c'est pourquoi il est convenable qu'on distingue les autres préceptes moraux d'après ceux-là. Mais les préceptes judiciels et cérémoniels sont obligatoires pour un autre motif; car ils ne le sont pas d'après la raison naturelle, mais ils le sont seulement en vertu de leur institution. C'est pour cela que la raison de leur distinction est toute différente.

Il faut répondre au *troisième*, que la loi indique la distinction des préceptes judiciels d'après la nature même des choses que ces préceptes ordonnent.

QUESTION CV.

DE LA RAISON DES PRÉCEPTES JUDICIELS.

Nous avons ensuite à nous occuper de la raison des préceptes judiciels. A ce sujet quatre questions se présentent : Nous devons examiner la raison : 1° des préceptes judiciels qui appartiennent aux princes; — 2° de ceux qui regardent les rapports des hommes entre eux; — 3° de ceux qui concernent les étrangers; — 4° de ceux qui se rapportent à la famille.

ARTICLE I. — LA LOI ANCIENNE A-T-ELLE CONVENABLEMENT RÉGLÉ CE QUI REGARDE LES PRINCES?

1. Il semble que la loi ancienne n'ait pas convenablement réglé ce qui regarde les princes. Car, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. III, cap. 4), le gouvernement du peuple dépend surtout de celui qui a le souverain pouvoir. Or, dans la loi on ne trouve rien sur la manière dont doit être institué le souverain; il n'y est question que des chefs inférieurs (*Ex.* XVIII, 21) : *Choisissez dans tout le peuple des hommes sages*, etc. (*Num.* XI, 16) : *Rassemblez-moi soixante-dix hommes entre les vieillards d'Israël.* (*Deut*, I, 13) : *Choisissez parmi vous des hommes sages et habiles.* La loi ancienne n'a donc pas suffisamment déterminé ce qui regarde les chefs que devait avoir le peuple.

2. C'est à ce qu'il y a de mieux à produire les meilleures choses, comme le dit Platon (*in Tim.*). Or, la meilleure forme de gouvernement pour une cité ou pour un peuple, c'est d'être gouverné par un roi; parce que c'est la royauté qui représente le mieux le gouvernement divin, d'après lequel il n'y a qu'un seul Dieu qui gouverne le monde depuis le commencement. La loi aurait donc dû donner aux Juifs un roi et ne pas en laisser le choix à leur libre arbitre, comme elle le fait d'après ces paroles (*Deut.* XVII, 14) : *Quand vous direz : Je vais établir un roi sur moi... vous l'établirez*, etc.

3. Il est écrit (Matth. XII, 25) : Que *tout royaume divisé contre lui-même sera désolé;* ce que l'expérience a prouvé pour le peuple juif, dont le royaume fut détruit à cause de ses divisions. Or, la loi doit s'occuper surtout de ce qui appartient au salut commun du peuple. Elle aurait donc dû défendre la division du royaume en deux parties, et Dieu n'aurait pas dû l'introduire, comme on voit qu'il l'a fait, au moyen du prophète Ahias (III. *Reg.* XI).

4. Comme les prêtres sont établis pour l'utilité du peuple en ce qui se rapporte à Dieu, ainsi qu'on le voit (*Heb.* v), de même les princes sont établis dans le même but pour les choses humaines. Or, la loi a déterminé pour les prêtres et les lévites des moyens d'existence, comme les dîmes, les prémices et beaucoup d'autres choses semblables. De même elle aurait dû assigner aux chefs du peuple de quoi vivre, surtout après leur avoir défendu de recevoir des présents. Ainsi il est dit (*Ex.* xxiii, 8) : *Vous ne recevrez pas de présents; car ils aveuglent les plus éclairés et pervertissent les paroles des plus justes.*

5. Comme la royauté est le meilleur des gouvernements, de même la tyrannie qui en est la corruption est le pire. Or, le Seigneur en établissant un roi l'a investi du droit des tyrans. Car il est dit (I. *Reg.* viii, 11) : *Tel sera le droit du roi qui régnera sur vous ; il vous enlèvera vos enfants*, etc. La loi n'a donc pas convenablement pourvu à ce qui regarde les chefs.

Mais c'est le *contraire*. Le peuple d'Israël se faisait remarquer par la beauté de son organisation (*Num.* xxiv, 5) : *Qu'ils sont beaux tes tabernacles, ô Jacob; qu'elles sont belles tes tentes, ô Israël.* Or, la beauté de l'organisation d'un peuple dépend de la perfection avec laquelle ceux qui le commandent ont été établis. Donc la loi a bien réglé le peuple relativement à ses chefs.

CONCLUSION. — La meilleure forme de gouvernement pour un royaume étant celle où l'homme le plus remarquable par sa vertu est placé au-dessus de tous les autres et commande aux chefs subalternes, et où tous ceux qui sont les plus vertueux sont électeurs et éligibles relativement au pouvoir, il est certain que la loi ancienne avait sagement ordonné ce qui regarde les princes, puisqu'elle avait précisément institué cette forme sociale.

Il faut répondre qu'à l'égard de la bonne organisation des chefs dans une cité ou dans une nation, il y a deux choses à observer. La première c'est qu'il faut que tout le monde ait sa portion de souveraineté. C'est le moyen de conserver la paix du peuple, de faire aimer et respecter de chacun l'ordre de choses qui a été établi, comme on le voit (*Pol.* lib. ii, cap. 1). La seconde se rapporte aux différentes espèces de gouvernement (1). Quoique ces formes soient diverses, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. iii, cap. 5), les principales sont : la royauté, où il n'y a qu'un homme qui commande selon la vertu, et l'aristocratie, c'est-à-dire la puissance de l'élite des citoyens où il n'y a que quelques individus qui sont en possession du pouvoir et qui l'exercent dans l'intérêt de tous (2). Par conséquent, le meilleur régime pour une cité ou pour un Etat, c'est de n'avoir qu'un prince vertueux qui commande à tous les autres, que sous lui il y ait des chefs subalternes qui, à son exemple, usent de leur autorité conformément à la vertu (3), de manière que le pouvoir n'en appartienne pas moins à tout le monde, soit parce que tous les citoyens sont éligibles, soit parce qu'ils sont tous électeurs. C'est

(1) Saint Thomas regarde comme la forme de gouvernement la plus parfaite le régime constitutionnel représentatif, qui fut en général celui de toutes les principales nations chrétiennes au moyen âge. La plupart des théologiens sont d'accord sur ce point avec l'Ange de l'Ecole. Ce qu'il y a de remarquable, c'est que ce régime est l'idéal imaginé par toute la sagesse ancienne. Platon, Aristote, Confucius ont dit que cette forme serait la forme parfaite, mais ils l'ont crue au-dessus de l'humanité.

(2) La citation que fait ici saint Thomas est incomplète, car Aristote distingue clairement trois formes de gouvernement : la monarchie, l'aristocratie et la démocratie. C'est lui qui a le premier systématisé et mis dans son jour cette classification actuellement vulgaire, quoiqu'on la trouve indiquée dans Hérodote, Thalie, ch. 80, dans Platon (*Répub.* lib. i). C'est d'ailleurs sur cette triple distinction que repose toute l'argumentation de saint Thomas.

(3) D'après Aristote et saint Thomas, le gouvernement est pur, quelle que soit sa forme, du moment que celui qui a le pouvoir n'en use que dans l'intérêt des autres.

ce que l'on trouve dans tout gouvernement mixte, qui représente la royauté parce qu'il n'y a qu'un chef; l'aristocratie, parce qu'il y en a beaucoup qui participent au pouvoir en raison de leur vertu, et la démocratie ou le pouvoir populaire, parce que les derniers hommes du peuple peuvent être élevés au rang des princes et que d'ailleurs tous les citoyens sont électeurs (1). Et c'est le gouvernement qui fut établi par la loi de Dieu. Car Moïse et ses successeurs gouvernaient le peuple comme un chef qui commande à tout le reste, et leur pouvoir ressemblait à une royauté. On élisait soixante-douze vieillards d'après leur vertu. Car il est dit (*Deut.* I, 15) : *J'ai pris de vos tribus des hommes sages et distingués et je les ai établis pour être vos princes;* ce qui représentait l'élément aristocratique. Quant à l'élément démocratique on en avait tenu compte, puisque tous les citoyens étaient éligibles : *Choisissez dans tout le peuple des hommes sages* (*Ex.* XVIII, 21), et électeurs, puisqu'il est dit (*Deut.* I, 13) : *Prenez parmi vous des hommes sages.* D'où il est manifeste que la meilleure organisation du pouvoir est celle que la loi a établie.

Il faut répondre au *premier* argument, que le peuple juif était gouverné par Dieu avec un soin tout spécial. Ainsi il est dit (*Deut.* VII, 9) : *Le Seigneur votre Dieu vous a choisi pour être son peuple privilégié.* C'est pourquoi le Seigneur s'est réservé le choix du chef souverain; et ce fut l'objet de cette prière de Moïse (*Num.* XXVII, 16) : *Que le Seigneur, le Dieu des esprits de tous les hommes, établisse lui-même un homme qui veille sur ce peuple.* C'est ainsi que d'après l'ordre de Dieu, Josué fut investi du souverain pouvoir après Moïse, et à l'égard de chacun des juges qui parurent après Josué, on lit que Dieu *suscita au peuple un sauveur* et que *l'esprit du Seigneur fut parmi eux,* comme on le voit (*Jud.* II et III). C'est aussi pour cette raison que Dieu ne confia pas au peuple l'élection du roi, mais qu'il se la réserva, comme il est dit (*Deut.* XVII, 15) : *Vous établirez roi celui que le Seigneur votre Dieu aura choisi.*

Il faut répondre au *second,* que la royauté est la meilleure forme de gouvernement, quand elle n'est pas corrompue. Mais par suite de l'étendue du pouvoir qu'on accorde au roi, la royauté dégénère facilement en tyrannie, si celui qui a ce pouvoir n'est pas très-vertueux; parce qu'il n'appartient qu'à celui qui a de la vertu de bien porter les faveurs de la fortune, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. x, cap. 8). Toutefois cette vertu parfaite est rare et elle devait se rencontrer difficilement, surtout parmi les Juifs qui étaient cruels et portés à l'avarice, deux vices qui entraînent tout particulièrement les hommes à la tyrannie. C'est pourquoi le Seigneur ne leur a pas donné dès le commencement un roi avec pleine autorité, mais un juge et un gouverneur pour les garder. Il ne leur a accordé un roi que sur leur demande et en quelque sorte par indignation, comme on le voit par ces paroles de Samuel (I. *Reg.* VIII, 7) : *Ce n'est pas vous, mais c'est moi qu'ils ont rejeté dans la crainte que je ne règne sur eux.* Cependant, dès l'origine, il avait déterminé à l'égard de l'institution du roi (2), d'abord son mode d'élection dans lequel il a spécifié deux points, c'est que pour l'élire ils attendraient le jugement de Dieu et qu'ils ne choisiraient pas le roi d'une autre nation; parce que ces rois sont ordinairement peu attachés à la nation qu'ils com-

(1) On voit avec quelle largeur de vue les docteurs catholiques ont examiné les grandes questions sociales qui préoccupent vivement les esprits de nos jours.

(2) Ce qui prouve que tout fut prévu et que ces événements ne s'accomplirent que d'après des vues providentielles, c'est que la royauté fut l'époque la plus prospère de la nation juive, et que David fut la plus brillante figure du Christ.

mandent et que par conséquent ils s'inquiètent fort peu d'elle. Ensuite, à propos des rois élus, il avait réglé la manière dont ils devraient se conduire par rapport à eux-mêmes; ainsi il leur défendait de multiplier leurs chars, leurs chevaux, leurs épouses et leurs immenses richesses, parce que le désir déréglé de toutes ces choses éloigne les princes de la justice et les pousse à la tyrannie. Il leur prescrivit aussi comment ils devraient se conduire envers Dieu; ainsi il leur ordonna de lire et de méditer sans cesse la loi divine, de craindre toujours le Seigneur et de lui obéir. Enfin il indiqua quels devaient être ses rapports avec ses sujets; et il lui défendit de les mépriser avec orgueil ou de les opprimer, et de s'écarter de la justice.

Il faut répondre au *troisième*, que la division du royaume et la multitude des rois a été plutôt pour punir les Juifs de toutes les dissensions, qu'ils avaient soulevées particulièrement contre David, que pour leur avantage. Ainsi Osée dit (XIII, 11) : *Je vous donnerai un roi dans ma fureur.* Et ailleurs (VIII, 4) : *Ils se sont donné des rois sans me consulter; ils ont établi des princes sans mon approbation.*

Il faut répondre au *quatrième*, que les prêtres, par droit de succession, étaient destinés aux choses sacrées; et il en avait été ainsi décidé pour que du moment où tout le monde ne pouvait pas prétendre au sacerdoce, on respectât davantage ceux qui en étaient revêtus. C'est pourquoi il a fallu qu'on leur procurât des moyens particuliers d'existence avec les dîmes et les prémices, les oblations et les sacrifices. Mais les princes, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), étaient choisis dans tout le peuple. Ils avaient donc des propriétés particulières qui leur fournissaient certainement de quoi vivre, et le Seigneur leur défendait tout particulièrement de ne pas amasser des richesses excessives et de ne pas se jeter dans l'éclat du luxe; soit parce qu'il leur était difficile de ne pas tomber de là dans l'orgueil et la tyrannie; soit parce que du moment où le pouvoir n'était pas dans l'opulence, mais qu'il paraissait au contraire onéreux et rempli d'inquiétude, il n'était pas aussi envié par les hommes du peuple et il n'était pas par conséquent l'objet des séditions (1).

Il faut répondre au *cinquième*, que ce droit n'avait pas été accordé au roi par l'institution divine; mais l'Ecriture annonçait plutôt à l'avance l'usurpation des rois qui s'arrogent ce droit inique, en tombant dans la tyrannie et en dépouillant leurs sujets; ce qui est manifeste d'après ce qui se trouve à la fin du texte : *Vous serez ses esclaves :* ce qui appartient à la tyrannie à proprement parler; parce que les tyrans traitent leurs sujets comme des esclaves. Samuel parlait ainsi pour les détourner de demander un roi. Car on lit plus loin : *Le peuple ne voulut pas entendre la voix de Samuel.* Toutefois il peut se faire qu'un bon roi, sans être un tyran, enlève les enfants, qu'il établisse des tribuns et des centurions, et qu'il prélève sur son peuple de forts impôts dans l'intérêt du bien général.

ARTICLE II. — LES PRÉCEPTES JUDICIELS ONT-ILS ÉTÉ CONVENABLEMENT INSTITUÉS QUANT A LA MANIÈRE DE VIVRE DU PEUPLE (2)?

1. Il semble que les préceptes judiciels n'aient pas été convenablement institués quant à la manière de vivre du peuple. Car les hommes ne

(1) Cette sagesse de la constitution mosaïque, déjà si éclatante par elle-même, brille encore plus vivement quand on la compare à la constitution des Egyptiens et de tous les autres peuples de l'antiquité.

(2) La loi mosaïque a été critiquée au point de vue où se place ici saint Thomas, par les incrédules du XVIIIe siècle. Voltaire s'étant fait leur interprète, on peut voir la réponse à toutes ses objections victorieusement exposée dans les *Lettres de quelques Juifs* (tome III).

peuvent vivre pacifiquement ensemble, si l'on prend ce qui appartient à un autre. Or, il paraît qu'on y était autorisé par la loi; car il est dit (*Deut.* XXIII, 24) : *Quand vous entrerez dans la vigne de votre prochain, vous mangerez des raisins autant qu'il vous plaira.* Donc la loi ancienne ne pourvoyait pas convenablement à la paix des citoyens.

2. Une foule de villes et de royaumes ont été détruits principalement parce que les propriétés sont passées entre les mains des femmes, comme le remarque Aristote (*Pol.* lib. II, cap. 7). Or, ce principe avait été introduit dans la loi ; car il est dit (*Num.* XXVII, 8) : *Quand un homme sera mort sans enfant mâle, son héritage passera à sa fille.* Donc la loi n'a pas convenablement pourvu au salut du peuple.

3. La société humaine se conserve principalement, parce qu'au moyen des achats et des ventes les hommes se communiquent réciproquement les choses dont ils ont besoin, comme on le voit (*Pol.* lib. I, cap. 5 et 7). Or, la loi ancienne mettait un obstacle à la vente, car elle avait statué qu'une possession vendue retournerait à son premier possesseur dans la cinquantième année du jubilé, comme on le voit (*Lev.* XXV). A cet égard la loi n'était donc pas favorable au peuple.

4. Ce qui contribue le plus à entretenir de bons rapports entre les hommes, c'est qu'ils soient prompts à se rendre ce qu'ils ont emprunté. Cette exactitude n'est plus possible, du moment que les créanciers ne remettent pas en circulation ce qu'ils ont reçu. Ainsi il est dit (*Eccl.* XXIX, 10) : *Plusieurs évitent de prêter, non par dureté, mais parce qu'ils craignent sans raison qu'on ne les trompe.* La loi a favorisé cet abus ; car on lit (*Deut.* XV, 2) : *Un homme à qui il sera dû quelque chose par son ami, son prochain et son frère, ne pourra le redemander, parce que c'est l'année de la remise du Seigneur.* Et ailleurs (*Ex.* XXII, 10) il est dit que *si en présence du maître l'animal qu'il a prêté vient à mourir, on n'est pas tenu de le lui rendre.* Ensuite on enlevait au prêteur la sécurité qu'il aurait pu avoir au moyen du gage. Car il est dit (*Deut.* XXIV, 10): *Lorsque vous redemanderez à votre prochain quelque chose qu'il vous doit, vous n'entrerez point dans sa maison pour en emporter quelque gage.* Et plus loin (*ibid.* 12) que s'il est pauvre, *le gage qu'il vous aura donné ne passera point la nuit chez vous, mais vous le lui rendrez aussitôt.* La loi n'a donc pas convenablement traité ce qui regarde le prêt.

5. Il est extrêmement important de conserver fidèlement un dépôt; c'est pourquoi on doit y apporter le plus grand soin. Aussi il est dit (II. *Mach.* III, 15) : *Les prêtres invoquaient celui qui est dans le ciel et qui a fait la loi touchant les dépôts, le priant de les conserver à ceux qui les avaient mis dans le temple.* Or, d'après les préceptes de l'ancienne loi on s'inquiétait peu des dépôts que l'on avait reçus : car on lit (*Ex.* XXII) que quand un dépôt a été perdu on s'en rapporte au serment de celui qui l'a reçu. Donc la loi n'a pas convenablement statué ce qu'il fallait à cet égard.

6. Comme un mercenaire loue ses bras, de même on loue une maison ou toute autre chose. Or, il n'est pas nécessaire que l'on paye immédiatement le prix de la maison qu'on a louée. Par conséquent il était donc trop dur de dire (*Lev.* XIX, 13) : *Vous ne retiendrez pas jusqu'au lendemain le salaire du mercenaire qui vous servira.*

7. Puisqu'il est nécessaire d'aller souvent en jugement, on doit avoir accès facilement près du juge. C'est donc à tort que la loi statue (*Deut.* XVII) qu'on ira dans un même lieu, pour faire prononcer sur les doutes qui s'élèveront.

8. Il est possible non-seulement que deux individus, mais encore trois ou un plus grand nombre s'accordent pour mentir. C'est donc à tort qu'il

est dit (*Deut.* XIX, 15) : *Tout passera pour constant sur la déposition de deux ou trois témoins.*

9. La peine doit se mesurer sur l'étendue de la faute : ainsi il est dit (*Deut.* XXV, 2) que *le nombre des coups doit être en proportion du péché.* Cependant pour des fautes égales, la loi établit des châtiments inégaux. Car il est dit (*Ex.* XXII, 1) que le voleur rendra *cinq bœufs pour un et quatre brebis pour une.* Il y a des fautes légères qui sont punies par des peines très-fortes. C'est ainsi que celui qui avait amassé du bois un jour de sabbat fut lapidé (*Num.* XV). On ordonne également de lapider le fils rebelle pour des fautes qui ne sont pas très-graves, par exemple, pour s'être livré à la débauche et à la bonne chère (*Deut.* XXI). Ces châtiments ne paraissent donc pas avoir été sagement établis.

10. Comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei,* lib. XXI, cap. 11), Cicéron dit qu'il y a dans les lois huit genres de peines : l'amende, les fers, les coups, le talion, l'ignominie, l'exil, la mort, la servitude. Il y a quelques-unes de ces peines que la loi a infligées. Elle a infligé *l'amende,* par exemple, le voleur est condamné à rendre le quintuple ou le quadruple de ce qu'il a pris ; les *fers,* puisqu'il est ordonné de certain coupable qu'il soit jeté en prison (*Num.* XV) ; les *coups,* ainsi il est dit (*Deut.* XXV, 2) que s'*ils trouvent que celui qui a péché mérite d'être battu, ils ordonneront qu'il soit couché par terre et battu devant eux ;* l'*ignominie,* on l'infligeait à celui qui ne voulait pas prendre l'épouse de son frère mort, la veuve ôtait son soulier et lui crachait au visage ; la *mort,* ainsi on veut (*Lev.* XX, 9) *que celui qui aura maudit son père ou sa mère soit frappé de mort.* Enfin la loi avait aussi recours à la peine du *talion,* puisqu'il est dit (*Ex.* XXI, 24) : *OEil pour œil, dent pour dent.* Il semble que l'on ait eu tort de ne pas faire usage des deux autres peines, de l'*exil* et de la *servitude.*

11. On ne doit punir que les fautes. Or, les animaux ne peuvent pas être coupables. C'est donc à tort qu'on les punit (*Ex.* XXI, 29) : *Un bœuf qui aura tué un homme ou une femme sera lapidé.* Et ailleurs (*Lev.* XX, 16) : *Si une femme se prostitue à une bête quelle qu'elle soit, vous ferez mourir et la femme et la bête.* Il semble donc que ce qui regarde les rapports des hommes entre eux n'ait pas été convenablement déterminé par la loi ancienne.

12. Le Seigneur a ordonné (*Ex.* XXI) que l'homicide serait puni par la mort de l'homme. Or, la mort d'un animal est beaucoup moindre que celle d'un homme. Par conséquent on ne peut pas suffisamment punir la peine de l'homicide par le meurtre d'un animal. C'est donc à tort qu'il est dit (*Deut.* XXI, 1) : *Lorsque vous trouverez le cadavre d'un homme qui a été tué sans qu'on sache l'auteur de ce meurtre, les anciens de la ville la plus voisine prendront dans le troupeau une génisse qui n'a point encore porté le joug ou labouré la terre, ils la mèneront dans une vallée toute raboteuse et pleine de cailloux, qui n'ait jamais été ni labourée, ni semée, et ils couperont le cou à la génisse.*

Mais c'est le *contraire.* La loi est considérée par le Psalmiste comme un bienfait tout particulier (*Ps.* CXLVII, 20) : *Il n'en a pas fait autant à toutes les nations et il ne leur a pas manifesté ses jugements.*

CONCLUSION. — Puisque la loi pourvoit convenablement à tous les rapports des hommes entre eux, à ceux qui résultent de l'autorité du prince aussi bien qu'à ceux qui résultent de la volonté propre des individus ; il est certain que les préceptes judiciels ont été sagement institués relativement à la manière de vivre du peuple.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei,* lib. II, cap. 21) d'après Cicéron, un peuple est une assemblée d'hommes réunis

sous les mêmes lois, dans un but d'utilité commune. Par conséquent il est de l'essence d'un peuple que les rapports des hommes entre eux soient réglés par de justes lois. Or, ces rapports des hommes entre eux sont de deux sortes: les uns reposent sur l'autorité du prince; les autres sur la volonté propre des individus. Et comme la volonté de chacun peut disposer de ce qui est soumis à sa puissance, il s'ensuit que c'est d'après l'autorité des princes auxquels les hommes sont soumis, que la justice s'exerce et que les méchants sont punis. Les particuliers ont pouvoir sur leurs propriétés; c'est pourquoi ils peuvent de leur autorité propre se les communiquer réciproquement, au moyen des achats, des ventes, des donations et d'autres contrats analogues. Or, la loi a suffisamment déterminé ces deux espèces de rapport. En effet elle a établi des juges, comme on le voit (*Deut.* XVI, 18): *Vous établirez des juges et des magistrats aux portes de toutes les villes, afin qu'ils jugent le peuple avec justice.* Elle a ordonné la justice dans les jugements. Ainsi il est dit (*Deut.* I, 16): *Jugez ce qui est juste; que ce soit un citoyen ou un étranger, il ne doit y avoir aucune distinction de personnes.* Elle a détruit ce qui donne lieu aux mauvais jugements, en défendant aux juges de recevoir des présents, comme on le voit (*Ex.* XXIII et *Deut.* XVI). Elle a aussi indiqué le nombre de deux ou trois témoins (*Deut.* XVII et XIX). Enfin elle a statué des peines pour les divers délits, comme on le dira plus loin (*in resp.* ad 10). — A l'égard des choses que l'on possède; ce qu'il y a de mieux, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. II, cap. 3), c'est qu'elles soient distinctes, et que l'usage soit partie en commun, partie libre à la disposition des propriétaires. La loi remplissait ces trois conditions: 1° Les possessions étaient divisées entre chaque citoyen. Car il est dit (*Num.* XXXIII, 52): *Je vous ai donné à posséder une terre que vous vous partagerez au sort.* Et parce que l'irrégularité des possessions a été une cause de ruine pour plusieurs cités, comme l'observe Aristote (*Pol.* lib. II, cap. 5 et 7), la loi a eu recours à un triple remède pour les régulariser. D'abord elle a voulu que le partage se fît proportionnellement au nombre des individus: *Vous en donnerez davantage,* est-il dit (*Num.* XXXIII, 54), *à ceux qui sont plus nombreux et vous en donnerez moins à ceux qui ne le sont pas autant.* Ensuite elle a décidé que les propriétés ne seraient pas aliénées à jamais, mais qu'après un certain temps elles retourneraient à leurs possesseurs, de manière que le partage primitif ne fût pas troublé. Enfin pour éviter cette confusion des lots, elle avait statué que les plus proches parents succéderaient aux morts; le fils au premier degré, la fille au second, les frères au troisième, les oncles au quatrième et tous les autres parents au cinquième. Dans le même but la loi ordonna que les femmes qui héritent se marieraient dans leur tribu, comme on le voit (*Num.* XXXVI). 2° La loi voulut que sous certains rapports l'usage des propriétés fût commun. Il l'était d'abord pour le soin; car il est dit (*Deut.* XXII, 1): *Lorsque vous verrez le bœuf ou la brebis de votre frère égarés, vous ne passerez point outre, mais vous les ramènerez à votre frère,* et ainsi du reste. Il l'était ensuite quant aux fruits; car on accordait en général à tout le monde la faculté d'entrer dans la vigne d'un ami pour y manger du raisin, à la condition qu'on n'en emportât pas au dehors. Il était particulièrement recommandé en faveur des pauvres de leur laisser les gerbes qui avaient été oubliées, les fruits et les grappes qui restaient après la récolte (*Lev.* XIX et *Deut.* XXIV). Tout le monde était également maître des produits de la septième année, comme on le voit (*Ex.* XXIII, et *Lev.* XXV). 3° La loi a déterminé la manière dont les propriétaires doivent communiquer aux autres ce qu'ils possèdent. L'une de ces communications est pure-

ment gratuite. Ainsi il est dit (*Deut.* XIV, 28) : *Tous les trois ans vous séparerez encore une autre dîme, et le lévite, l'étranger, l'orphelin et la veuve viendront en manger et se rassasier.* L'autre se faisait dans des vues d'intérêt : comme les ventes, les achats, les locations, les prêts et les emprunts et aussi les dépôts. On trouve dans la loi des dispositions positives sur toutes ces choses. D'où il est évident que la loi a suffisamment réglé ce qui regarde la manière de vivre du peuple.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* XIII, 8) : *Celui qui aime son prochain a accompli la loi;* parce que tous les préceptes de la loi se rapportant principalement au prochain, paraissent avoir pour but de porter les hommes à s'aimer les uns les autres. Or, l'amour fait que les hommes se communiquent réciproquement leurs biens ; car il est dit (I. Joan. III, 17) : *Que si quelqu'un voit son frère dans le besoin et qu'il lui ferme ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeurerait-il en lui?* C'est pourquoi la loi avait pour but d'habituer les citoyens à se donner facilement les uns les autres ce qu'ils possédaient. C'est ainsi que l'Apôtre ordonne aux riches (I. *Tim.* VI, 18) *de donner de bon cœur et de faire part aux autres de leurs biens.* Mais on ne donne pas de la sorte à celui qui ne permet pas au prochain de toucher le moins du monde à ce qu'il possède, quoiqu'il n'en résulte pour lui qu'un faible dommage. C'est pour ce motif que la loi a permis à celui qui entre dans la vigne d'un autre de manger là du raisin ; mais elle lui a défendu d'en emporter dehors, dans la crainte qu'il n'en résultât un dommage grave, capable de troubler la paix. Entre gens bien élevés les petites concessions n'ont pas cet inconvénient, elles affermissent plutôt l'amitié et habituent les hommes à donner de bon cœur.

Il faut répondre au *second*, que la loi n'établit que les femmes hériteront des biens de leur père qu'à défaut d'enfants mâles. Il était nécessaire, dans ce cas, qu'on accordât au père la satisfaction de transmettre ses biens à ses filles, parce qu'il lui aurait été trop pénible de laisser tout ce qu'il possédait à des étrangers. Cependant la loi a pris à ce sujet une sage précaution, en ordonnant aux femmes qui héritaient ainsi des biens de leur père, de se marier dans leur tribu, afin que les lots des tribus ne fussent pas confondus (1), comme on le voit (*Num.* ult.).

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. II, cap. 5), la répartition régulière des propriétés est d'une grande importance pour le salut des cités ou des nations. C'est pourquoi, au rapport du même philosophe (*ibid.*), il fut décidé dans certaines villes de la gentilité que personne ne pourrait vendre de propriétés, sinon en subissant une perte manifeste (2). Car si l'on vend des terres par-ci par-là, il peut se faire qu'il n'y ait plus bientôt que quelques possesseurs, et il faudra que la ville ou le pays devienne désert. C'est pour cette raison que dans l'intention d'éviter ce péril, la loi a ordonné que pour subvenir aux nécessités présentes, on pourrait aliéner ses possessions jusqu'à un temps déterminé, mais qu'une fois cette époque écoulée, la propriété vendue retournerait à son premier maître (3). Elle a pris cette résolution, pour que les lots des tribus ne fussent pas confondus

(1) Si l'on n'eût pris des précautions particulières, le partage primitif des terres n'aurait été qu'une mesure transitoire, comme il arriva à Sparte, sous les institutions de Lycurgue.

(2) Cette clause ne suffit pas, car le besoin et la passion ne calculent pas. La législation de Moïse était bien plus sage. Sans empêcher la vente des propriétés, elle en limitait la possession, de telle sorte qu'après un demi-siècle tout domaine revenait à son premier propriétaire.

(3) On évitait par là ces séditions qui ont si violemment tourmenté toutes les sociétés anciennes. Le peuple Juif n'avait pas besoin de demander sans cesse, comme à Rome, de nouveaux registres ; puisque cette nouvelle répartition se faisait de par la loi elle-même.

et que la distinction de leurs terres restât toujours la même. Les maisons des villes n'ayant pas été partagées, on avait le droit pour ce motif de les aliéner à jamais, comme les biens mobiliers. Car on n'avait pas déterminé le nombre des maisons des villes, comme on avait arrêté d'une manière positive l'étendue des champs auxquels il n'y avait pas lieu d'ajouter, tandis qu'on pouvait toujours ajouter au nombre des maisons qui existaient dans une cité. Toutefois on ne pouvait vendre à jamais les maisons qui n'étaient pas dans une ville, mais à la campagne, et qui n'étaient pas environnées de murailles, parce que ces maisons n'avaient été construites que pour la culture et la garde des propriétés. C'est pourquoi la loi établit avec raison le même droit pour ces deux choses.

Il faut répondre au *quatrième,* que, comme nous l'avons dit (*in resp. ad* 1), la loi se proposait par ses préceptes d'habituer les hommes à se secourir de bon cœur les uns les autres dans leurs besoins, parce que c'est là ce qui entretient le mieux l'amitié; et elle a voulu que cette facilité de secours ne s'étendît pas seulement aux choses que l'on donne gratuitement et simplement, mais encore à celles qu'on se prête, parce que ce genre de secours est le plus fréquent et qu'il est nécessaire à un plus grand nombre de personnes. Pour faciliter le prêt, elle établit plusieurs prescriptions. 1° Elle voulut qu'ils fussent toujours disposés à se prêter réciproquement, et que l'année du jubilé approchant, ils n'en fussent pas par là empêchés, comme on le voit (*Deut.* xv). 2° Elle défendit d'écraser l'emprunteur par des usures (1), ou en recevant de lui en gage des choses absolument nécessaires à la vie, et elle ordonna au créancier qui aurait reçu de pareils gages de les restituer immédiatement. Car il est dit (*Deut.* xxii, 19) : *Vous ne prêterez pas à votre frère avec usure.* (xxiv, 6) *Vous ne recevrez pas pour gage la meule du moulin, soit celle de dessus ou de dessous, parce qu'il vous engagerait sa propre vie.* (*Ex.* xxii, 16) *Si vous recevez de votre prochain son habit en gage, vous le lui rendrez avant le coucher du soleil.* 3° Elle défendait au créancier d'importuner son débiteur (*Ex.* xxii, 25) : *Si vous prêtez de l'argent à ceux de mon peuple, au pauvre qui demeure avec vous, vous ne vous comporterez pas avec lui comme un exacteur.* C'est pour ce motif qu'il est dit encore (*Deut.* xxiv, 13) : *Quand vous redemanderez à votre prochain une chose qu'il vous doit, vous n'entrerez pas dans sa maison pour lui arracher un gage, mais vous resterez dehors et il vous apportera lui-même ce qu'il a.* La loi s'exprimait ainsi, soit parce que la maison est la retraite la plus sûre de chacun et qu'il est par conséquent pénible à l'homme d'être attaqué dans sa demeure, soit parce qu'elle ne voulait pas permettre au créancier de prendre en gage ce qu'il aurait voulu, mais elle laissait plutôt cette faculté au débiteur, pour qu'il se dessaisît des choses dont il a le moins besoin (2). 4° Elle a décidé que la septième année toutes les dettes seraient absolument détruites. Car il était probable que ceux qui avaient la faculté de rendre, le feraient avant la septième année, et qu'ils ne causeraient pas de tort à celui qui leur avait prêté gratuitement. Dans le cas où ils étaient dans l'impossibilité de payer, on devait leur remettre leur dette, d'après le principe de charité qui nous fait un devoir de donner à celui qui est dans l'indigence (3). — A l'égard des animaux empruntés, la loi décide que si

(1) La gratuité du prêt serait plutôt funeste qu'avantageuse dans une société commerçante, mais il est à remarquer que Moïse avait voulu que sa nation fût essentiellement agricole et qu'elle ne se livrât que secondairement au négoce.

(2) Dans tout le monde ancien on ne trouve aucune loi qui ait protégé aussi efficacement le faible contre le fort. Nos codes actuels sont sous ce rapport bien inférieurs à la loi de Moïse.

(3) D'après toutes ces lois, il n'était pas possible

par la négligence de l'emprunteur, ils périssent ou qu'ils soient blessés dans son absence, il est tenu de les rendre. Mais s'ils venaient à mourir ou à subir quelque dommage en sa présence, malgré tous les soins qu'il leur avait prodigués, il n'était pas tenu de les rendre, surtout s'il les avait loués à prix d'argent, parce qu'il pouvait se faire qu'ils mourussent et qu'ils subissent ces accidents chez leur maître, et parce que d'ailleurs le maître dans ce cas aurait retiré un profit du prêt, et le prêt n'aurait plus été gratuit. On devait surtout s'en tenir à ces prescriptions, quand les animaux avaient été prêtés pour une somme convenue, parce qu'alors il y avait un prix déterminé pour l'usage des animaux. On ne devait par conséquent pas le dépasser en rendant les animaux, à moins qu'il n'y ait eu négligence de la part du gardien. Mais si l'on n'était pas convenu du prix, il y aurait eu justice à rendre du moins autant que l'usage de l'animal mort ou ruiné aurait pu produire.

Il faut répondre au *cinquième*, qu'il y a cette différence entre le prêt et le dépôt, c'est que le prêt se fait dans l'intérêt de l'emprunteur, tandis que le dépôt existe dans l'intérêt du déposant. C'est pourquoi dans certains cas, on poussait davantage à rendre un prêt qu'un dépôt. Car le dépôt pouvait se perdre de deux manières : 1° par une cause inévitable, soit naturelle, par exemple si l'animal mis en dépôt était mort, ou eût perdu de sa vigueur, soit par une cause extrinsèque, comme s'il avait été pris par les ennemis ou mangé par les bêtes. Dans ce cas on était tenu de rapporter au maître de l'animal ce qu'il en restait, tandis que dans les autres circonstances que nous venons d'énumérer on n'était pas tenu de lui rendre quelque chose ; seulement pour se mettre à l'abri de tout soupçon de fraude, il fallait faire serment. 2° Sa perte pouvait provenir d'une cause que l'on aurait pu éviter ; par exemple d'un vol. Dans ce cas la négligence du gardien l'obligeait à le rendre. Ainsi, comme nous l'avons dit (*in resp. ad 4*), celui qui empruntait un animal était tenu de le rendre, s'il avait été affaibli ou s'il était mort en son absence : car il avait plus de charge que le dépositaire qui n'avait à répondre que du larcin.

Il faut répondre au *sixième*, que les mercenaires qui louent leurs bras sont des pauvres qui attendent de leur travail leur pain quotidien. C'est pourquoi la loi a sagement prescrit de leur payer immédiatement leur salaire, de peur qu'ils ne manquent du nécessaire. Mais ceux qui prêtent d'autres choses sont ordinairement riches, et ils n'attendent pas après le prix de leur loyer pour vivre. Par conséquent il n'y a pas ici de parité.

Il faut répondre au *septième*, que dans la société on établit des juges pour décider les questions douteuses et embarrassées, qui peuvent s'élever à l'égard de la justice entre les hommes. Or, une chose peut être douteuse de deux manières : 1° Elle peut l'être pour les simples. C'est pour détruire ce doute que la loi ordonne (*Deut.* XVI, 18) *que des juges et des magistrats seront établis dans chaque tribu pour juger le peuple avec justice.* 2° Elle peut être douteuse même pour les hommes instruits. C'est pour détruire ce doute que la loi a décidé que tous auraient recours à un lieu principal, choisi de Dieu, où se trouverait le grand prêtre pour décider ce qu'il y aurait de douteux à l'égard des cérémonies du culte divin ; et le juge souverain du peuple, qui statuerait sur ce qui appartient aux jugements des hommes. C'est encore de cette manière que par le droit d'appel et la consultation (1) on

qu'il y eût de grandes misères, ni des fortunes colossales. C'étaient les deux extrêmes que le législateur dans sa sagesse avait voulu empêcher.

(1) Le droit romain se trouve d'accord sur ce point avec la loi de Moïse, et saint Thomas examinant cette question (2ª 2æ), la décide d'après les mêmes principes.

en réfère des juges inférieurs aux juges supérieurs. Ainsi il est dit (*Deut.* XVII, 8) : *Lorsqu'il se trouvera une affaire embrouillée et difficile à juger, si vous voyez que dans les assemblées qui se tiennent à vos portes, les avis des juges sont partagés, allez au lieu que le Seigneur aura choisi, et vous vous adresserez aux prêtres de la race de Lévi, et à celui qui sera juge à cette époque.* Ces jugements douteux ne se présentaient pas souvent, et il n'y avait par conséquent en cela rien d'onéreux pour le peuple.

Il faut répondre au *huitième*, que dans les choses humaines on ne peut avoir de preuve démonstrative et infaillible ; mais il suffit des conjectures probables, d'après lesquelles les rhéteurs produisent la persuasion. C'est pourquoi, bien qu'il soit possible que deux ou trois témoins s'accordent à mentir (1), cependant il n'est ni facile, ni probable qu'ils le fassent. On accepte donc leur témoignage comme vrai, surtout s'ils n'hésitent pas dans leur déposition et que d'autre part ils ne soient pas suspects. D'ailleurs pour que les témoins ne s'écartent pas facilement de la vérité, la loi a ordonné de les examiner avec soin et de punir sévèrement ceux qu'on trouverait en faute, comme on le voit (*Deut.* XIX). La raison qui a porté à déterminer ce nombre, c'est qu'on a voulu signifier la vérité infaillible des personnes divines, qui quelquefois ne sont comptées qu'au nombre de deux, parce que l'Esprit-Saint est le lien qui les unit et qui d'autres fois sont exprimées au nombre de trois. C'est pour ce motif, d'après saint Augustin (*Tract.* XXXVI *in Joan. ad fin.*), qu'il a été écrit dans la loi que le témoignage de deux hommes est véridique.

Il faut répondre au *neuvième*, que ce n'est pas seulement pour la gravité de la faute, mais encore pour d'autres motifs qu'on inflige de fortes peines. En effet c'est : 1° pour l'étendue du péché, parce qu'une faute plus grave, toutes choses égales d'ailleurs, mérite une peine plus sévère ; 2° c'est à cause de l'habitude du péché, parce que les hommes ne sont éloignés facilement des fautes où ils tombent ordinairement que par des châtiments très-graves ; 3° c'est à cause de la concupiscence extrême ou de la délectation dans le péché ; parce qu'il faut de fortes peines pour éloigner facilement les hommes de ces jouissances ; 4° c'est à cause de la facilité avec laquelle on fait le péché et on y reste ; parce que les fautes quand elles sont manifestes doivent être plus punies pour inspirer de la terreur aux autres. — Touchant l'étendue du péché il est à remarquer qu'à l'égard du même acte, il y a quatre degrés distincts. Le premier, c'est quand on commet le mal involontairement. Dans ce cas s'il est absolument involontaire, il est tout à fait excusable ; puisqu'il est dit (*Deut.* XXII, 16) : Qu'*une fille à laquelle on a fait violence dans les champs ne sera pas punie de mort, parce qu'elle a crié et qu'il ne s'est présenté personne pour la délivrer.* Si la faute a été volontaire d'une certaine manière et qu'on l'ait faite par faiblesse, comme quand on pèche par passion, alors le crime est moindre. Dans ce cas, en bonne justice le châtiment doit être moindre aussi, à moins que dans l'intérêt général on ne l'aggrave pour détourner plus facilement les hommes de ce crime, comme nous l'avons dit plus haut. — Le second degré, c'est quand on pèche par ignorance. Dans cette circonstance l'individu était considéré comme coupable sous un rapport parce qu'il avait négligé de s'instruire. Toutefois il n'était pas puni par les juges, il expiait son péché par des sacrifices. Ainsi il est dit (*Lev.* IV, 27) : *L'âme qui aura péché par ignorance..... immolera une*

(1) Ce nombre est aussi celui qui est déterminé par le droit romain. Saint Thomas le justifie *ex professo* (2ª 2ᵉ, quest. LXX, art. 2).

chèvre sans tache. Ce qui doit s'entendre de l'ignorance du fait, mais non de l'ignorance de la loi divine que tout le monde était tenu de connaître. — Le troisième degré, c'est quand on péchait par orgueil, c'est-à-dire par préméditation ou par malice, et alors on était puni selon l'étendue de la faute. — Le quatrième degré, c'est quand on péchait par rébellion et par opiniâtreté : on devait être mis absolument à mort comme rebelle et comme destructeur de la loi. — D'après cela il faut répondre que dans la peine du larcin, la loi avait égard aux circonstances qui peuvent se rencontrer le plus souvent. Ainsi quand il s'agissait de choses que les voleurs peuvent facilement conserver, le coupable ne rendait que le double de la valeur qu'il avait prise. Comme le voleur ne peut pas garder facilement les brebis parce qu'elles paissent dans les champs, et comme il arrivait d'ailleurs qu'on en dérobait souvent ; la loi établit une peine plus forte, de telle sorte qu'on devait rendre quatre brebis pour une. On garde encore plus difficilement les bœufs, parce qu'ils sont aussi dans les champs et qu'ils ne paissent pas en troupeaux à la manière des brebis ; c'est pourquoi la peine était encore plus grave et il fallait rendre cinq bœufs pour un seul. Il n'y avait d'exception que pour le cas où l'animal dérobé était encore en vie entre les mains du voleur, parce qu'on pouvait présumer qu'il pensait à le restituer et que c'était dans cette intention qu'il l'avait conservé vivant. On peut dire aussi, d'après la glose (*ord. princ.* cap. XXII, *Ex.*), que le bœuf est utile de cinq manières ; on l'immole, il laboure, on mange sa chair, il donne du lait, et sa peau sert à différents usages. C'est pour ce motif que pour un bœuf on en rendait cinq. La brebis sert de quatre manières : on l'immole, on mange sa chair, elle donne du lait, et fournit de la laine. — Quant au fils rebelle, on ne le faisait pas mourir parce qu'il mangeait et buvait, mais à cause de son opiniâtreté et de sa rébellion qui était toujours une faute qu'on punissait de mort, comme nous l'avons dit (*hic. sup.*). Celui qui amassait du bois le jour du sabbat fut lapidé, parce qu'il transgressait la loi qui ordonne de sanctifier ce jour en souvenir de la foi à la création du monde, comme nous l'avons dit (quest. C, art. 5). Par conséquent il fut tué comme infidèle (1).

Il faut répondre au *dixième*, que la loi ancienne a infligé la peine de mort pour les péchés les plus graves ; par exemple, pour ceux que l'on fait contre Dieu, pour l'homicide, les enlèvements, l'irrévérence envers les parents, l'adultère et l'inceste. Pour le vol des autres choses elle a déterminé des amendes ; elle a appliqué la peine du talion à ceux qui frappent les autres et les mutilent, et il en était de même du faux témoignage. A l'égard des autres fautes moins graves, elle s'est arrêtée à la peine de la flagellation ou de l'ignominie. En deux circonstances, elle a appliqué la peine de l'esclavage. D'abord quand dans la septième année celui qui était esclave ne voulait pas user du bénéfice de la loi pour reprendre sa liberté : alors en punition, elle le condamnait à rester dans la servitude à jamais. En second lieu, cette peine était portée contre le voleur quand il n'avait pas de quoi restituer, comme on le voit (*Ex.* XXII). La loi ne parle jamais de l'exil, parce qu'il n'y avait que dans le peuple juif que Dieu était honoré, tous les autres peuples ayant été corrompus par l'idolâtrie. Par conséquent, si l'on eût séparé quelqu'un de ce peuple absolument, on se serait exposé à le faire tomber

(1) Si on compare ces peines à celles qui étaient infligées aux coupables dans le monde ancien, on admirera la douceur et l'humanité de cette législation. Elle ne connait, dit l'abbé Guénée, ni ces longs tourments usités chez tant de peuples polis, ni ces cachots horribles ; elle n'ordonna jamais ces mutilations, ces amputations de membre, ces marques de fer chaud, si fréquentes dans les autres législations.

dans l'idolâtrie. C'est pourquoi nous voyons que David dit à Israël (I. *Reg.* XXVI, 19) : *Maudits soient ceux qui m'ont chassé aujourd'hui pour que je n'habite pas dans l'héritage du Seigneur, disant : Va, sers les dieux étrangers.* Il y avait cependant un exil particulier. Car d'après la loi (*Deut.* XIX) celui qui avait frappé son prochain sans le savoir, et qui prouvait qu'il n'avait pas eu de haine contre lui, se retirait dans une des villes de refuge et y restait jusqu'à la mort du grand prêtre (1). Dans ce moment il lui était permis de retourner à sa maison; parce que dans une perte universelle les haines particulières sont ordinairement apaisées et que par conséquent les parents du mort n'étaient plus aussi portés à le faire périr.

Il faut répondre au *onzième,* qu'on ordonnait la mort des animaux, non parce qu'ils avaient fait une faute, mais pour punir leurs maîtres qui ne les avaient pas empêchés de faire du mal. C'est pourquoi le maître était plus puni, si le bœuf frappait de la corne depuis plusieurs jours que quand il en frappait pour la première fois, parce qu'il lui était alors facile d'aller au-devant du péril. — Ou bien on tuait les animaux en haine du péché, pour effacer de leur sang l'horreur qu'ils inspiraient.

Il faut répondre au *douzième,* que la raison littérale de ce précepte, comme le dit Moïse Maimonide (*Dux. errant.* lib. III, cap. 41), c'est que le meurtrier appartenait souvent à une ville voisine. Ainsi le meurtre de la génisse avait pour but de rechercher l'homicide secret. Ce qui se faisait de trois manières. D'abord les vieillards cités juraient qu'ils n'avaient rien négligé pour la garde des chemins. Ensuite celui à qui la génisse appartenait éprouvait une perte quand on la mettait à mort, de sorte qu'il avait intérêt à ce que l'homicide fut découvert avant l'immolation de l'animal. Enfin le lieu où la génisse était tuée restait inculte. C'est pourquoi pour éviter ces pertes, les habitants de la cité découvraient facilement l'homicide, s'ils le connaissaient, et il était bien rare que quelques paroles ou quelques menaces n'eussent pas été prononcées préalablement (2). — Ou bien on faisait toutes ces choses pour inspirer de la terreur et pour faire détester l'homicide. En tuant une génisse, qui est un animal utile et plein de force, surtout avant qu'il n'ait porté le joug, on indiquait que celui qui avait commis un meurtre, fût-il utile et fort, devait être mis à mort lui-même; on montrait qu'il devait subir une mort cruelle, en tranchant à l'animal la tête, et enfin on faisait voir qu'il devait être rejeté de la société humaine, comme un être vil et abject, ce que l'on désignait en laissant la génisse qui avait été égorgée dans un lieu inculte et horrible, où ses chairs s'en allaient en pourriture. Mystiquement la chair du Christ est représentée par cette génisse qui n'a pas porté le joug, parce que le Christ n'a pas fait le péché et qu'il n'a jamais déchiré le sein de la terre, c'est-à-dire qu'il n'a été cause d'aucune révolte ou sédition. On la faisait périr dans une vallée inculte, pour signifier la mort ignominieuse du Christ qui a effacé tous les péchés et pour montrer que le diable est l'auteur de l'homicide.

ARTICLE III. — LES PRÉCEPTES JUDICIELS ONT-ILS ÉTÉ CONVENABLEMENT ÉTABLIS A L'ÉGARD DES ÉTRANGERS?

1. Il semble que les préceptes judiciels n'aient pas été convenablement

(1) Les lois de Moïse sur les exils, dit Montesquieu, furent très-sages : les homicides involontaires étaient innocents, mais ils devaient être ôtés de devant les yeux des parents du mort; il établit donc un exil pour eux (*Esprit des Lois,* tom. II).

(2) Pour inspirer l'horreur du meurtre et engager à découvrir le coupable, les lois d'Egypte, dit l'abbé Guénée, obligeaient aussi la ville la plus voisine d'embaumer le corps du mort et de lui faire de magnifiques funérailles. Les Athéniens avaient aussi dans ce cas des lustrations et des expiations publiques.

établis à l'égard des étrangers. Car saint Pierre dit (*Act.* x, 34) : *En vérité, je vois bien que Dieu ne fait point acception des personnes, mais qu'en quelque nation que ce soit, celui qui le craint et dont les œuvres sont justes lui est agréable.* Or, ceux qui sont agréables à Dieu ne doivent pas être exclus de son Eglise. C'est donc à tort qu'il est dit (*Deut.* xxiii, 3) : Que les *Ammonites et les Moabites, après la dixième génération, n'entreront jamais dans l'Eglise de Dieu.* Aussi trouve-t-on le contraire à l'égard de certaines nations (*ibid.* vii) : *Vous n'aurez pas en abomination l'Iduméen, parce que c'est votre frère ; ni l'Egyptien, parce que vous avez été étranger sur sa terre.*

2. Les choses qui ne sont pas en notre pouvoir ne méritent pas de châtiment. Or, qu'un individu soit eunuque ou qu'il soit bâtard, ce n'est pas une chose qui dépende de lui. Donc c'est à tort qu'il est dit (*Deut.* xxiii, 2) que *l'eunuque ou l'enfant de la prostituée n'entrera pas dans l'Eglise de Dieu.*

3. La loi ancienne a ordonné par compassion de ne pas affliger les étrangers, car il est dit (*Ex.* xxii, 21) : *Vous ne contristerez pas l'étranger, vous ne l'affligerez pas; car vous avez été étrangers vous-mêmes sur la terre d'Egypte.* Et ailleurs (*Ex.* xxiii, 9) : *Vous n'opprimerez point l'étranger, car vous savez ce que c'est que d'être étranger, puisque vous l'avez été vous-mêmes dans le pays de l'Egypte.* Or, c'est opprimer un individu que de l'écraser par l'usure. C'est donc à tort que la loi a permis de prêter aux étrangers de l'argent à usure (*Deut.* xxiii).

4. Les hommes nous sont plus proches que les arbres. Or, nous devons témoigner plus d'affection et un plus grand amour à ceux qui nous touchent de plus près, suivant cette parole de l'Ecriture (*Eccl.* xiii, 19) : *Tout animal aime son semblable, et par conséquent tout homme son prochain.* Il n'est donc pas convenable qu'à l'égard des villes prises sur les ennemis on ait ordonné de tuer tous les hommes, mais de ne pas toucher aux arbres fruitiers (*Deut.* xx).

5. La vertu exige que tout homme préfère le bien général au bien particulier. Or, dans la guerre qu'on fait aux ennemis, on cherche le bien général. Il n'est donc pas convenable, quand l'attaque est imminente, de renvoyer dans leurs foyers un certain nombre d'individus, par exemple celui qui a bâti une maison nouvelle, celui qui a planté une vigne ou celui qui vient de se marier (*Deut.* xx).

6. On ne doit pas tirer profit d'une faute. Or, qu'un homme soit craintif et timide de cœur, c'est une chose répréhensible parce qu'elle est contraire à la vertu de la force. C'est donc à tort que l'on exemptait des fatigues du combat ceux qui étaient peureux et tremblants.

Mais c'est le *contraire.* La Sagesse divine dit (*Prov.* viii, 8) : *Toutes mes paroles sont justes, il n'y a rien en elles de mauvais, ni de déréglé.*

CONCLUSION. — Puisque la loi ordonnait d'agir pacifiquement avec les étrangers qui n'étaient pas hostiles, de faire avec justice la guerre aux ennemis, de soutenir cette guerre avec courage et une ferme confiance en Dieu, et d'user de la victoire avec modération ; les préceptes judiciels ont été convenablement établis à cet égard.

Il faut répondre que les hommes peuvent avoir deux sortes de rapports avec les étrangers ; ils peuvent être en paix avec eux ou en guerre, et sous ces deux rapports la loi renfermait des préceptes convenables. — En effet, les Juifs avaient l'occasion de communiquer pacifiquement avec les étrangers. Ils le pouvaient d'abord quand les étrangers passaient comme des voyageurs sur leurs terres (1), ensuite quand ils y venaient pour l'habiter. La loi était toute

(1) Ils devaient indiquer à l'étranger son chemin. Il y avait à Athènes une loi semblable, et

de miséricorde dans ces deux circonstances. Car il est dit (*Ex.* XXII, 21) : *Vous ne contristerez pas l'étranger.* Et plus loin (XXIII, 9) : *Vous n'opprimerez pas le pèlerin.* D'autres fois il y avait des étrangers qui voulaient totalement se faire admettre dans la société et la religion des Juifs. A leur égard on observait un certain ordre, ils n'étaient pas reçus immédiatement au rang des citoyens. C'est ainsi que parmi certaines nations de la gentilité, il avait été statué qu'on ne reconnaîtrait pour citoyens que ceux qui remontaient jusqu'à la deuxième ou la troisième génération, selon la remarque d'Aristote (*Pol.* lib. III, cap. 1). On agissait ainsi, parce que si les étrangers étaient immédiatement admis à traiter des intérêts d'un peuple, il pourrait en résulter de graves inconvénients. Car ces étrangers n'ayant pas encore d'attachement ferme pour le bien public, ils pourraient commettre quelques attentats contre la nation. C'est pourquoi la loi décida que pour certaines nations qui avaient de l'affinité avec les Juifs, comme les Egyptiens au milieu desquels ils étaient nés et avaient été élevés, et les Iduméens, les enfants d'Esaü, le frère de Jacob, on les recevrait à la troisième génération. Mais il y en a d'autres que l'on ne devait jamais recevoir, parce qu'ils s'étaient déclarés ennemis des Juifs ; tels étaient les Ammonites et les Moabites. Leurs plus grands ennemis furent les Amalécites, avec lesquels ils n'avaient aucun rapport de parenté. Ils les considérèrent comme leurs ennemis perpétuels, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Ex.* XVII, 16) : *La guerre de Dieu contre Amalec subsistera de génération en génération.* — La loi a également donné des préceptes convenables à l'égard des rapports que les Juifs devaient avoir avec les étrangers qui étaient leurs ennemis. Ainsi elle a établi qu'on ne ferait la guerre qu'autant qu'elle serait juste ; car il est dit (*Deut.* XX) que quand on s'approcherait pour attaquer une ville, on lui offrirait d'abord la paix. 2° Elle a déterminé qu'on ferait la guerre avec courage en mettant sa confiance en Dieu ; et pour qu'on remplît mieux ces deux conditions, elle a voulu qu'au moment du combat le prêtre fortifiât le courage des soldats en leur promettant le secours de Dieu. 3° Elle a pris soin d'écarter ce qui pouvait être un obstacle au combat, en renvoyant dans leur maison ceux qui ne pouvaient être qu'un embarras. 4° Elle a ordonné d'user avec modération de la victoire, en épargnant les femmes et les enfants et en défendant même de couper les arbres fruitiers.

Il faut répondre au *premier* argument, que la loi n'a exclu les hommes d'aucune nation du culte de Dieu et de ce qui appartient au salut de l'âme. Car il est dit (*Ex.* XII, 48) : *Si quelque étranger veut vous être associé et faire la Pâque du Seigneur, tout mâle qui lui appartient sera circoncis, alors il s'approchera du Seigneur pour faire la Pâque et il sera comme un naturel du pays.* Mais à l'égard de ce qui se rapportait à la société temporelle, on n'admettait pas immédiatement tout individu, pour la raison que nous avons donnée (*in corp. art.*). Il y en a qu'on ne recevait qu'à la troisième génération, comme les Egyptiens et les Iduméens ; d'autres qu'on excluait à jamais, en haine de leur faute passée, comme les Moabites, les Ammonites et les Amalécites. Car comme on punit un homme pour le péché qu'il a commis, afin d'inspirer aux autres de la crainte et de les éloigner du mal : de même on peut punir une ville ou une nation pour une faute, de manière à empêcher les autres de la commettre. Toutefois on pouvait au moyen d'une dispense faire entrer quelqu'un dans la société juive pour

l'on prononçait avec beaucoup d'appareil et de solennité des exécrations contre celui qui manquait à ce devoir.

un acte de courage. C'est ainsi qu'il est rapporté (*Judith*, XIV, 6) que *Achior, le chef des enfants d'Ammon, fut incorporé au peuple d'Israël et tous ses descendants*. Il en est de même de Ruth, la Moabite, qui était une femme d'une grande vertu ; quoiqu'on puisse dire que cette défense s'étendait aux hommes, mais non aux femmes qui ne pouvaient pas absolument arriver au titre de citoyens (1).

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. III, cap. 3), on peut être citoyen de deux manières, absolument et relativement. On l'est absolument, quand on peut faire tout ce qui concerne les citoyens, comme donner un conseil ou rendre un jugement parmi le peuple. On l'est relativement, toutes les fois qu'on habite une cité, comme les personnes viles, les enfants et les vieillards qui ne sont pas aptes à avoir le moindre pouvoir en ce qui regarde l'intérêt général. C'est pourquoi on écartait de l'Eglise ou de l'assemblée du peuple, jusqu'à la dixième génération, les bâtards à cause de la bassesse de leur origine (2), ainsi que les eunuques qui ne pouvaient arriver à l'honneur de la paternité, qui était si considérable chez les Juifs où le culte de Dieu se conservait par la génération de la chair. Car chez les gentils eux-mêmes, on accordait de grands honneurs à ceux qui avaient beaucoup d'enfants, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. II, cap. 7). Mais pour ce qui est des grâces de Dieu, les eunuques n'étaient pas séparés des autres pas plus que les étrangers, comme nous l'avons vu (*in corp. art.* et ad 1). Car il est dit (Is. LVI, 3) : *Que le fils de l'étranger qui se sera attaché au Seigneur ne dise point : Le Seigneur m'a entièrement séparé de son peuple. Que l'eunuque ne dise point : Je ne suis qu'un tronc desséché.*

Il faut répondre au *troisième*, que la loi n'avait pas l'intention qu'on prêtât à usure aux étrangers, mais qu'elle le permettait, parce que les Juifs étaient enclins à l'avarice et pour qu'ils eussent des rapports plus pacifiques avec les étrangers dont ils tiraient profit (3).

Il faut répondre au *quatrième*, qu'à l'égard des cités ennemies, il y avait une distinction à faire. Il y en avait d'éloignées qui n'étaient pas du nombre de celles qui avaient été promises aux Juifs ; dans ces villes prises d'assaut, on égorgeait les hommes qui avaient combattu contre le peuple de Dieu (4), mais on épargnait les femmes et les enfants. Dans les villes voisines, qui leur avaient été promises, ils avaient ordre de tout massacrer à cause des iniquités passées de toutes ces nations. Dieu envoyait le peuple d'Israël, comme l'exécuteur de sa justice pour les punir. Ainsi il est dit (*Deut.* IX, 5) : *Elles ont été détruites à votre entrée, parce qu'elles ont agi d'une manière impie.* On leur recommandait de réserver les arbres fruitiers dans l'intérêt de ceux qui venaient de soumettre à leur puissance la ville et son territoire.

(1) Les Juifs ne furent pas aussi exclusifs qu'on l'a prétendu. David avait des étrangers dans ses troupes et Salomon en employa à la construction du temple. Minos et Lycurgue furent loin de donner aux étrangers la même liberté. C'est ce que fait remarquer l'historien Josèphe, dans son livre contre Appion (lib. II, n. 28).

(2) Cette loi avait pour but de faire respecter la pureté des alliances, et celle qui regarde les eunuques avait pour objet d'empêcher cette classe d'hommes de se multiplier, comme elle se multiplia dans les autres nations, pour ménager aux riches plus de honteux plaisirs.

(3) On peut voir d'ailleurs toutes les recommandations de bienfaisance et de générosité qui se trouvent dans la loi en faveur de l'étranger (*Ex.* XXII, 21, 22, 24, et *Lévit.* XIX et XXIII, 22 ; *Deut.* X, 17, 19, XVI, 11, 14, XXIV, 17 et 19. XXVI, 11, 13).

(4) La loi permettait de mettre à mort ceux que l'on trouvait les armes à la main, mais elle n'en faisait pas un devoir ; on pouvait faire des prisonniers. Les peuples anciens étaient sous ce rapport bien plus sévères que les Juifs. Quand une ville faisait une résistance opiniâtre, ils passaient au fil de l'épée tous les jeunes gens qui avaient l'âge de puberté.

Il faut répondre au *cinquième*, qu'on dispensait de combattre celui qui venait de bâtir une maison, de planter une vigne ou de se marier, pour deux raisons : 1° Parce que l'homme aime ordinairement davantage ce qu'il possède depuis peu ou ce qu'il est sur le point de posséder et par conséquent il craint aussi davantage de le perdre. Il était donc probable que ces affections leur inspiraient une crainte plus vive de la mort et qu'ils étaient par conséquent moins courageux au combat. 2° Parce que, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 56), quand quelqu'un est près de posséder un bien, s'il en est immédiatement empêché, on considère ce contre-temps comme un malheur. C'est pourquoi, dans la crainte que les parents de ceux qui seraient morts, sans avoir joui des biens qu'ils s'étaient préparés, ne fussent trop vivement contristés et aussi de peur que le peuple ne fût trop vivement impressionné par cet accident, on mettait ces hommes à l'abri du danger en les éloignant du combat.

Il faut répondre au *sixième*, qu'on renvoyait les lâches dans leur foyer (1), non pour qu'ils en retirassent un avantage, mais afin que le peuple n'eût point à souffrir de leur présence, car ils pouvaient, par leur lâcheté et par leur fuite, engager les autres à trembler et à fuir eux-mêmes.

ARTICLE IV. — LA LOI ANCIENNE A-T-ELLE ÉTABLI DES PRÉCEPTES CONVENABLES A L'ÉGARD DE LA VIE DOMESTIQUE?

1. Il semble que la loi ancienne n'ait pas établi des préceptes convenables à l'égard des domestiques. Car ce qu'est l'esclave appartient à son maître, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 3 et 4). Or, ce qui appartient à quelqu'un doit être toujours à lui. C'est donc à tort que la loi a statué (*Ex.* XXI) que les esclaves seraient rendus à la liberté la septième année.

2. Comme un animal, tel qu'un âne ou un bœuf, est la possession du maître ; de même aussi l'esclave. Or, il est ordonné (*Deut.* XXII) de rendre à leur maître les animaux qu'on aura trouvés errants. Il n'était donc pas convenable de dire (*Deut.* XXIII, 15) : *Vous ne livrerez pas à son maître l'esclave qui se sera réfugié près de vous.*

3. La loi divine doit plus exciter à la miséricorde que la loi humaine. Or, d'après les lois humaines on punit sévèrement ceux qui frappent trop durement leurs serviteurs ou leurs servantes. Comme le plus mauvais de tous les châtiments est celui qui produit la mort, il semble que l'on ait eu tort de statuer (*Ex.* XXI, 21) que *si quelqu'un vient à frapper de verges son serviteur ou sa servante et qu'elle survive un jour, il ne sera point puni, parce qu'il l'avait acquise avec son argent.*

4. L'autorité du maître sur l'esclave est autre que celle du père sur le fils, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 4, et lib. III, cap. 4). Or, il appartient au pouvoir du maître sur l'esclave de vendre son serviteur ou sa servante. C'est donc à tort que la loi a permis au père de vendre sa fille pour en faire une servante.

5. Le père a pouvoir sur son fils. Or, c'est à celui qui a possession sur le pécheur qu'il appartient de le punir de ses fautes. Il n'est donc pas convenable que le père mène son fils aux vieillards pour le punir, comme la loi l'ordonne (*Deut.* XXI).

6. Le Seigneur a défendu de s'allier avec des étrangères (*Deut.* VII) et il a fait séparer ceux qui avaient contracté ces alliances, comme on le voit

(1) Ceux qui se retiraient ainsi avant le combat n'étaient pas toujours renvoyés dans leurs foyers ; ils étaient employés au service des combattants. On les occupait à réparer les chemins, à transporter les bagages, etc. (l'abbé Guénée).

(I. *Esd.* x). C'est donc à tort qu'on leur a permis d'épouser des captives étrangères (*Deut.* xxi).

7. Le Seigneur a ordonné d'éviter dans le mariage certains degrés de consanguinité et d'affinité, comme on le voit (*Lev.* xviii). Il ne devait donc pas commander (*Deut.* xxvi) au frère de celui qui mourait sans enfants d'épouser sa veuve.

8. Comme il y a entre l'homme et la femme la plus grande familiarité, il doit aussi y avoir la plus grande confiance. Or, il ne peut en être de la sorte si le mariage peut être dissous. On n'aurait donc pas dû permettre (*Deut.* xxiv) au mari de renvoyer son épouse, en lui donnant un libelle de répudiation et l'empêcher de la reprendre à l'avenir.

9. Comme la femme peut manquer de fidélité au mari, de même aussi le serviteur au maître, et le fils au père. Or, la loi n'a pas établi de sacrifice pour découvrir l'injure du serviteur contre le maître, ou du fils contre le père. Il paraît donc inutile qu'on ait établi le sacrifice de jalousie pour découvrir l'adultère de l'épouse (*Num.* v). Par conséquent les préceptes judiciels à l'égard de la vie domestique ne paraissent pas avoir été bien établis.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (*Ps.* xviii, 10) : *Les jugements du Seigneur sont vrais et ils portent leur justification en eux-mêmes.*

CONCLUSION. — A l'égard des membres de la famille qui sont le serviteur et le maître, ou l'époux et l'épouse, ou enfin le père et le fils, la loi ancienne a établi les préceptes les plus sages et les plus convenables pour la conservation de la vie humaine.

Il faut répondre que les relations des membres de la famille entre eux, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. i, cap. 1), reposent sur des actes quotidiens qui ont pour but les choses nécessaires à la vie. Or, la vie de l'homme se conserve de deux manières : 1° par rapport à l'individu ; c'est ainsi que vit le même homme numériquement. Pour la conservation de cette vie l'homme trouve des secours dans les biens extérieurs au moyen desquels il se procure la nourriture, le vêtement, et les autres choses qui lui sont nécessaires. Pour l'administration de ces biens il a besoin de serviteurs. 2° La vie se conserve dans l'espèce au moyen de la génération. A cette fin l'homme a besoin de la femme pour avoir une postérité. Par conséquent dans la vie de la famille, il y a trois sortes de rapports : ceux du maître au serviteur, ceux de l'époux à l'épouse, ceux du père au fils. Relativement à ces trois choses la loi ancienne renfermait des préceptes convenables. — En effet, à l'égard des serviteurs elle établit qu'on les traitera avec ménagement pour le travail, qu'on ne leur imposera point une tâche excessive. Ainsi le Seigneur a ordonné (*Deut.* v, 14) que *dans le jour du sabbat le serviteur et la servante se reposeraient comme le maître.* Il en est de même des châtiments qu'on devait leur infliger. Car ceux qui les mutilaient étaient obligés de les mettre en liberté (*Ex.* xxi), et on trouve les mêmes dispositions en faveur de la servante que le maître épousait. La loi voulait aussi que les serviteurs qui étaient sortis du peuple fussent mis en liberté la septième année, qu'on leur donnât tout ce qu'ils avaient apporté, même leurs vêtements, comme on le voit (*Ex.* xxi). Elle ajoute encore qu'on les munira de provisions de voyage. — Touchant les femmes, la loi veut que quand il s'agit de se marier on s'allie aux femmes de sa tribu (*Num.* ult.), pour que les lots des tribus ne se confondent pas. Elle prescrit au frère de celui qui est mort sans enfants d'épouser sa veuve (*Deut.* xxv), afin que celui qui n'a pas pu avoir de successeurs par la chair, en ait du moins par l'adoption et que sa mémoire ne soit pas complétement effacée. Elle a défendu d'épouser des étrangères, pour qu'on ne s'exposât pas au péril de la séduction ; des parentes, à cause du res-

pect qu'on leur doit. Elle a déterminé comment on devait traiter les femmes mariées. Pour qu'on ne pût pas les attaquer légèrement, elle a ordonné de punir celui qui élèverait une fausse accusation contre son épouse (*Deut.* XXII). Elle a eu soin que le fils n'eût point à souffrir de la haine du mari contre sa femme (*Deut.* XVI). Pour que la femme n'ait pas non plus trop à souffrir de la haine du mari, elle a mieux aimé lui permettre de la renvoyer en lui donnant un libelle, comme on le voit (*Deut.* XXIV). Et pour exciter dès le commencement les époux à s'aimer réciproquement, elle a ordonné, quand quelqu'un viendrait de se marier, de ne lui imposer aucune charge publique, pour qu'il pût librement se réjouir avec son épouse. — A l'égard des enfants, elle a fait aux pères une obligation de les élever en les instruisant dans la foi. C'est ce qu'indiquent ces paroles (*Ex.* XII, 26) : *Quand vos enfants vous diront : Qu'est-ce que ce culte religieux que vous observez ? vous leur direz : C'est la victime du passage du Seigneur.* Ils devaient aussi les former sous le rapport des mœurs. Ainsi les pères devaient dire aux anciens de la ville (*Deut.* XXI, 20) : *Voici notre fils..... il méprise et refuse d'écouter nos remontrances, et il passe sa vie dans les débauches, dans la dissolution et dans la bonne chère.*

Il faut répondre au *premier* argument, que les enfants d'Israël ayant été délivrés de la servitude par le Seigneur et ayant été attachés par là même à son service, il n'a pas voulu qu'ils fussent esclaves à jamais. De là il est dit (*Lev.* XXV, 39) : *Si votre frère pressé par l'indigence se vend à vous, vous ne l'opprimerez pas à la façon des autres esclaves, vous le traiterez comme un mercenaire et un colon..... car ils sont mes esclaves et je les ai tirés de la terre d'Egypte, pour qu'on ne les vende pas comme les autres esclaves.* C'est pourquoi comme ils n'étaient pas esclaves absolument, mais qu'ils ne l'étaient que sous un rapport, on les mettait en liberté après un temps fixé(1).

Il faut répondre au *second*, que ce précepte s'entend du serviteur que son maître cherche pour le tuer ou pour s'en servir, comme d'un instrument de péché (2).

Il faut répondre au *troisième*, que pour les blessures faites aux serviteurs, la loi paraît avoir examiné si elles sont certaines ou incertaines. Car quand la lésion était certaine, la loi infligeait un châtiment. Ainsi quand l'esclave était mutilé, il était perdu pour le maître, qui devait le rendre à la liberté; s'il était mort, le maître encourait la peine de l'homicide, quand le serviteur succombait entre ses mains pendant qu'il le frappait. Si la lésion n'était pas réelle, mais qu'elle ne fût qu'apparente, la loi n'infligeait aucune peine à celui qui avait châtié son propre esclave. Ainsi il n'était pas puni, quand le serviteur qui avait été frappé ne mourait pas immédiatement, mais seulement quelques jours après; parce que alors on était incertain s'il était mort des coups qu'il avait reçus. D'ailleurs si on eût frappé un homme libre, de manière qu'il n'en fût pas mort immédiatement, mais qu'il eût marché à l'aide d'un bâton, on n'aurait pas considéré comme coupable d'homicide celui qui l'aurait frappé, même dans le cas où il en serait mort par la suite; mais il était tenu à payer le médecin. Ceci ne pouvait avoir lieu à l'égard d'un esclave, parce que tout ce que l'esclave avait, sa personne même, était la possession du maître. C'est pourquoi on donne le motif pour lequel le maître

(1) Moïse trouva l'esclavage universellement établi, il n'entreprit pas de l'abolir, ce qui n'aurait sans doute pas été possible, mais ses lois ont pour objet de le restreindre et de l'adoucir.

(2) Montesquieu fait remarquer que les Romains lâchèrent la bride à l'incontinence des maîtres. Il aurait pu appliquer cette observation à tous les peuples de l'antiquité; car il n'y a d'exception que pour la nation juive.

n'était pas soumis à une peine pécuniaire, en disant qu'il a acheté son esclave *à prix d'argent* (1).

Il faut répondre au *quatrième*, que, comme nous l'avons dit (*in sol. 1 arg.*), aucun Juif ne pouvait posséder un autre Juif à titre d'esclave absolument; il n'était esclave que sous un rapport, comme le mercenaire qui est au service d'un maître pour un temps. C'est dans ce sens que la loi permettait à celui qui était dans l'indigence de vendre son fils (2), et c'est ce que prouvent les paroles mêmes de la loi, car elle dit : *Si quelqu'un vend sa fille pour être au service, elle ne sortira pas comme les servantes ont coutume de sortir.* De cette manière le père pouvait vendre non-seulement son fils, mais il pouvait encore se vendre lui-même, plutôt à titre de mercenaire qu'à titre d'esclave, suivant ces autres paroles (*Lev.* xxv, 39) : *Si votre frère pressé par l'indigence se vend à vous, vous ne l'opprimerez pas comme un esclave, mais vous le traiterez comme un mercenaire et un colon.*

Il faut répondre au *cinquième*, que, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. x, cap. ult.), l'autorité paternelle n'a que le pouvoir d'avertir, mais elle n'a pas celui de contraindre, et c'est par ce dernier que l'on peut comprimer ceux qui sont rebelles et contumaces. C'est pourquoi dans ce cas, la loi faisait punir l'enfant rebelle par les chefs de la cité (3).

Il faut répondre au *sixième*, que le Seigneur a défendu aux Juifs d'épouser des femmes étrangères dans la crainte qu'elles ne les séduisissent et qu'elles ne les entraînassent dans l'idolâtrie. Et il a fait cette défense spécialement à l'égard des nations qui habitaient dans leur voisinage (4), et dont elles auraient plus probablement conservé les rits. Mais si une femme voulait renoncer aux idoles et s'attacher au culte de la loi, on pouvait l'épouser, comme on le voit à l'égard de Ruth que Booz épousa. Aussi avait-elle dit à sa belle-mère (*Ruth*, I, 16) : *Votre peuple sera mon peuple, votre Dieu sera mon Dieu.* C'est pourquoi on ne permettait d'épouser une captive qu'après qu'elle s'était rasée la tête, coupé les ongles, qu'elle avait quitté les vêtements avec lesquels on l'avait prise et pleuré son père et sa mère; ce qui indiquait qu'elle avait rejeté pour jamais l'idolâtrie.

Il faut répondre au *septième*, que, comme le dit saint Chrysostome (*Sup. Mat. hom.* XLIX), la mort étant un mal irrémédiable pour les Juifs qui rapportaient tout à la vie présente, il fut résolu que le frère du défunt lui donnerait un fils, ce qui était un adoucissement au coup qui l'avait frappé. Mais il n'y avait que le frère ou qu'un parent qui dût épouser la veuve, parce qu'autrement on n'aurait pas pu considérer l'enfant qui serait né de cette union comme le fils de celui qui était mort, et parce que d'ailleurs il n'y avait pas nécessité pour un étranger de soutenir la maison du mort, tandis que les liens du sang en faisaient tout naturellement un devoir à son frère. D'où il est évident que le frère, en contractant ce mariage, jouait le rôle du frère qu'il avait perdu.

(1) Toutes ces restrictions que nous jugerions aujourd'hui insuffisantes, avaient du moins pour objet de montrer que le maître n'avait pas tout droit sur son esclave, comme on le supposait dans l'antiquité. En lisant ce qu'étaient les esclaves à Sparte, à Athènes et à Rome, on admire la douceur et la modération de la loi de Moïse.

(2) Ce droit qui a si fortement scandalisé les philosophes du dernier siècle était universel. Aristote prétend qu'un père ne peut jamais faire d'injustice à ses esclaves, ni à ses enfants, de quelque manière qu'il en use. Les lois romaines n'ôtaient aux pères le droit de vendre leurs enfants que très-tard. Mais cette disposition se trouve mitigée dans la loi de Moïse, par là même que l'esclavage l'est lui-même.

(3) Cette précaution était extrêmement sage, surtout sous le régime de la polygamie où l'épouse favorite pouvait irriter le père contre le fils d'une autre épouse.

(4) Il s'agit dans cette défense spécialement des Chananéens et des nations qui avaient occupé avant les Juifs la terre promise, et qui étaient dévoués à l'anathème.

Il faut répondre au *huitième*, que la loi a permis la répudiation de l'épouse, non parce que c'était une chose absolument juste, mais à cause de la dureté des Juifs (1), comme le dit le Seigneur (Matth. XIX). D'ailleurs nous aurons lieu de revenir sur cette question en traitant du mariage (*vid. suppl.* quæst. LXVII).

Il faut répondre au *neuvième*, que les femmes manquent à la fidélité du mariage par l'adultère, facilement à cause du plaisir qu'elles y trouvent, en secret parce que l'*œil de l'adultère recherche les ténèbres*, selon l'expression de l'Ecriture (Job, XXIV, 15). On n'en peut pas dire autant du fils à l'égard du père, ou du serviteur à l'égard du maître; parce que cette espèce d'infidélité ne provient pas de cet amour effréné du plaisir, mais qu'elle est plutôt l'effet de la malice; et qu'au reste on ne peut pas non plus la dissimuler, comme l'infidélité d'une femme adultère.

QUESTION CVI.

DE LA LOI ÉVANGÉLIQUE, QU'ON APPELLE LA LOI NOUVELLE, CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME.

Après avoir parlé de la loi ancienne, nous avons à nous occuper de la loi évangélique qu'on appelle la loi nouvelle. Nous parlerons : 1° de cette loi considerée en elle-même; 2° nous la comparerons à la loi ancienne; 3° nous examinerons les choses qu'elle renferme. — Sur le premier point il y a quatre choses à voir : 1° Quelle est cette loi, c'est-à-dire a-t-elle été écrite ou est-elle infuse dans les cœurs? — 2° Sa vertu : justifie-t-elle? — 3° Son principe : a-t-elle dû exister dès le commencement du monde? — 4° Son terme : doit-elle durer jusqu'à la fin, ou une autre loi doit-elle lui succéder?

ARTICLE I. — LA LOI NOUVELLE EST-ELLE UNE LOI ÉCRITE (2)?

1. Il semble que la loi nouvelle soit une loi écrite. Car la loi nouvelle est l'Evangile et l'Evangile est écrit. *Toutes ces choses ont été écrites*, dit saint Jean (XX, 31), *pour que vous croyiez*. Donc la loi nouvelle est une loi écrite.

2. La loi qui est gravée en nous, c'est la loi de nature, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* II, 14) : *Ce qui appartient naturellement à la loi les gentils le font, et ils prouvent qu'ils portent les prescriptions de la loi écrites dans leur cœur*. Si donc la loi de l'Evangile était une loi infuse, elle ne différerait pas de la loi de nature.

3. La loi de l'Evangile est propre à ceux qui vivent sous la nouvelle alliance; au lieu que la loi qui est gravée dans le cœur est commune à ceux qui vivent sous la nouvelle alliance et à ceux qui ont vécu sous l'ancienne. Car il est dit (*Sap.* VII, 27) : *Que la sagesse divine passe d'âge en âge dans les âmes saintes et qu'elle forme les amis de Dieu et les prophètes*. Donc la loi nouvelle n'est pas une loi qui soit infuse en nous.

Mais c'est le *contraire*. La loi nouvelle est la loi du Nouveau Testament. Or, cette loi de la nouvelle alliance a été gravée dans nos cœurs; car l'Apôtre (*Heb.* VIII, 8), après avoir cité ces paroles du prophète Jérémie (XXXI) : *Voici venir, dit le Seigneur, les jours où je ferai une nouvelle alliance avec la maison d'Israël et la maison de Juda*, les explique en disant que *cette alliance que le Seigneur se proposait de faire avec la maison d'Israël, consiste à imprimer ses lois dans l'esprit de ses fidèles et à les écrire aussi dans leur cœur*. Donc la loi nouvelle est une loi infuse.

(1) C'est une loi de tolérance. D'ailleurs Moïse défend à celui qui a répudié sa femme de la reprendre après qu'elle s'est remariée.

(2) Le caractère de la loi nouvelle que saint Thomas développe dans cet article, fait ressortir pleinement la différence qu'il y a entre elle et la loi ancienne.

CONCLUSION. — La loi nouvelle est principalement la grâce même de l'Esprit-Saint écrite dans le cœur des fidèles; secondairement elle est une loi écrite, dans le sens qu'on trouve en elle, ce qui dispose à la grâce ou ce qui se rapporte à son usage.

Il faut répondre que chaque chose paraît être ce qu'il y a en elle de prédominant, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. IX, cap. 4). Or, ce qu'il y a de prédominant dans la loi du Nouveau Testament, et ce qui embrasse toute sa vertu, c'est la grâce de l'Esprit-Saint qui nous est donnée par la foi du Christ. C'est pourquoi la loi nouvelle est principalement la grâce de l'Esprit-Saint, qui est donnée aux fidèles serviteurs du Christ. C'est ce qu'on voit évidemment dans saint Paul qui s'écrie (*Rom.* III, 27) : *Où est donc votre glorification? Elle est exclue. Par quelle loi? Par celle des œuvres? non, mais par la loi de la foi :* car il donne à la grâce même de la foi le nom de loi. Il dit encore plus expressément (*Rom.* VIII, 2) : *La loi qui est l'esprit de vie en Jésus-Christ m'a affranchi de la loi du péché et de la mort.* D'où saint Augustin conclut (*Lib. de spirit. et litt.* cap. 17 et 26) que, comme la loi des œuvres a été écrite sur des tables de pierre, de même la loi de la foi a été écrite dans les cœurs des fidèles. Et ailleurs ce même docteur dit (*ib.* cap. 21) : Quelles sont les lois divines écrites par Dieu lui-même dans nos cœurs, sinon la présence même de l'Esprit-Saint? Cependant la loi nouvelle renferme certaines choses, qui sont comme une préparation à la grâce de l'Esprit-Saint et qui se rapportent à l'usage de cette grâce. Ces choses sont en elle des choses secondaires. Il a fallu que les chrétiens fussent instruits par la parole aussi bien que par l'écriture, à l'égard de ce qu'ils devaient croire, comme à l'égard de ce qu'ils devaient pratiquer. Par conséquent on doit dire que la loi nouvelle est principalement une loi infuse en nous, mais qu'elle est secondairement une loi écrite (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'Evangile écrit ne renferme que ce qui se rapporte à la grâce de l'Esprit-Saint, soit pour préparer à la recevoir, soit pour en régler l'usage. Comme préparation relativement à l'intellect, pour exciter la foi par laquelle nous recevons la grâce de l'Esprit-Saint, l'Evangile renferme ce qui a rapport à la manifestation de la divinité ou de l'humanité du Christ : relativement à la volonté, il renferme ce qui regarde le mépris du monde qui rend l'homme apte à recevoir la grâce de l'Esprit-Saint. Car le monde, c'est-à-dire les amateurs du monde, ne peuvent pas recevoir l'Esprit-Saint, comme on le voit (Joan. XIV). — Quant à l'usage de la grâce spirituelle, il consiste dans des actes de vertus auxquels le Nouveau Testament exhorte les hommes dans une multitude d'endroits.

Il faut répondre au *second*, qu'une chose peut être gravée en nous de deux manières : 1° de façon qu'elle appartienne à la nature humaine; c'est ainsi que la loi naturelle a été gravée dans nos cœurs. 2° Elle peut être aussi gravée en nous de telle sorte qu'elle ait été surajoutée à la nature par un don de la grâce. C'est ainsi que nous avons reçu la loi nouvelle, qui ne nous montre pas seulement ce qu'il faut faire, mais qui nous aide à l'accomplir (2).

(1) Il a été utile et même nécessaire qu'elle fût écrite pour fixer la tradition. Mais le Christ voulant nous montrer que l'Ecriture n'était que secondaire, n'a rien fait écrire pendant qu'il était sur la terre, et les premières pages du Nouveau Testament n'ont paru que huit ans après sa mort, lorsqu'il y avait déjà beaucoup de chrétiens. Cette observation seule détruit tout le système protestant sur l'Ecriture.

(2) Ce dernier point a été ainsi défini par le concile de Milève (can. 5) : *Quicumque dixerit gratiam Dei, in quâ justificamur per Jesum-Christum Dominum nostrum, ad solam remissionem peccatorum valere, quæ jam commissa sunt, non etiam ad adjutorium ut non committantur : anathema sit.*

Il faut répondre au *troisième,* que personne n'a jamais eu la grâce de l'Esprit-Saint que par la foi explicite ou implicite du Christ. Or, c'est par cette foi que l'homme appartient à la nouvelle alliance. Par conséquent tous ceux qui ont reçu en eux la loi de grâce appartenaient sous ce rapport au Nouveau Testament.

ARTICLE II. — LA LOI NOUVELLE JUSTIFIE-T-ELLE (1)?

1. Il semble que la loi nouvelle ne justifie pas. Car personne n'est justifié qu'autant qu'il obéit à la loi de Dieu, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Heb.* v, 9) : *Le Christ est devenu l'auteur du salut éternel pour tous ceux qui lui obéissent.* Or, l'Evangile n'amène pas toujours les hommes à lui obéir, car il est dit (*Rom.* x, 16) que *tous n'obéissent pas à l'Evangile.* Donc la loi nouvelle ne justifie pas.

2. L'Apôtre prouve aux Romains que la loi ancienne ne justifiait pas, parce qu'à son avénement la prévarication s'est augmentée. Car il est dit (*Rom.* IV, 15) que *la loi produit la colère, parce que là ou il n'y a point de loi, il n'y a point de prévarication.* Mais à plus forte raison la loi nouvelle a-t-elle étendu les prévarications; car celui qui pèche encore depuis la loi nouvelle mérite de plus grands châtiments, d'après ces mots de saint Paul (*Heb.* x, 28): *Celui qui a violé la loi de Moïse est mis à mort sans miséricorde, sur la déposition de deux ou trois témoins. Combien croyez-vous que celui-là sera jugé digne d'un plus grand supplice, qui aura foulé aux pieds le fils de Dieu...* Donc la loi nouvelle ne justifie pas plus que la loi ancienne.

3. Justifier est l'effet propre de Dieu, suivant cette parole de saint Paul (*Rom.* VIII, 33): *C'est Dieu qui justifie.* Or, la loi ancienne aussi bien que la loi nouvelle est venue de Dieu. Donc l'une ne justifie pas plus que l'autre.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Rom.* I, 16) : *Je ne rougis pas de l'Evangile, parce qu'il est la vertu de Dieu pour sauver ceux qui croient.* Or, il n'y a de salut que pour ceux qui sont justifiés. Donc la loi de l'Evangile justifie.

CONCLUSION. — La loi évangélique étant la grâce même de l'Esprit-Saint justifie l'homme nécessairement; mais ce qui est écrit n'est pas capable de le justifier.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc. *in corp.* et ad 1), il y a deux choses qui appartiennent à la loi de l'Evangile. L'une qui est principale: c'est la grâce de l'Esprit-Saint qui nous a été communiquée intérieurement, et sous ce rapport la loi nouvelle justifie. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Lib. de spir. et litt.* cap. 17): Dans l'Ancien Testament la loi a été promulguée extérieurement pour effrayer les méchants, tandis que dans le Nouveau, elle nous a été donnée intérieurement pour notre justification. L'autre, qui appartient secondairement à la loi de l'Evangile, comprend les enseignements de la foi et les préceptes qui règlent la volonté humaine et ses actes; sous ce rapport la loi nouvelle ne justifie pas (2). C'est pourquoi l'Apôtre dit (II. *Cor.* III, 6) : *La lettre tue, mais l'esprit vivifie,* et saint Augustin ajoute (*Lib. de spir. et litt.* cap. 14 et 17), que par la lettre on entend toute l'Ecriture et même tous les préceptes moraux qui sont renfermés dans l'Evangile. Par conséquent la lettre même de l'Evan-

(1) Il y a dans l'Ecriture des textes qui paraissent contradictoires à cet égard. Dans certains endroits il est dit que la loi justifie : *Vos mundi estis propter sermonem quem locutus sum vobis.* Dans d'autres on dit au contraire qu'elle ne justifie pas. *Abierunt retrò* (Joan. VI et Matth. II). Saint Thomas détruit cette contradiction apparente, en donnant le sens de ces divers passages.

(2) Suarez prétend que, même dans ce dernier sens, il est probable qu'on peut dire que la loi justifie, parce qu'elle comprend l'institution des sacrements qui produisent la grâce sanctifiante *ex opere operato.* En tout cas ce sentiment n'est pas contraire à celui de saint Thomas, qui dit seulement que la loi nouvelle ne justifie pas par ses préceptes ou ses enseignements.

gile tuerait, si l'on n'avait intérieurement la grâce de la foi qui guérit.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette objection repose sur la loi nouvelle, non pas relativement à ce qu'il y a de principal, mais relativement à ce qu'il y a de secondaire en elle, comme les enseignements et les préceptes qui ont été transmis extérieurement à l'homme par l'écriture ou la parole.

Il faut répondre au *second*, que la grâce de la nouvelle alliance, quoiqu'elle soit pour l'homme un secours qui le détourne du péché, ne le confirme cependant pas dans le bien de manière à le rendre impeccable; car cette prérogative appartient à l'état de gloire. C'est pourquoi si quelqu'un vient à pécher, après avoir reçu les grâces de la loi nouvelle, il est plus répréhensible, parce qu'il a reçu de plus grands bienfaits et qu'il n'a pas fait usage des secours qui lui ont été accordés. On ne dit cependant pas pour cela que la loi nouvelle produit la colère, parce qu'autant qu'il est en elle, elle donne un secours suffisant pour empêcher de pécher.

Il faut répondre au *troisième*, que c'est le même Dieu qui a donné la loi ancienne et la loi nouvelle, mais il ne les a pas données de la même manière. Car il a donné la loi ancienne écrite sur des tables de pierre, et la loi nouvelle écrite sur les tables vivantes du cœur humain, comme le dit l'Apôtre (II. *Cor.* III). Par conséquent, selon l'expression de saint Augustin (*Lib. de spir. et litt.* cap. 18), l'Apôtre appelle cette lettre écrite hors de l'homme, un instrument de mort et de damnation, tandis qu'il appelle la loi nouvelle une œuvre de vie et de justice; parce que c'est par le don de l'Esprit-Saint que nous opérons la justice et que nous sommes délivrés de la peine attachée à la prévarication.

ARTICLE III. — LA LOI NOUVELLE AURAIT-ELLE DU ÊTRE DONNÉE DÈS LE COMMENCEMENT DU MONDE (1)?

1. Il semble que la loi nouvelle ait dû être donnée dès le commencement du monde. *Car il n'y a pas en Dieu acception de personnes*, comme le dit saint Paul (*Rom.* II, 11). Or, *tous les hommes ont péché et ont besoin de la gloire de Dieu*, suivant l'expression du même Apôtre (*Rom.* III, 23). Donc dès le commencement du monde la loi de l'Evangile aurait dû être répandue pour venir en aide à tous les humains.

2. Comme les hommes sont différents selon la diversité des lieux, de même aussi selon la diversité des temps. Or, Dieu *qui veut que tous les hommes soient sauvés* (I. *Tim.* II, 4), a ordonné de prêcher l'Evangile dans toutes les contrées, comme on le voit (Matth. ult. et Marc. ult.). Donc la loi de l'Evangile a dû embrasser tous les temps, de telle sorte qu'on a dû la promulguer dès le commencement du monde.

3. Le salut de l'âme qui est éternel, est plus nécessaire à l'homme que le salut du corps qui est temporel. Or, Dieu dès le commencement a procuré à l'homme ce qui était nécessaire au salut de son corps, en mettant en son pouvoir tout ce qui a été créé pour lui, comme on le voit (*Gen.* I). Donc la loi nouvelle, qui est absolument nécessaire au salut spirituel, a dû être donnée à l'homme dès le commencement du monde.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (I. *Cor.* XV, 46) : *Ce n'est pas le corps spirituel qui a été formé le premier, mais c'est le corps animal*. Or, la loi nouvelle est éminemment spirituelle. Donc on n'a pas dû la donner dès le commencement.

CONCLUSION. — La loi nouvelle étant la loi de grâce et étant principalement la grâce elle-même de l'Esprit-Saint, on n'a pas dû la donner abondamment, avant

(1) Pour l'exposition du plan suivi par la Providence dans la conversion du genre humain, on ne peut trop méditer l'admirable Discours de Bossuet sur l'histoire universelle.

que l'empêchement du péché ne fût détruit, par suite de la consommation de la rédemption du monde par le Christ.

Il faut répondre qu'on peut assigner trois raisons pour lesquelles la loi nouvelle n'a pas dû être donnée dès le commencement. — La première c'est que la loi nouvelle, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), est principalement la grâce de l'Esprit-Saint, qui n'a pas dû être répandue avec abondance, avant que l'obstacle du péché n'eût été détruit, une fois que la rédemption du genre humain a été consommée par le Christ (1). Ainsi il est dit (Joan. VII, 39) : *L'Esprit n'avait pas encore été donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié.* Saint Paul indique évidemment cette raison (*Rom.* VIII, 3), quand après avoir parlé de la loi de l'esprit de vie il ajoute : que *Dieu ayant envoyé son propre Fils, revêtu d'une chair semblable à la chair du péché et pour le péché, il a condanné le péché dans la chair, afin que la justice de la loi soit accomplie en nous.* — La seconde raison peut se déduire de la perfection de la loi nouvelle. Car rien n'arrive à sa perfection immédiatement dès le commencement, mais il faut à toutes choses un ordre temporel de succession. Ainsi on est enfant d'abord, puis on devient homme. L'Apôtre donne cette raison aux Galates (III, 24) : *La loi a été comme notre précepteur pour nous conduire à Jésus-Christ, afin que nous fussions justifiés par la foi; mais quand la foi est venue, nous n'avons plus été sous un précepteur.* — La troisième raison se tire de ce que la loi nouvelle est la loi de grâce. Il a fallu d'abord que l'homme fût abandonné à lui-même, tel qu'il l'a été sous la loi ancienne, afin qu'en tombant dans le péché, il sentît sa faiblesse et reconnût qu'il avait besoin de la grâce. C'est la raison que l'Apôtre insinue quand il dit (*Rom.* V, 20) : *La loi étant survenue a donné lieu à l'abondance du péché; mais où il y a eu abondance de péché, il y a eu surabondance de grâce* (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que le genre humain a mérité, à cause du péché du premier homme, d'être privé du secours de la grâce; c'est pourquoi, si elle n'est pas donnée à quelques-uns, c'est par justice, et si elle est donnée à d'autres, c'est par faveur, comme le dit saint Augustin (*Ep.* CXXVII). Il n'y a donc pas eu acception de personnes à l'égard de Dieu, parce qu'il n'a pas donné à tous, dès le commencement du monde, la loi de grâce qui ne devait être promulguée que dans un temps déterminé, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que la diversité des lieux ne change pas les divers états du genre humain qui varient selon les temps; c'est pourquoi la loi nouvelle est donnée pour tous les lieux, mais non pour tous les temps; quoiqu'à toutes les époques il y ait eu des individus qui ont appartenu à la nouvelle alliance, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 3).

Il faut répondre au *troisième*, que ce qui regarde le salut du corps est utile à l'homme relativement à la nature que le péché n'a pas détruite; mais ce qui regarde le salut spirituel se rapporte à la grâce que l'on perd au moyen du péché. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

ARTICLE IV. — LA LOI NOUVELLE DOIT-ELLE DURER JUSQU'À LA FIN DU MONDE (3)?

1. Il semble que la loi nouvelle ne doive pas durer jusqu'à la fin du

(1) Alors la question revient à celle-ci : pourquoi le Verbe ne s'est-il pas incarné dès le commencement? Cette question sera traitée dans la 3e partie, lorsque saint Thomas expose le grand mystère de l'Incarnation.

(2) On peut se demander à quelle époque la loi nouvelle a commencé à obliger. On peut répondre qu'elle a commencé à obliger du moment où la loi ancienne a cessé de le faire, ce qui nous renvoie aux controverses que nous avons indiquées (pag. 528).

(3) Il y a eu dans ces derniers temps des philosophes catholiques qui n'ont pas craint de supposer qu'il pourrait y avoir une nouvelle révélation qui serait le développement de la révélation du Christ M. de Maistre paraît avoir été de ce

monde. Car comme le dit saint Paul (I. *Cor.* XIII, 10) : *Quand ce qui est parfait sera arrivé, ce qui est imparfait sera détruit.* Or, la loi nouvelle est imparfaite, puisque le même apôtre dit encore (*ibid.*) : *Nous ne connaissons qu'imparfaitement et nous ne prophétisons qu'imparfaitement.* Donc la loi nouvelle doit être détruite, lorsqu'un état plus parfait viendra la remplacer.

2. Le Seigneur a promis à ses disciples, à l'arrivée de l'esprit consolateur, la connaissance de toute vérité (Joan. XVI). Or, sous la loi nouvelle, l'Eglise ne connaît pas encore toute la vérité. Nous devons donc attendre un autre état dans lequel l'Esprit-Saint nous manifestera la vérité tout entière.

3. Comme le Père est autre que le Fils, et le Fils autre que le Père, de même l'Esprit-Saint est autre que le Père et le Fils. Or, il y eut un état qui convenait à la personne du Père, ce fut celui de la loi ancienne dans lequel les hommes donnaient toute leur attention à la génération. Il y a maintenant un état qui convient à la personne du Fils, c'est celui de la loi nouvelle où ceux qui ont le pouvoir spirituel s'appliquent à la sagesse qui est appropriée au Fils. Il y aura donc un troisième état, celui de l'Esprit-Saint où les hommes purement spirituels domineront.

4. Le Seigneur dit (Matth. XXIV, 14) : *Cet Evangile du royaume sera prêché dans l'univers entier, et alors la fin arrivera.* Or, depuis longtemps l'Evangile du Christ a été prêché dans le monde entier, et cependant la fin n'est pas encore venue. Donc l'Evangile du Christ n'est pas l'Evangile du royaume, et il doit y avoir l'Evangile de l'Esprit-Saint, qui sera comme une autre loi.

Mais c'est le *contraire.* Le Seigneur dit (Matth. XXIV, 34) : *Je vous le dis, cette génération ne passera pas que toutes ces choses ne soient accomplies;* ce que saint Chrysostome entend de la génération des fidèles du Christ (*Hom.* LXXVIII *in Matth.*). Donc cet état des fidèles persévérera jusqu'à la consommation des siècles (1).

CONCLUSION. — La loi nouvelle étant parfaite de toutes les manières, aucune autre loi ne lui succédera, mais elle durera jusqu'à la consommation du siècle.

Il faut répondre que l'état du monde peut être changé de deux manières. 1° En changeant la loi ; de cette manière aucun autre état ne succédera à celui de la loi nouvelle. Car la loi nouvelle a succédé à la loi ancienne, comme un état plus parfait succède à un état qui l'est moins. Or, dans la vie présente il ne peut pas y avoir d'état plus parfait que celui de la loi nouvelle. Car rien ne peut être plus rapproché de la fin dernière que ce qui y mène immédiatement, et c'est ce que fait la loi nouvelle. C'est pourquoi l'Apôtre dit (*Hebr.* X, 19) : *Que nous avons, par le sang de Jésus, la liberté d'entrer dans le sanctuaire, en suivant cette voie nouvelle qu'il nous a le premier tracée.* Il ne peut donc pas y avoir dans la vie présente d'état plus parfait que celui de la loi nouvelle ; parce qu'une chose est d'autant plus parfaite qu'elle se rapproche davantage de la fin dernière. — 2° L'état des hommes peut changer dans le sens qu'ils observent d'une manière plus ou moins parfaite la même loi. De la sorte la loi ancienne a souvent changé d'état, puisque tantôt les Juifs observaient bien la loi et tantôt ils la transgressaient absolument. La loi nouvelle varie de la même manière selon les lieux, les temps et les personnes, parce que les individus correspondent plus ou moins parfaitement à la grâce de l'Esprit-Saint. Mais on ne doit cependant pas s'attendre qu'il y ait un temps où l'on possède la grâce de l'Esprit-Saint plus parfaite-

sentiment dans ses *Soirées de Saint-Pétersbourg* (Voyez le dernier entretien). Mais cette opinion est en opposition avec tous les théologiens et toute la tradition.

(1) Suarez, examinant cette même question, dit que le sentiment de saint Thomas est certain, et il le développe en l'appuyant des raisonnements les plus victorieux (*De leg.* lib. X, cap. 7).

ment qu'on ne l'a possédée jusqu'alors, surtout qu'on l'emporte sur les apôtres qui en *ont reçu les prémices*, c'est-à-dire, d'après la glose (*interl.*), qui l'ont reçue avant les autres et plus abondamment qu'eux.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Denis (*Lib. Eccles. hier.* cap. 5), il y a pour l'humanité trois sortes d'état. Le premier est celui de la loi ancienne, le second celui de la loi nouvelle; le troisième n'existe pas en cette vie, mais il existera dans la vie future, c'est-à-dire dans la patrie. Comme le premier état est figuratif et imparfait relativement à celui de l'Evangile, de même ce dernier est figuratif et imparfait relativement à l'état céleste, et il sera détruit à son avénement. Ainsi l'Apôtre dit (I. *Cor.* XIII, 12) : *Maintenant nous voyons Dieu dans un miroir et en énigme, alors nous le verrons face à face.*

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Augustin (*Lib. de hæres.* hæres. 26 et 46), que Montan et Priscille (1) ont supposé que la promesse qu'avait faite le Seigneur d'envoyer l'Esprit-Saint ne s'était pas accomplie dans les apôtres, mais en eux. De même les manichéens ont prétendu qu'elle avait eu son accomplissement dans Manès qu'ils disaient être le Paraclet. C'est pourquoi ils n'admettaient, ni les uns, ni les autres, les *Actes des apôtres* (2) où l'on rapporte évidemment que cette promesse s'est accomplie dans les apôtres, selon cette parole du Seigneur (*Act.* I, 5.) : *Vous serez baptisés par l'Esprit-Saint après peu de jours*, ce qui est arrivé comme on le voit (*Act.* II). Mais ces vaines prétentions sont détruites par ce que dit saint Jean (Joan. VII, 39), que *l'Esprit n'avait pas encore été donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié*. D'où l'on doit conclure qu'aussitôt que le Christ a été glorifié dans sa résurrection et son ascension, l'Esprit-Saint a été donné. Par là se trouvent renversées les folles espérances de ceux qui veulent qu'on attende une vie nouvelle, celle de l'Esprit-Saint (3). Or, l'Esprit-Saint a enseigné aux apôtres toute vérité à l'égard de ce qu'il est nécessaire de croire et de pratiquer pour être sauvé, mais il ne leur a pas appris tous les événements à venir, parce que ces choses ne leur importaient pas, d'après ces paroles (*Act.* I, 7) : *Ce n'est pas à vous à savoir les temps et les moments que le Père a réservés en son pouvoir.*

Il faut répondre au *troisième*, que la loi ancienne n'a pas seulement été la loi du Père, elle appartenait aussi au Fils, puisqu'elle le figurait. Aussi le Seigneur disait aux Juifs (Joan. V, 46) : *Si vous croyiez à Moïse, vous croiriez aussi à moi, parce que c'est de moi qu'il a écrit.* De même la loi nouvelle n'appartient pas seulement au Christ, mais elle appartient encore à l'Esprit-Saint, d'après cette expression de l'Apôtre (*Rom.* VIII, 2) : *La loi de l'Esprit de vie qui est en Jésus-Christ*, etc. On ne doit donc pas attendre une autre loi qui soit celle de l'Esprit-Saint.

Il faut répondre au *quatrième*, que le Christ ayant dit immédiatement au commencement de la prédication de son Evangile (Matth. III, 12), que *le royaume des cieux est proche*, il est absurde de prétendre que l'Evangile du Christ n'est pas celui du royaume. Mais la prédication de l'Evangile du Christ peut s'entendre de deux manières : 1° On peut l'entendre de la propagation de la connaissance du Christ. De cette manière il a été prêché dans tout l'univers, même du temps des apôtres, comme le dit saint Chry-

(1) L'erreur de Montan est celle dans laquelle est tombé Tertullien.

(2) Les protestants ne sont pas les premiers des hérétiques qui aient nié l'inspiration des livres de l'Ecriture, qui étaient contraires à leurs opinions.

(3) Lessing, dans un de ses opuscules très-vanté par M. Cousin, croit à cette révélation nouvelle qui doit se faire par l'Esprit. Voyez son petit traité *De l'éducation du genre humain.*

sostome (*Hom.* LXXVI *in Matth.*). Dans ce cas ces dernières paroles : *alors viendra la fin*, s'entendent de la destruction de Jérusalem, dont le Christ parlait alors littéralement. 2° On peut l'entendre de l'Evangile prêché d'une manière pleinement efficace dans le monde entier, de sorte que l'Eglise soit établie dans toutes les nations. Comme l'observe saint Augustin (*Epist.* CXCVII), l'Evangile n'a point encore été prêché de cette façon dans tout l'univers (1). Quand il l'aura été, la fin du monde arrivera.

QUESTION CVII.

DE LA COMPARAISON DE LA LOI NOUVELLE AVEC L'ANCIENNE.

Après avoir parlé de la loi evangélique considérée en elle-même, nous avons à la comparer à la loi ancienne. — A ce sujet quatre questions se présentent : 1° La loi nouvelle est-elle différente de la loi ancienne ? — 2° La loi nouvelle remplit-elle l'ancienne ? — 3° La loi nouvelle est-elle contenue dans l'ancienne ? — 4° Laquelle des deux est la plus onéreuse ?

ARTICLE I. — LA LOI NOUVELLE DIFFÈRE-T-ELLE DE LA LOI ANCIENNE (2)?

1. Il semble que la loi nouvelle ne diffère pas de la loi ancienne. Car l'une et l'autre s'adressent à ceux qui ont foi en Dieu, puisque *sans la foi on ne peut lui plaire*, comme le dit saint Paul (*Hebr.* XI, 6). Or, les anciens et les modernes ont eu tous la même foi, selon la remarque de la glose (Matth. XXI). Donc ils ont eu aussi la même loi.

2. Saint Augustin dit dans son livre contre Adamantius, un disciple de Manès (cap. 17), que la différence sommaire de la loi et de l'Evangile, c'est la crainte et l'amour. Or, la loi ancienne et la loi nouvelle ne peuvent pas différer sous ces deux rapports, parce que dans la loi ancienne on trouve des préceptes de charité (*Lev.* XIX, 18) : *Vous aimerez votre prochain* (*Deut.* XI, 5), *vous aimerez le Seigneur votre Dieu*. On ne peut pas non plus montrer qu'elles diffèrent en se reposant sur cette distinction que saint Augustin assigne dans son ouvrage contre Fauste (lib. IV, cap. 11), c'est que l'Ancien Testament a eu des promesses temporelles, tandis que le Nouveau a des promesses spirituelles et éternelles, parce que dans le Nouveau Testament on fait aussi des promesses temporelles, d'après ces paroles de l'Evangile (Marc. X, 30) : *Dès à présent dans ce siècle même vous recevrez le centuple des maisons*, *des frères*, etc. Sous l'Ancien Testament on espérait aussi des récompenses spirituelles et temporelles, d'après ces paroles de saint Paul (*Hebr.* XI, 16) qui dit en parlant des patriarches *qu'ils ont désiré une patrie meilleure*, c'est-à-dire le séjour du ciel. Il semble donc que la loi nouvelle ne soit pas autre que la loi ancienne.

3. L'Apôtre paraît distinguer ces deux lois (*Rom.* III) en appelant la loi ancienne *la loi des œuvres*, et la loi nouvelle *la loi de la foi*. Or, la loi ancienne a été aussi la loi de la foi, puisque l'Apôtre dit lui-même en parlant des patriarches de l'Ancien Testament (*Heb.* XI, 39) que *tous ont donné les plus beaux témoignages de leur foi*. De même la loi nouvelle est aussi la

(1) L'Evangile est loin d'être connu de tous les peuples ; car en jetant les yeux sur la statistique générale des religions qui se partagent l'humanité, la plus grande partie des hommes se trouve encore plongée dans les ténèbres de l'erreur et de l'idolâtrie. Sur 738,000,000 d'hommes, le polythéisme en compte encore à lui seul 336,000,000, et il y en a 96,000,000 qui sont musulmans. En outre, comme le remarque saint Augustin (*Ep.* CXXX, *ad Esychium*), l'Ecriture ne dit pas que le monde finira aussitôt que l'Evangile sera prêché à toute la terre, mais elle dit seulement que le monde ne finira pas auparavant.

(2) Cette comparaison de la loi ancienne et de la loi nouvelle se trouve très-longuement développée dans Soto, in IV, ad 2, quest. I, art. 4 ; Salméron, tom. V, in Evang. *tract.* I et *sup. Epist. ad Romanos*, cap. 5, disp. 29 ; Bellarmin, lib. I, *De verb. Dei*, cap. 18.

loi des œuvres, car il est dit (Matth. v, 44) : *Faites du bien à ceux qui vous haïssent.* Et ailleurs (Luc. xxii, 19) : *Faites cela en mémoire de moi.* Donc la loi nouvelle n'est pas autre que la loi ancienne.

Mais c'est le *contraire.* Saint Paul dit (*Heb.* vii, 12) : *Le sacerdoce étant transféré, il est nécessaire que la loi le soit aussi* (1). Or, le sacerdoce du Nouveau Testament est autre que celui de l'Ancien, comme le prouve l'Apôtre au même endroit. La loi est donc également différente.

CONCLUSION. — Puisque la loi nouvelle est une loi de charité et qu'elle nous rapproche de Dieu plus que la loi ancienne qui était pour l'homme ce qu'un maître est pour un enfant, elles sont différentes l'une de l'autre, quoiqu'elles soient de la même espèce, parce qu'elles tendent l'une et l'autre à la même fin, qui est de soumettre les hommes à Dieu.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. xc, art. 2), toute loi ordonne la vie de l'homme par rapport à une fin. Les choses qui se rapportent à une fin peuvent différer de deux manières selon la nature de la fin. D'abord elles peuvent avoir des fins diverses; ce qui constitue une diversité d'espèce, surtout si la fin était prochaine. Ensuite elles peuvent différer selon qu'elles s'approchent ou qu'elles s'éloignent de la même fin ; comme on le voit à l'égard des mouvements qui diffèrent d'espèce quand ils se rapportent à des termes différents; tandis que quand une partie du mouvement est plus près du terme qu'une autre, il n'y a qu'une différence analogue à celle qui existe entre le parfait et l'imparfait. Ainsi donc deux lois peuvent être différentes de deux manières : 1° comme étant absolument diverses, parce qu'elles se rapportent à des fins qui sont diverses elles-mêmes. Par exemple, une loi civile qui aurait pour but de conférer le pouvoir au peuple serait d'une autre espèce que celle qui aurait pour but de le confier aux individus les plus notables (2). 2° Deux lois peuvent se distinguer selon que l'une se rapporte à la même fin d'une manière plus prochaine et l'autre d'une manière plus éloignée. Ainsi dans une même cité la loi qui regarde les hommes mûrs, capables d'exécuter immédiatement ce qui appartient au bien général, est autre que la loi qui concerne l'éducation des enfants auxquels on doit apprendre comment ils devront ensuite remplir leurs devoirs de citoyens. Il faut donc dire que selon le premier sens la loi nouvelle n'est pas autre que la loi ancienne; parce qu'elles ont l'une et l'autre la même fin qui est de soumettre les hommes à Dieu. Or, c'est le même Dieu qui est le Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament, d'après cette parole de saint Paul (*Rom.* iii, 30) : *Il n'y a qu'un seul Dieu qui justifie par la foi les circoncis et qui par la foi justifie aussi les incirconcis.* Mais dans le second sens la loi nouvelle est autre que la loi ancienne; parce que la loi ancienne était ce qu'est *un maître pour des enfants*, comme le dit l'Apôtre (*Gal.* iii), tandis que la loi nouvelle est la loi de perfection, parce qu'elle est la loi de charité que saint Paul appelle *le lien de la perfection* (*Col.* iii).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'unité de foi des deux Testaments est attestée par leur unité de fin. Car nous avons dit (quest. lxii, art. 1 et 2) que l'objet des vertus théologales parmi lesquelles se trouve la foi est la fin dernière. Cependant la foi n'a pas existé dans le même état sous la loi ancienne et sous la loi nouvelle. Car nous croyons comme une chose passée ce que les Juifs croyaient comme une chose à venir.

(1) Saint Paul expose la même pensée dans une foule d'endroits, et il laisse voir que les deux lois sont différentes sans être opposées. *Miror quod sic tam citò transferimini ab eo qui vos vocavit in gratiam Christi, in aliud Evangelium quod non est aliud* (*Gal.* i).

(2) L'un formerait une constitution démocratique, et l'autre une constitution aristocratique.

Il faut répondre au *second*, que toutes les différences qu'on assigne entre la loi nouvelle et l'ancienne reposent sur la différence qu'il y a entre le parfait et l'imparfait. Car les préceptes d'une loi quelle qu'elle soit ont pour objets des actes de vertu. Or, ceux qui sont imparfaits et qui n'ont pas encore l'habitude de la vertu sont portés à faire des actes vertueux, d'une autre manière que ceux qui sont perfectionnés par l'habitude de la vertu. En effet, ceux qui n'ont pas encore cette habitude sont portés par une cause extrinsèque à en faire des actes; par exemple, par la menace des châtiments ou par la promesse de quelques récompenses extérieures, telles que les honneurs, les richesses ou quelque autre chose semblable. C'est pourquoi la loi ancienne, qui était donnée à des hommes imparfaits qui n'avaient pas encore reçu la grâce spirituelle, était appelée la *loi de crainte* (1), parce que pour faire observer ses préceptes elle menaçait de certaines peines. Pour le même motif, elle faisait usage des promesses temporelles. Au contraire, ceux qui ont la vertu sont portés à en faire des actes par amour pour elle, mais non à cause d'une peine ou d'une récompense extrinsèque. C'est pour cela que la loi nouvelle, qui consiste principalement dans la grâce spirituelle infuse dans nos cœurs, est appelée la *loi d'amour*. On dit qu'elle a les promesses spirituelles et éternelles qui sont les objets de la vertu, surtout de la charité; ainsi on se porte vers ces biens par soi-même, non comme vers des choses étrangères, mais comme vers des choses qui sont propres. C'est pour cette raison qu'on dit aussi que la loi ancienne retenait la main, mais non le cœur; parce que celui qui s'abstient de faire un péché par crainte du châtiment, ne détourne pas absolument du mal sa volonté comme le fait celui qui s'en abstient par amour de la justice; c'est pourquoi on dit que la loi nouvelle qui est la *loi d'amour* domine le cœur. Toutefois il y a eu sous l'ancienne loi des hommes qui avaient la charité et la grâce de l'Esprit-Saint et qui attendaient principalement les promesses spirituelles et éternelles; et sous ce rapport ils appartenaient à la loi nouvelle. De même il y a sous la loi nouvelle des hommes charnels qui ne sont pas encore arrivés à la perfection de cette loi et qu'il a fallu exciter à la vertu, par la crainte des châtiments et par des promesses temporelles. Mais quoique la loi ancienne ait donné des préceptes de charité, cependant on ne recevait pas par elle l'Esprit-Saint *qui répand la charité dans nos cœurs*, selon l'expression de l'Apôtre (*Rom.* v).

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (quest. CVI, art. 1 et 2), la loi nouvelle est appelée la *loi de la foi*, parce qu'elle consiste principalement dans la grâce qui est intérieurement accordée à ceux qui croient : d'où elle est appelée la *grâce de la foi*. Secondairement elle renferme les œuvres morales et sacramentelles, mais ce n'est pas dans ces choses que consiste principalement son essence, comme consistait l'essence de la loi ancienne. Or, ceux qui sous l'Ancien Testament ont été agréables à Dieu par leur foi appartenaient sous ce rapport au Nouveau; car ils n'étaient purifiés que par la foi du Christ, qui est l'auteur de la nouvelle alliance (2). Aussi l'Apôtre dit de Moïse (*Heb.* XI, 26) : *Qu'il jugeait que l'ignominie du Christ était un plus grand trésor que toutes les richesses de l'Egypte.*

(1) L'état ancien était cet état de servitude dont saint Paul a dit (*Gal.* IV) : *Quanto tempore hæres parvulus est, nihil differt à servo,* etc.

(2) Il y avait toutefois cette différence entre les justes de la loi ancienne et ceux de la loi nouvelle, qu'ils n'étaient pas introduits immédiatement dans le ciel (*Heb.* IV et X). C'est ce qui a fait dire à saint Jérôme (*Epist.* CXXIX, *ad Dardanum*) que le sang du Christ est la clef du Paradis, et c'est dans le même sens que saint Cyrille (X. *Thes.* cap. IX) entend ces paroles du Christ: *Ego sum ostium.*

ARTICLE II. — LA LOI NOUVELLE ACCOMPLIT-ELLE LA LOI ANCIENNE (1)?

1. Il semble que la loi nouvelle n'accomplisse pas la loi ancienne. Car accomplir est le contraire de détruire. Or, la loi nouvelle détruit ou rejette les observances de la loi ancienne; car l'Apôtre dit (*Gal.* v, 2) : *Si vous êtes circoncis, le Christ ne vous servira de rien.* Donc la loi nouvelle n'est pas l'accomplissement de la loi ancienne.

2. Le contraire n'est pas l'accomplissement de son contraire. Or, le Seigneur a donné dans la loi nouvelle des préceptes contraires à ceux de l'ancienne; car il est dit (Matth. v, 31) : *Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens : Quiconque voudra renvoyer sa femme, qu'il lui donne un acte de divorce. Et moi je vous dis : Que celui qui renvoie sa femme la fait devenir adultère.* On tirerait évidemment la même conséquence à l'égard de la prohibition du serment, de la défense du talion et de la haine des ennemis. Le Seigneur paraît aussi avoir abrogé les préceptes de l'ancienne loi sur le discernement des aliments quand il dit (Matth. xv, 11) *que ce qui entre dans la bouche ne souille pas l'âme.* Donc la loi nouvelle n'est pas l'accomplissement de l'ancienne.

3. Celui qui agit contre la loi ne l'accomplit pas. Or, le Christ a agi contre elle dans certaines circonstances; car il a touché un lépreux, comme on le voit (Matth. viii), ce qui était contraire à la loi; il paraît aussi avoir violé le sabbat plusieurs fois, ce qui portait les Juifs à dire de lui (Joan. ix, 16) : *Cet homme n'est pas de Dieu, puisqu'il ne garde pas le sabbat.* Donc le Christ n'a pas accompli la loi; et par conséquent la loi nouvelle qu'il a donnée n'est pas l'accomplissement de l'ancienne.

4. L'ancienne loi renfermait des préceptes moraux, cérémoniels et judiciels, comme nous l'avons dit (quest. xcix, art. 4). Or, si le Seigneur a accompli la loi relativement aux premiers de ces préceptes (Matth. v), il paraît n'avoir fait aucune mention des préceptes judiciels et cérémoniels. Il semble donc que la loi nouvelle n'accomplisse pas totalement l'ancienne.

Mais c'est le *contraire.* Le Seigneur dit (Matth. v, 17) : *Je ne suis pas venu détruire la loi, mais l'accomplir.* Puis il ajoute : *Il ne manquera pas un iôta, ni un trait à l'accomplissement de la loi, quand toutes ces choses arriveront.*

CONCLUSION. — La loi nouvelle accomplit la loi ancienne selon qu'elle est la réalisation des promesses et des figures qu'elle renfermait; le Christ l'a aussi remplie, soit par ses œuvres en l'observant, soit par ses enseignements en l'expliquant et en y ajoutant des conseils de perfection.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la loi nouvelle est à la loi ancienne ce que le parfait est à l'imparfait. Or, tout ce qui est parfait remplit ce qui manque à ce qui est imparfait. C'est ainsi que la loi nouvelle accomplit la loi ancienne, en suppléant à ce qui lui manquait. En effet, dans la loi ancienne on peut considérer deux choses : la fin et les préceptes qu'elle renferme. Toute loi a pour fin de rendre les hommes justes et vertueux, comme nous l'avons dit (quest. xcii, art. 2). La loi ancienne avait donc pour fin la justification des hommes. Elle ne pouvait à la vérité la produire, mais elle la figurait par des cérémonies et la promettait par des paroles. Sous ce rapport, la loi nouvelle a accompli l'ancienne en justifiant les hommes par la vertu de la passion du Christ, et c'est ce que dit l'Apôtre (*Rom.* viii, 3) : *Ce qu'il était impossible que la loi fît, Dieu l'a fait, lorsque*

(1) Cet article est une réfutation de l'erreur des manichéens qui prétendaient que la loi ancienne était contraire à la loi nouvelle et qui attribuaient, pour ce motif, la première au génie du mal ou au mauvais principe.

ayant envoyé son propre Fils revêtu d'une chair semblable à la chair du péché, il a condamné le péché dans la chair, afin que la justice de la loi soit accomplie en nous. A cet égard la loi nouvelle réalise les promesses de la loi ancienne, d'après ces autres paroles de saint Paul (II. *Cor.* I, 20) : *Toutes les promesses de Dieu ont en lui*, c'est-à-dire dans le Christ, *leur vérité*. Elle remplit aussi tout ce qu'elle figurait ; c'est ce qui fait dire au même apôtre en parlant des préceptes cérémoniels (*Colos.* II, 17) que *toutes ces choses ne sont qu'une ombre de celles qui devaient arriver, et que le corps ne se trouve qu'en Jésus-Christ;* c'est-à-dire que la vérité appartient au Christ. D'où il résulte qu'on appelle la loi nouvelle la *loi de vérité* et qu'on donne à la loi ancienne les noms d'*ombre* et de *figure*. Quant aux préceptes de la loi ancienne, le Christ les a accomplis par ses œuvres et ses enseignements. Par ses œuvres, car il a voulu être circoncis et observer tout ce qui était d'obligation à cette époque, *ayant été assujetti à la loi,* selon l'expression de saint Paul (*Gal.* IV, 4). Par sa doctrine, il a accompli les préceptes de la loi de trois manières : 1° En exposant le vrai sens de la loi, comme on le voit pour l'homicide et l'adultère, à l'égard desquels les scribes et les pharisiens croyaient qu'il n'y avait que l'acte extérieur qui fût défendu. Ainsi le Seigneur accomplit la loi en montrant que les actes intérieurs de ces péchés sont aussi défendus. 2° En indiquant le moyen le plus sûr de faire ce que la loi avait ordonné. Ainsi la loi ayant commandé de ne pas faire de parjure, le moyen le plus sûr de l'observer, c'est de s'abstenir absolument du serment, sauf dans le cas de nécessité. 3° En y ajoutant des conseils de perfection (1), comme on le voit (Matth. XIX, 21). Il répond à celui qui lui dit qu'il a observé les préceptes de l'ancienne loi : *Une chose vous manque ; si vous voulez être parfait, allez et vendez tout ce que vous avez*, etc.

Il faut répondre au *premier* argument, que la loi nouvelle n'a annulé l'ancienne que relativement aux préceptes cérémoniels, comme nous l'avons dit (quest. CIII, art. 3 et 4), et ces préceptes étaient figuratifs de l'avenir. Ainsi ces préceptes ayant été accomplis du moment que ce qu'ils figuraient s'est réalisé, on n'a pas dû les observer ultérieurement, parce que si on les observait, ils signifieraient encore ce qui doit arriver et ce qui n'a pas été fait ; ce qui serait faux, car la promesse d'un don futur n'existe plus quand on l'a remplie en donnant la chose promise. C'est ainsi que les cérémonies de la loi ont été détruites après avoir été remplies.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Augustin contre Fauste (lib. XIX, cap. 21), ces préceptes du Seigneur ne sont pas contraires aux préceptes de la loi ancienne. En effet, le Seigneur en défendant de renvoyer la femme n'est pas allé contre ce que la loi a prescrit ; car la loi n'a pas dit : que celui qui le veut renvoie sa femme, ce qui aurait été opposé au précepte qui défend de la renvoyer ; mais elle ne voulait pas en réalité que l'époux la renvoyât ; c'est pourquoi elle a établi un délai, afin que l'homme revenu de ses premiers emportements renonçât à écrire le libelle de répudiation. Aussi pour confirmer ce sentiment et rendre la répudiation de la femme difficile, le Seigneur n'a excepté que le cas de fornication. On doit dire aussi la même chose à l'égard de la prohibition du serment, ainsi qu'à l'égard de celle du talion, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Car la loi a mis des bornes à la vengeance pour qu'elle ne fût pas immodérée, et le Seigneur en a plus parfaitement prévenu tous les excès, en ordonnant de

(1) Ces conseils de perfection ne sont que le développement des préceptes moraux que renfermait la loi ancienne, comme on peut le voir d'après le *Discours sur la montagne* où les deux lois sont comparées.

s'en abstenir absolument (1). Touchant la haine des ennemis, il a écarté la fausse interprétation des pharisiens en nous apprenant que c'était la faute, mais non la personne que nous devions haïr. Pour la distinction des aliments, comme c'était une loi cérémonielle, le Seigneur n'a pas défendu de l'observer alors, mais il a montré qu'il n'y avait pas d'aliments immondes de leur nature, qu'ils ne l'étaient qu'en figure, comme nous l'avons dit (quest. CII, art. 6 ad 1).

Il faut répondre au *troisième,* que la loi ancienne défendait de toucher un lépreux, parce qu'il résultait de là une certaine tache d'irrégularité, comme du contact d'un mort, ainsi que nous l'avons dit (quest. CII, art. 5 ad 4). Mais le Seigneur qui guérissait le lépreux ne pouvait contracter cette souillure. Il n'a pas non plus transgressé le sabbat en réalité par les choses qu'il a faites, comme il le prouve lui-même dans l'Evangile (Matth. XII) ; soit parce qu'il opérait ses miracles par la vertu divine qui est sans cesse agissante dans les êtres ; soit parce que ses œuvres avaient pour but le salut des hommes, et que d'ailleurs, de l'avis des pharisiens eux-mêmes, on pouvait le jour du sabbat sauver un animal ; soit parce que la raison de nécessité rendait excusables ses disciples qui cueillirent des épis ce jour-là. Mais il paraissait transgresser les lois d'après les idées superstitieuses des pharisiens, qui croyaient qu'on devait même s'abstenir de faire des œuvres salutaires le jour du sabbat ; ce qui était contraire à l'intention de la loi.

Il faut répondre au *quatrième,* que le Seigneur ne rappelle pas (Matth. V) les préceptes cérémoniels de la loi, parce que leur observation a été totalement détruite par leur accomplissement, comme nous l'avons dit (*in corp. art.* ad 1). A l'égard des préceptes judiciels il a rappelé celui du talion, afin qu'on appliquât ce qu'il en dirait à tous les autres. Dans ce précepte il a montré, en effet, que l'intention de la loi n'était pas qu'on cherchât la peine du talion pour le plaisir de la vengeance qu'il condamne, en disant que l'homme doit être prêt à supporter de plus grandes injures ; mais il enseigne qu'on ne devait agir ainsi que par amour pour la justice, et ce sentiment est maintenu dans la loi nouvelle (2).

ARTICLE III. — LA LOI NOUVELLE EST-ELLE RENFERMÉE DANS LA LOI ANCIENNE (3)?

1. Il semble que la loi nouvelle ne soit pas renfermée dans la loi ancienne. Car la loi nouvelle consiste principalement dans la foi ; c'est ce qui la fait appeler une *loi de foi,* comme on le voit (*Rom.* III). Or, elle propose beaucoup de choses à croire qui ne sont pas renfermées dans la loi ancienne. Donc elle n'y était pas contenue.

2. Une glose dit (Chrys. *in op. imp. hom.* X) sur ce passage de saint Matthieu : *Qui solverit unum de mandatis istis minimis* (Matth. V), que les préceptes de la loi ancienne sont les moindres, mais que dans l'Evangile il y en a de plus grands. Or, ce qu'il y a de plus grand ne peut pas être contenu en ce qui est moindre. Donc la loi nouvelle n'est pas contenue dans l'ancienne.

3. Ce qui est contenu dans un autre, on le possède quand on a ce qui le contient. Si donc la loi nouvelle était contenue dans l'ancienne, il s'ensui-

(1) Toutes ces questions se trouvent traitées avec tous les détails qu'on peut désirer dans la seconde section de cette seconde partie.

(2) Sur l'accomplissement de la loi ancienne par Jésus-Christ et sa doctrine, voyez le chap. XIX de la 11[e] sect. du *Discours sur l'histoire universelle.* On ne peut trouver un commentaire plus éloquent et plus complet de ces paroles de Notre-Seigneur : *Non veni solvere legem, sed adimplere.*

(3) Tous les Pères sont unanimes sur ce point. Si l'on veut recueillir une multitude de témoignages éloquents en faveur de cette même vérité, on peut lire les *Elévations* de Bossuet sur les mystères.

vrait que quand on a eu la loi ancienne on avait aussi la loi nouvelle. Il eût donc été superflu, après la loi ancienne, d'en donner une nouvelle. Donc la loi nouvelle n'a pas été contenue dans l'ancienne.

Mais c'est le *contraire*. Ezéchiel dit (I, 16) : *Une roue était dans une autre*, c'est-à-dire, selon l'explication de saint Grégoire (*Hom.* VI *in Ez.*), le Nouveau Testament dans l'Ancien.

CONCLUSION. — Puisque tous les préceptes de la loi nouvelle étaient implicitement renfermés dans l'ancienne, ou qu'ils y étaient cachés sous des figures, on dit avec raison que la loi nouvelle est renfermée dans l'ancienne, comme le blé est contenu dans l'épi ou l'arbre dans la semence.

Il faut répondre qu'une chose est contenue dans une autre de deux manières : 1° en acte, comme l'objet placé est dans le lieu qu'il occupe ; 2° virtuellement, comme l'effet dans sa cause, ou comme ce qui est complet se trouve dans ce qui est incomplet, comme le genre contient les espèces en puissance, et comme l'arbre entier est renfermé dans la semence. C'est de cette manière que la loi nouvelle est renfermée dans l'ancienne. Car nous avons dit (art. 1 huj. quæst.) que la loi nouvelle est à la loi ancienne ce que le parfait est à l'imparfait. Aussi saint Chrysostome expliquant ce passage (Marc. IV, 28) : *La terre produit d'elle-même, premièrement l'herbe, ensuite l'épi, puis le grain tout formé dans l'épi*, dit que l'herbe a été d'abord produite sous la loi de nature, qu'ensuite sont venus les épis sous la loi de Moïse, et qu'enfin le grain tout formé a paru sous l'Evangile (1). La loi nouvelle a donc été contenue dans l'ancienne, comme le fruit dans l'épi.

Il faut répondre au *premier* argument, que tout ce que le Nouveau Testament nous propose à croire ouvertement et explicitement se trouve implicitement et sous forme de figure dans l'Ancien ; et c'est ainsi que par rapport aux choses de foi, la loi nouvelle est contenue dans l'ancienne.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit que les préceptes de la loi nouvelle sont plus grands que ceux de la loi ancienne quant à leur manifestation explicite, mais quant à leur substance ils sont tous contenus dans l'Ancien Testament. C'est ce qui fait dire à saint Augustin contre Fauste (lib. XIX, cap. 23 et 28) que tous les avertissements et tous les ordres que le Seigneur a donnés sous cette forme : *et moi je vous dis*, se trouvent dans les livres de l'Ancien Testament. Mais parce qu'on n'entendait par l'homicide que le meurtre, le Seigneur a montré qu'il fallait aussi comprendre sous ce genre tous les mouvements iniques qui ont pour but de nuire à la personne du prochain. Relativement à ces explications, les préceptes de la loi nouvelle sont plus grands que ceux de la loi ancienne ; mais rien n'empêche que ce qui est plus grand ne soit contenu virtuellement dans ce qui est moindre, comme l'arbre est contenu dans sa semence.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il faut expliquer ensuite ce que l'on a dit d'abord implicitement. C'est pourquoi après la loi ancienne il a fallu donner la loi nouvelle.

ARTICLE IV. — LA LOI NOUVELLE EST-ELLE PLUS ONÉREUSE QUE LA LOI ANCIENNE ?

1. Il semble que la loi nouvelle soit plus onéreuse que la loi ancienne. Car à l'occasion de ces paroles : *Qui solverit unum de mandatis istis minimis*, saint Chrysostome dit (*Hom.* X *in op. imp. ad fin.*) : Les préceptes de Moïse sont faciles : *Vous ne tuerez pas, vous ne ferez pas d'adultères ;* mais ceux du Christ sont difficiles, comme : *Ne vous mettez pas en colère, ne convoitez pas.* Donc la loi nouvelle est plus onéreuse que la loi ancienne.

(1) Cette explication est plutôt de Victor d'Antioche, dans son commentaire sur ce passage.

2. Il est plus facile d'user des biens de la terre que de supporter les tribulations. Or, dans l'ancienne loi la prospérité temporelle résultait de la fidélité aux préceptes, comme on le voit (*Deut.* XXVIII), tandis que ceux qui observent la loi nouvelle sont en proie à une multitude d'afflictions, selon ces paroles de l'Apôtre (II. *Cor.* VI, 4) : *Comme ministres de Dieu rendons-nous recommandables en toutes choses par une grande patience dans les maux, dans les nécessités pressantes, dans les angoisses,* etc. Donc la loi nouvelle est plus lourde que l'ancienne.

3. Ce qui ajoute à une chose paraît plus difficile qu'elle. Or, la loi nouvelle ajoute à la loi ancienne ; car la loi ancienne a défendu le parjure et la loi nouvelle le serment ; la loi ancienne a défendu le divorce sans le libelle de répudiation et la loi nouvelle l'a défendu absolument, comme on le voit (Matth. V) d'après l'interprétation de saint Augustin (*Lib.* I, *in serm. Dom. in monte,* cap. 14). Donc la loi nouvelle est plus onéreuse que la loi ancienne.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (Matth. XI, 28) : *Venez à moi, vous tous qui travaillez et qui êtes surchargés.* Saint Hilaire expliquant ces paroles dit (*can.* XI *in Matth.*) : que le Seigneur appelle à lui tous ceux que les difficultés de la loi fatiguent, et qu'ensuite il ajoute en parlant de l'Evangile : *Mon joug est doux et mon fardeau léger.* Donc la loi nouvelle est plus légère que l'ancienne.

CONCLUSION. — La loi ancienne est plus lourde que la nouvelle par l'étendue et le nombre de ses préceptes, mais relativement à la compression des mouvements intérieurs, qui est ce qu'il y a de plus difficile, la loi nouvelle est plus difficile que l'ancienne.

Il faut répondre qu'à l'égard des œuvres de vertu que les préceptes de la loi ont pour objets, il y a deux sortes de difficulté qu'on peut considérer. L'une se rapporte aux actes extérieurs qui par eux-mêmes offrent une certaine difficulté et une certaine charge. A cet égard la loi ancienne est beaucoup plus onéreuse que la loi nouvelle (1), parce que par ses cérémonies multipliées elle obligeait à un plus grand nombre d'actes extérieurs que la loi nouvelle, qui a ajouté fort peu de choses aux préceptes de la loi naturelle, quoiqu'il y en ait eu ensuite d'autres établis par les saints Pères (2). Et sous ce rapport saint Augustin veut qu'on soit très-modéré, dans la crainte qu'on ne rende aux fidèles leurs devoirs trop onéreux. Car il parle (*Ep.* LV, cap. 19) de certains hommes qui surchargent de fardeaux très-lourds notre religion que Dieu dans sa miséricorde a rendue libre, en y rattachant un petit nombre de pratiques extérieures, de sorte que, dit-il, l'on devrait préférer la condition des Juifs qui sont soumis à la vérité aux charges de la loi, mais qui du moins ne dépendent pas de la présomption humaine (3). — La seconde difficulté se rapporte aux actes intérieurs ; elle consiste en ce qu'il faut qu'on fasse les actes de vertu promptement et agréablement. La vertu à cet égard est une chose difficile. Elle est surtout difficile à celui qui n'est pas vertueux, mais l'habitude de la vertu la rend facile. Sous ce rapport les préceptes de la loi nouvelle sont plus lourds que ceux de la loi ancienne. Car dans la loi nouvelle on défend les mouvements intérieurs de l'âme qui

(1) C'est ce qui faisait dire à saint Pierre : *Quid tentatis imponere jugum super cervices discipulorum, quod neque vos, neque patres nostri portare potuimus?* (*Act.* XV). Saint Cyprien fait ressortir cette différence par une foule d'autres passages (lib. III, *ad Quirinum,* cap. 119).

(2) Il s'agit ici de pratiques particulières recommandées par certains docteurs ou plutôt pratiquées par des religieux. Saint Augustin recommande de ne pas confondre ces pratiques, qui ne sont que des conseils, avec les devoirs essentiels du catholicisme et de ne pas ainsi rebuter les fidèles en les surchargeant arbitrairement.

(3) Ce conseil admirable a été quelquefois malheureusement trop méconnu.

n'étaient pas défendus expressément sous la loi ancienne, du moins dans tous les cas, quoiqu'ils le fussent en certaines circonstances, mais alors cette défense n'avait pas de sanction. Or, c'est là ce qu'il y a de plus difficile pour celui qui n'est pas vertueux. Car, comme le dit Aristote (*Eth.* v, cap. 9), il est facile de faire ce que fait le juste, mais quand il faut le faire comme il le fait, c'est-à-dire avec plaisir et promptitude, ce n'est pas aisé pour celui qui n'est pas juste. Saint Jean dit aussi en parlant du Christ (I. Joan. v, 3) que *ses préceptes ne sont pas lourds*, et saint Augustin expliquant ces paroles dit (*Lib. de nat. et grat.* cap. 69) qu'ils ne sont pas lourds pour celui qui aime, mais qu'ils sont lourds pour celui qui n'aime pas (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il est question dans ce passage de la difficulté qu'offre la loi nouvelle relativement à la compression des mouvements intérieurs (2).

Il faut répondre au *second*, que les peines qu'éprouvent ceux qui observent la loi nouvelle ne leur sont pas imposées par la loi elle-même. Néanmoins on supporte facilement toutes ces afflictions par suite de l'amour que la loi elle-même inspire; parce que, comme le dit saint Augustin (*Lib. de verb. Dom. serm.* IX), l'amour rend faciles et presque nulles toutes les choses les plus horribles et les plus cruelles.

Il faut répondre au *troisième*, que ces additions que l'on a faites aux préceptes de l'ancienne loi ont pour but d'en rendre l'accomplissement plus facile, comme le dit saint Augustin (lib. I, *De serm. Dom. in monte*, cap. 17 et 19). C'est pourquoi il ne résulte pas de là que la loi nouvelle soit plus onéreuse, mais c'est plutôt le contraire.

QUESTION CVIII.

DES CHOSES QUE LA LOI NOUVELLE RENFERME.

Il ne nous reste plus qu'à considérer les choses que la loi nouvelle renferme. — A ce sujet il y a quatre questions : 1° La loi nouvelle doit-elle commander ou défendre des œuvres extérieures? — 2° Commande-t-elle ou défend-elle suffisamment ces actes? — 3° Règle-t-elle convenablement les hommes par rapport aux actes intérieurs? — 4° Est-il convenable qu'elle ajoute des conseils aux préceptes?

ARTICLE I. — LA LOI NOUVELLE DOIT-ELLE COMMANDER OU DÉFENDRE CERTAINS ACTES EXTÉRIEURS (3)?

1. Il semble que la loi nouvelle ne doive défendre ni commander aucun acte extérieur. Car la loi nouvelle est l'Evangile du royaume, d'après ces paroles (Matth. XXIV) : *L'Evangile du royaume sera prêché dans tout l'univers.* Or, le royaume de Dieu ne consiste pas dans des actes extérieurs, mais seulement dans des actes intérieurs, puisqu'il est dit (Luc. XVII, 21) : *Le royaume de Dieu est au dedans de vous.* Et ailleurs (*Rom.* XIV, 17) : *Le royaume de Dieu ne consiste point dans le boire et le manger, mais dans la*

(1) La charité rend faciles les devoirs les plus contraires à la nature, comme la confession et la fréquentation des sacrements, et la grâce nous aide à croire les mystères de la Trinité, de l'Incarnation et de l'Eucharistie, qui sont bien plus élevés et plus difficiles que les croyances de l'Ancien Testament.

(2) L'ouvrage auquel cette citation est empruntée n'est pas de saint Chrysostome, quoiqu'il soit ordinairement cité sous son nom.

(3) D'après Luther (*lib. de Libert. Christ.*), Calvin (*in Epist. ad Rom.* cap. III), Bèze et d'autres protestants, la loi nouvelle n'est pas une loi véritable qui oblige à faire des œuvres. Le Christ ne demande des chrétiens que la foi. Cet article est une réfutation de cette erreur qui a été d'ailleurs condamnée par le concile de Trente (sess. VI, can. 21).

justice, dans la paix et dans la joie que donne le Saint-Esprit. Donc la loi nouvelle ne doit ni ordonner, ni défendre des actes extérieurs.

2. La loi nouvelle est la loi de l'Esprit, comme le dit saint Paul (*Rom.* VIII). Or, *où se trouve l'Esprit du Seigneur, là est la liberté,* selon la pensée du même Apôtre (II. *Cor.* III, 17). Comme il n'y a pas de liberté dès que l'homme est obligé de faire ou d'éviter certains actes extérieurs, il s'ensuit que la loi nouvelle ne renferme ni ordres, ni défenses relativement à ces actes.

3. On dit que tous les actes extérieurs se rapportent à la main, comme les actes intérieurs se rapportent à l'esprit. Mais il y a cette différence entre la loi nouvelle et la loi ancienne, que cette dernière retient la main, tandis que l'autre comprime l'esprit. On ne doit donc pas admettre dans la loi nouvelle des défenses et des préceptes qui aient les actes extérieurs pour objets, mais seulement les actes intérieurs.

Mais c'est le *contraire.* La loi nouvelle fait des hommes des *enfants de lumière;* ce qui fait dire à saint Jean (XII, 36) : *Croyez à la lumière pour être des enfants de lumière.* Or, il convient aux enfants de lumière de faire des œuvres de lumière et de rejeter les œuvres de ténèbres, suivant ces paroles de l'Apôtre (*Ephes.* v, 8) : *Vous n'étiez autrefois que ténèbres, mais maintenant vous êtes lumière en notre Seigneur : conduisez-vous en enfants de lumière.* Donc la loi nouvelle a dû défendre certaines œuvres extérieures et en ordonner d'autres.

CONCLUSION. — Il a été convenable que dans la loi nouvelle on établit des actes sacramentels extérieurs pour recevoir la grâce et qu'on ordonnât des actes extérieurs de vertus et qu'on défendit les actes vicieux, afin qu'ayant été justifiés par la grâce, nous coopérions avec le Christ qui opère intérieurement en nous pour mériter la vie éternelle.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. CVI, art. 1 et 2), la loi nouvelle consiste principalement dans la grâce de l'Esprit-Saint, qui se manifeste au moyen de la foi qui opère par l'amour. Les hommes obtiennent cette grâce par le Fils de Dieu fait homme, dont Dieu a rempli l'humanité par sa grâce pour que de là elle découle sur nous. Ainsi il est dit (Joan. I, 14) : *Le Verbe s'est fait chair;* puis on ajoute : *Il était plein de grâce et de vérité;* et plus loin : *nous avons tous reçu de sa plénitude et grâce pour grâce.* D'où l'on conclut : que *la grâce et la vérité ont été apportées par Jésus-Christ.* C'est pourquoi il était convenable que la grâce qui découle du Verbe incarné nous arrivât par des moyens sensibles extérieurs, et que la grâce intérieure qui soumet la chair à l'esprit se produisît au dehors par des œuvres sensibles. Ainsi donc les œuvres extérieures paraissent appartenir de deux manières à la grâce : 1° Comme des moyens qui y mènent en quelque sorte; telles sont les opérations des sacrements établis sous la loi nouvelle, comme le baptême, l'Eucharistie, etc. 2° Il y a d'autres œuvres extérieures qui sont produites par l'impulsion même de la grâce. A l'égard de ces dernières il y a une distinction à faire. Il y en a qui sont nécessairement conformes ou contraires à la grâce intérieure qui consiste dans la foi agissant par la charité. Ces actes extérieurs sont commandés ou défendus par la loi nouvelle. Ainsi elle commande de confesser la foi et défend de la nier : car il est dit (Matth. x, 13) : *Celui qui me reconnaîtra devant les hommes, je le reconnaîtrai aussi moi-même devant mon Père qui est dans les cieux, et celui qui me renoncera devant les hommes, je le renoncerai aussi devant mon Père.* — Il y a d'autres œuvres qui ne sont pas nécessairement contraires ou conformes à la foi qui opère par l'amour. La loi nouvelle ne les a primitivement ni com-

mandées, ni défendues, mais le législateur, c'est-à-dire le Christ, les a laissées au libre arbitre de chacun, se confiant au zèle que chacun doit avoir pour le bien. Ainsi tout le monde est libre à cet égard de déterminer ce qu'il lui est avantageux de faire ou de ne pas faire, et c'est à chaque chef qu'il appartient de dire à ceux qui lui sont soumis la conduite qu'ils doivent tenir dans ces circonstances. C'est sous ce rapport que la loi de l'Evangile est appelée une *loi de liberté* : car la loi ancienne renfermait une multitude de prescriptions et laissait peu de choses à déterminer à la liberté des hommes.

Il faut répondre au *premier* argument, que le royaume de Dieu consiste principalement dans les actes intérieurs ; mais par voie de conséquence il embrasse toutes les choses sans lesquelles les actes intérieurs ne peuvent exister : par exemple, le royaume de Dieu étant la justice intérieure, la paix et la joie spirituelle, il est nécessaire que tous les actes extérieurs qui répugnent à la justice, ou à la paix, ou à la joie spirituelle, répugnent aussi au royaume de Dieu. C'est pourquoi l'Evangile doit les défendre. Mais les choses qui sont indifférentes relativement à ces biens intérieurs, comme manger tels ou tels aliments, le royaume de Dieu ne les embrasse pas. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre : *Le royaume de Dieu ne consiste pas dans le boire et le manger*.

Il faut répondre au *second*, que d'après Aristote (*Met.* lib. I, cap. 2) l'homme libre est celui qui est cause de ses actes. Il agit donc librement celui qui agit de lui-même. Or, ce que l'homme fait d'après une habitude conforme à sa nature, il le fait de lui-même, parce que l'habitude porte à agir selon la nature. Mais si l'habitude était contraire à la nature, l'homme n'agirait pas selon ce qu'il est lui-même, mais d'après une corruption qui lui serait survenue. Ainsi la grâce de l'Esprit-Saint étant une sorte d'habitude intérieure infuse en nous, qui nous porte à bien agir, elle nous rend libres de faire ce qui convient à la grâce et d'éviter ce qui lui est contraire. Par conséquent on appelle la loi nouvelle une loi de liberté de deux manières : 1° parce qu'elle ne nous contraint à faire ou à éviter que ce qui est essentiellement nécessaire ou contraire à notre fin (1), et qu'il n'y a que ces choses qui soient l'objet d'un commandement ou d'une défense ; 2° parce qu'elle nous fait observer librement ces préceptes ou ces défenses, en ce sens que nous les accomplissons d'après le mouvement intérieur de la grâce qui nous anime. Et c'est pour ces deux raisons que la loi est appelée *une loi de liberté parfaite* (Jac. I, 25).

Il faut répondre au *troisième*, que la loi nouvelle, en défendant les mouvements déréglés de l'esprit, empêche nécessairement la main de produire les actes désordonnés qui sont les effets de ces mouvements intérieurs.

ARTICLE II. — LA LOI NOUVELLE A-T-ELLE SUFFISAMMENT RÉGLÉ LES ACTES EXTÉRIEURS?

1. Il semble que la loi nouvelle n'ait pas suffisamment réglé les actes extérieurs. Car la foi qui opère par la charité semble surtout appartenir à la loi nouvelle, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Gal.* v, 6) : *En Jésus-Christ ni la circoncision, ni l'incirconcision n'ont d'efficacité, il n'y a que la foi qui opère par la charité*. Or, la loi nouvelle a développé des articles de foi qui n'étaient pas contenus explicitement dans la loi ancienne, telle que la foi à la Trinité. Elle a donc dû ajouter aussi des actes moraux extérieurs que la loi ancienne n'avait pas déterminés.

(1) Plusieurs théologiens thomistes ont conclu de ces paroles de saint Thomas qu'indépendamment des préceptes de la loi naturelle, il n'y en avait pas d'autres dans la loi que ceux qui regardent la foi et les sacrements. C'est ce qui ressort d'ailleurs plus manifestement de l'article suivant.

2. Dans la loi ancienne on a établi non-seulement des sacrements, mais encore des choses sacrées, comme nous l'avons dit (quest. CI, art. 4, et quest. CII, art. 4). Or, quoiqu'on ait établi dans la loi nouvelle des sacrements, il ne semble pas que Dieu ait établi des choses sacrées qui appartiennent, par exemple, à la sanctification du temple, des vases, ou qui se rapportent à la célébration de quelques solennités. Donc la loi nouvelle n'a pas suffisamment ordonné les actes extérieurs.

3. Dans la loi ancienne comme il y avait des observances qui regardaient les ministres de Dieu, de même il y en avait qui regardaient le peuple, comme nous l'avons dit (quest. CI, art. 4, et CII, art. 5 et 6) en parlant des préceptes cérémoniels. Or, dans la loi nouvelle il y a des observances qui paraissent avoir été prescrites pour les ministres de Dieu, comme on le voit (Matth. X, 9) : *N'ayez ni or, ni argent, ni monnaie dans votre bourse*, et tout ce qui suit, ainsi que ce qui se trouve (Luc. IX et X). On aurait donc dû aussi établir des observances qui regardent les fidèles.

4. Indépendamment des préceptes moraux et cérémoniels il y avait dans la loi ancienne des préceptes judiciels. Or, dans la loi nouvelle il n'y a pas de préceptes judiciels. Elle n'a donc pas réglé suffisamment les actes extérieurs.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur dit (Matth. VII, 24) : *Quiconque entend ces paroles que je prononce et les met en pratique, je le comparerai à un homme sage qui a bâti sa maison sur le roc*. Or, un bon architecte n'omet rien de ce qui est nécessaire à l'édifice. Les paroles du Christ renferment donc suffisamment tout ce qui intéresse le salut de l'homme.

CONCLUSION. — La loi nouvelle a suffisamment déterminé, en les ordonnant ou en les défendant, les actes extérieurs sacramentels et les actes moraux qui se rapportent d'eux-mêmes à l'essence de la vertu : quant aux autres actes extérieurs elle a laissé les uns à la liberté de chaque homme, les autres au pouvoir des chefs de l'Eglise.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la loi nouvelle à l'égard des actes extérieurs n'a dû commander ou défendre que ceux qui nous mènent à la grâce ou ceux qui appartiennent nécessairement à l'usage légitime qu'on doit faire de la grâce elle-même. Et parce que nous ne pouvons obtenir la grâce de nous-mêmes, mais seulement par le Christ, il s'ensuit que le Seigneur a établi par lui-même les sacrements qui sont les moyens par lesquels la grâce nous est donnée (1). Ainsi il a institué le baptême et l'eucharistie, il a établi l'ordre des ministres de la loi nouvelle par l'institution des apôtres et des soixante-douze disciples; il a établi la pénitence et le mariage qu'il a rendu indissoluble, il a aussi promis la confirmation en promettant d'envoyer l'Esprit-Saint; enfin il est rapporté que d'après son institution les apôtres ont guéri les malades en leur faisant des onctions, comme on le voit (Matth. VI); ce qui résume tous les sacrements de la loi nouvelle. Quant à l'usage de la grâce, l'usage légitime est celui qui se manifeste par des œuvres de charité. Ces œuvres, selon qu'elles appartiennent nécessairement à la vertu, se rapportent aux préceptes moraux que la loi ancienne renfermait. Par conséquent sous ce rapport la loi nouvelle n'a pas dû ajouter à la loi ancienne pour ce qui est des actions extérieures. La détermination des œuvres qui se rapportent au culte de Dieu appartient aux préceptes cérémoniels de la loi, et la détermination de celles qui se rapportent au prochain appartient aux préceptes judiciels, comme

(1) Les sacrements n'ont pas seulement été institués par le Christ, mais ils ont encore été ordonnés. Cette proposition est de foi et nous aurons l'occasion de la retrouver traitée plus longuement dans la 3e partie où saint Thomas traite *des sacrements*.

nous l'avons dit (quest. XCIX, art. 4). Mais, parce que ces déterminations n'appartiennent pas nécessairement par elles-mêmes à la grâce intérieure dans laquelle la loi consiste, il s'ensuit qu'elles ne sont pas l'objet des préceptes de la loi nouvelle et qu'elles sont laissées au libre arbitre des hommes (1); celles qui ne concernent que l'individu en particulier sont abandonnées aux fidèles, mais celles qui regardent l'utilité générale relèvent des chefs temporels ou spirituels. — Ainsi donc la loi nouvelle n'a pas dû déterminer par ses prescriptions ou ses défenses d'autres actes extérieurs que les sacrements et les préceptes moraux qui appartiennent d'eux-mêmes à l'essence de la vertu, tels que ceux-ci : on ne doit pas tuer, on ne doit pas voler, etc.

Il faut répondre au *premier* argument, que les choses qui sont de foi sont supérieures à la raison humaine; par conséquent nous ne pouvons les atteindre que par la grâce : c'est pourquoi quand la grâce est arrivée plus abondante, il a fallu qu'il y eût un plus grand nombre de choses à croire. Mais nous sommes dirigés à l'égard des œuvres de vertu par la raison naturelle qui est une règle de l'opération humaine, comme nous l'avons dit (quest. XIX, art. 3, et quest. LXIII, art. 2). C'est pour ce motif qu'il n'a pas été nécessaire de donner sur ce point d'autres préceptes que les préceptes moraux de la loi qui sont du ressort de la raison.

Il faut répondre au *second*, que les sacrements de la loi nouvelle nous communiquent la grâce qui vient du Christ; c'est pourquoi il a dû les instituer (2). Mais les choses sacrées ne nous donnent pas la grâce. Ainsi nous ne la recevons pas dans la consécration d'un temple, d'un autel, ou d'un autre objet, ni dans la célébration même des solennités. Et parce que ces choses, considérées en elles-mêmes, n'appartiennent pas nécessairement à la grâce intérieure, le Seigneur a laissé leur institution à la libre disposition des fidèles (3).

Il faut répondre au *troisième*, que le Seigneur a donné ces préceptes aux apôtres, non comme des observances cérémonielles, mais comme des prescriptions morales, et on peut les entendre de deux manières. 1° D'après saint Augustin (*Lib.* II *de cons. Evang.* cap. 30), ce ne sont pas des préceptes, mais des concessions. Car il leur a accordé de pouvoir aller exercer le ministère de la prédication sans bourse, ni bâton, comme étant en droit de recevoir de ceux qu'ils évangélisent ce qui est nécessaire à leur existence. C'est pourquoi il ajoute : *L'ouvrier est digne de sa nourriture.* Toutefois il ne pèche pas, mais il fait une œuvre de surérogation, celui qui apporte avec lui de quoi vivre, pendant qu'il remplit l'office de la prédication et qui ne reçoit rien de ceux auxquels il va annoncer la vérité évangélique, comme l'a fait sait Paul. 2° On peut entendre, suivant l'interprétation des autres Pères, que ces préceptes regardaient spécialement les apôtres pour le temps où on les envoyait prêcher dans la Judée avant la passion du Christ. Car les disciples, qui étaient comme des enfants placés sous la tutelle de leur maître, avaient besoin de recevoir de lui des prescriptions particulières, comme tous les inférieurs doivent en recevoir de leurs chefs.

(1) C'est en cela que consiste la liberté évangélique. C'est aussi ce qui fait que la loi évangélique peut s'accommoder à tous les temps et à tous les lieux, parce que sa partie disciplinaire est mobile et changeante.

(2) Il n'y a que deux choses qui soient essentielles au culte divin, le sacrifice et les sacrements. Il a fallu que le Christ établit ces deux choses pour donner de la stabilité à son œuvre, parce que, d'après la remarque de saint Augustin, il n'y a pas de religion sans cela (*Cont. Faustum*, lib. XIX, cap. 2), mais il n'était pas nécessaire qu'il étendit ses prescriptions plus loin.

(3) C'est l'Eglise qui a réglé et qui règle la liturgie.

De plus il fallait peu à peu les habituer à se dépouiller de la sollicitude des choses temporelles pour les rendre aptes à prêcher l'Evangile dans tout l'univers. Il n'est pas étonnant que la loi ancienne étant encore en vigueur, le Christ ait déterminé certaines manières de vivre à ceux qui n'avaient pas encore reçu la liberté parfaite de l'Esprit. Mais quand sa passion fut proche, le Christ abrogea ce précepte, parce que ses disciples avaient été d'ailleurs par là suffisamment exercés; c'est ce qui explique ce discours de Notre-Seigneur (Luc. XXII, 35) : *Lorsque je vous ai envoyés sans sac, sans bourse et sans souliers, avez-vous manqué de quelque chose? Non, lui dirent-ils. Jésus ajouta : Mais maintenant, que celui qui a un sac et une bourse les prenne.* Car déjà le temps de liberté parfaite approchait, où les hommes devaient être totalement laissés à leur libre arbitre, pour les choses qui ne touchent pas nécessairement par elles-mêmes à la vertu.

Il faut répondre au *quatrième*, que les préceptes judiciels considérés en eux-mêmes ne sont pas de nécessité de vertu relativement à telle ou telle détermination; ils n'y touchent que selon la raison générale de justice. C'est pourquoi le Seigneur a laissé faire ces préceptes à ceux qui devaient être chargés des autres spirituellement ou temporellement (1). Il y a aussi quelques préceptes judiciels de l'ancienne loi qu'il a expliqués, pour combattre la mauvaise interprétation des pharisiens, comme nous le dirons (art. seq. ad 2).

ARTICLE III. — LA LOI NOUVELLE A-T-ELLE SUFFISAMMENT RÉGLÉ NOS ACTES INTÉRIEURS (2)?

1. Il semble que la loi nouvelle n'ait pas suffisamment réglé les actes intérieurs. Car il y a dans le Décalogue dix préceptes qui déterminent les rapports de l'homme avec Dieu et avec le prochain. Or, le Seigneur semble n'avoir donné le développement parfait que de trois préceptes, de la défense de l'homicide, de celle de l'adultère et de celle du parjure. Il semble donc qu'il n'ait pas suffisamment réglé l'homme, en négligeant de parler des autres préceptes.

2. Le Seigneur n'a rien ordonné dans l'Evangile à l'égard des préceptes judiciels, il n'a parlé que de la répudiation de la femme, de la peine du talion et de la poursuite des ennemis. Mais il y a dans l'ancienne loi beaucoup d'autres préceptes judiciels, comme nous l'avons dit (quest. CIV, art. 4, et quest. CV). Donc sous ce rapport il n'a pas suffisamment réglé la vie humaine.

3. Dans la loi ancienne, indépendamment des préceptes moraux et judiciels, il y avait des préceptes cérémoniels à l'égard desquels le Seigneur n'a rien ordonné. Donc sa loi est insuffisante.

4. Il appartient à la bonne disposition intérieure de l'esprit que l'homme ne fasse aucune bonne œuvre pour une fin temporelle. Or, il y a beaucoup d'autres biens temporels que la faveur humaine, et il y a aussi beaucoup d'autres bonnes œuvres que le jeûne, l'aumône et la prière. Il n'était donc pas convenable que le Seigneur n'eût parlé à l'égard de ces trois œuvres que de la gloire humaine qu'il fallait éviter et qu'il n'eût rien dit des autres biens terrestres.

5. Il est naturel à l'homme d'avoir de la sollicitude pour ce qui est nécessaire à sa vie, et cette sollicitude lui est commune avec les animaux.

(1) Ils ont été remplacés par les lois ecclésiastiques et les lois civiles qui peuvent varier selon les temps, puisqu'elles dépendent de leurs auteurs.

(2) La morale évangélique a toujours paru si parfaite, même aux incrédules, qu'il ne s'est rencontré jusqu'alors personne pour l'attaquer. Tout le monde convient, au contraire, que si elle était mise en pratique universellement elle ferait le bonheur du genre humain.

D'où il est dit (*Prov.* VI, 6) : *Allez à la fourmi, ô paresseux; considérez sa conduite. Elle n'a ni chef, ni inspecteur, ni maître; elle fait néanmoins sa provision pendant l'été et amasse durant la moisson de quoi se nourrir.* Or, tout précepte qui est contraire à l'inclination de la nature est inique, parce qu'il est opposé à la loi naturelle. Il semble donc que le Seigneur ait eu tort de défendre de s'inquiéter de la nourriture et du vêtement.

6. On ne doit défendre aucun acte de vertu. Or, le jugement est un acte de justice, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* XCIII, 15) : *Le jugement sera enfin rendu à la justice.* Le Seigneur paraît donc avoir à tort défendu le jugement, et par conséquent la loi nouvelle ne semble pas avoir suffisamment réglé les actes intérieurs de l'homme.

Mais c'est le *contraire.* D'après saint Augustin (*Lib.* I *de serm. Dom. in mont.* cap. 1), il est à remarquer que quand le Seigneur a dit : *Celui qui écoute mes paroles,* ces mots désignent assez que ce discours qui résume les préceptes qui forment la vie chrétienne est parfait.

CONCLUSION. — Puisque, d'après saint Augustin, le sermon seul que le Seigneur fit sur la montagne renferme toute la perfection de la vie chrétienne et qu'il règle parfaitement tous les mouvements intérieurs de l'homme, on doit dire que la loi nouvelle ordonne suffisamment nos actes intérieurs.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après l'autorité de saint Augustin que nous avons citée, le sermon que le Seigneur a prononcé sur la montagne renferme tout ce qui regarde la vie chrétienne et règle ainsi parfaitement tous les mouvements intérieurs de l'homme. Car après avoir fait connaître la fin de la béatitude, après avoir exalté la noblesse de la mission des apôtres qui devaient prêcher l'Evangile dans tout l'univers, il règle les mouvements intérieurs de l'homme d'abord relativement à lui-même, et ensuite relativement au prochain. Par rapport à lui-même, il le fait de deux manières selon les deux mouvements intérieurs de l'homme, qui sont sa volonté qui a pour objet ce qu'il doit faire, et son intention qui se rapporte à la foi. Ainsi il commence à régler la volonté de l'homme selon les divers préceptes de la loi ; il lui commande, par exemple, de s'abstenir non-seulement des œuvres extérieures qui sont mauvaises par elles-mêmes, mais encore des actes intérieurs et des occasions de péché. Il dirige ensuite l'intention de l'homme, en lui disant de ne pas chercher dans le bien qu'il fait, la gloire humaine, ni les richesses du monde, parce que c'est thésauriser pour cette terre. Conséquemment il règle aussi le mouvement intérieur de l'homme relativement au prochain, en nous ordonnant de ne le juger ni avec témérité, ni avec injustice, ni avec présomption, mais cependant de n'être pas tellement relâchés à son égard que nous l'admettions à la participation des choses saintes, quand il en est indigne. Enfin il nous apprend la manière d'accomplir la doctrine évangélique, en implorant le secours divin, en faisant effort pour entrer par la voie étroite de la perfection, et en prenant des précautions pour résister à toutes les séductions ; et comme l'observation des préceptes est nécessaire au salut, il conclut que ce n'est pas assez de confesser la foi, de faire des miracles ou d'entendre simplement la parole de Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Seigneur a donné une explication des préceptes de la loi dont les scribes et les pharisiens n'avaient pas la véritable intelligence : ce qui avait lieu surtout à l'égard de ces trois préceptes du Décalogue. Car pour l'adultère et l'homicide ils pensaient qu'il n'y avait que l'acte extérieur qui fût défendu, mais qu'il n'en était pas de même du désir intérieur ; et ils avaient cette opinion sur l'homicide et l'adultère plutôt que sur le vol et le faux témoignage ; parce que le mouvement

de la colère qui porte à l'homicide et le mouvement de la concupiscence qui excite à l'adultère, paraissent en quelque sorte produits en nous par la nature, tandis qu'il n'en est pas de même du désir de voler ou de faire un faux témoignage. Ils avaient aussi sur le parjure une opinion fausse, parce qu'ils croyaient à la vérité que le parjure est un péché, mais ils disaient qu'on devait désirer le serment et l'employer souvent, parce qu'ils voyaient en cela une marque de respect pour la Divinité. Le Seigneur leur a montré au contraire qu'on ne devait pas rechercher le serment comme on recherche ce qui est bon, mais qu'on devait plutôt parler sans serment, à moins que la nécessité n'y oblige (1).

Il faut répondre au *second*, que sur les préceptes judiciels les scribes et les pharisiens faisaient deux sortes d'erreurs. La première, c'est qu'ils considéraient certaines concessions faites par Moïse comme des choses qui étaient justes par elles-mêmes, comme le divorce, et l'usure qu'on tirait des étrangers. C'est pourquoi le Seigneur leur a défendu de répudier leur femme (Matth. v) et de recevoir à usure (Luc. vi, 35) en leur disant : *Prêtez, sans rien en espérer*. Une autre erreur, c'est qu'ils croyaient que certaines choses que la loi avait ordonnées par justice devaient être faites dans un sentiment de vengeance, ou de convoitise à l'égard des biens temporels, ou par haine des ennemis ; ce qui se rapportait à trois préceptes. Car ils croyaient que le désir de la vengeance était permis à cause du précepte qui regarde la peine du talion ; tandis que ce précepte a été établi pour que l'on observe la justice, mais non pour qu'on cherche à se venger. C'est pourquoi pour écarter ce mauvais sentiment le Seigneur dit que l'esprit de l'homme doit toujours être prêt à supporter de plus grands outrages, s'il le faut. Ils supposaient aussi que le mouvement de la cupidité était permis, à cause des préceptes judiciels qui ordonnaient de rendre la chose volée en y ajoutant, comme nous l'avons dit (quest. cv, art. 2 ad 9) ; au lieu que la loi a fait cette prescription pour faire respecter la justice, mais non pour exciter la cupidité. C'est pour ce motif que le Seigneur nous commande de ne rien réclamer par cupidité, mais d'être prêt, s'il le faut, à donner encore davantage. Ils pensaient également que le mouvement de la haine était permis, à cause des préceptes de la loi qui commandent de tuer les ennemis ; mais cette partie de la loi a eu aussi pour but l'accomplissement de la justice, comme nous l'avons dit (quest. cv, art. 3 ad 4) et non la satisfaction de la haine. C'est pour cela que le Seigneur nous enseigne d'aimer nos ennemis et d'être prêts, s'il le faut, à leur faire du bien. Car ces préceptes doivent se rapporter aux dispositions de l'âme, comme l'entend saint Augustin (*De serm. Dom. in mont.* lib. i, cap. 19).

Il faut répondre au *troisième*, que les préceptes moraux devaient complétement subsister dans la loi nouvelle, parce qu'ils appartiennent par eux-mêmes à l'essence de la vertu ; les préceptes judiciels ne devaient pas nécessairement subsister selon le mode que la loi ancienne avait établi. On a laissé à la liberté humaine le soin de les déterminer d'une manière ou d'une autre. C'est pourquoi le Seigneur nous a convenablement réglés à l'égard de ces deux sortes de préceptes. Quant aux préceptes cérémoniels leur observation a été totalement détruite, puisqu'ils ont cessé d'exister aussitôt que ce qu'ils figuraient s'est accompli. C'est pour cela que dans ses enseignements généraux le Christ n'a rien ordonné touchant ces préceptes. Cependant il a fait voir ailleurs que tout le culte corporel déterminé dans la loi ancienne devait être remplacé par un culte spirituel (2), comme on le

(1) Saint Thomas traite cette question *ex professo* (2ª 2ª quest. lxxxix, art. 5).

(2) Ce qui n'empêche pas que ce culte éminemment spirituel dans son essence ne se manifeste

voit d'après ces paroles de saint Jean (Joan. IV, 23) : *Le temps va venir que vous n'adorerez plus le Père, ni sur cette montagne, ni dans Jérusalem; mais les vrais adorateurs l'adoreront en esprit et en vérité.*

Il faut répondre au *quatrième*, que toutes les choses mondaines reviennent à ces trois points, aux honneurs, aux richesses et aux plaisirs, d'après ce passage de saint Jean (I. Joan. II, 16): *Tout ce qui est en ce monde est concupiscence de la chair*, ce qui appartient aux plaisirs du corps; *concupiscence des yeux*, ce qui regarde les richesses; et *orgueil de la vie*, ce qui se rapporte à l'ambition de la gloire et des honneurs. Or, la loi n'a pas promis des jouissances charnelles superflues, elle les a plutôt défendues. Mais elle a promis l'élévation des honneurs et l'abondance des richesses. Car il est dit (*Deut.* XXVIII, 1) : *Si vous écoutez la voix du Seigneur votre Dieu, il vous placera au-dessus de toutes les nations :* et plus loin Moïse ajoute : *il vous donnera tous les biens en abondance.* Les Juifs comprenaient si mal ces promesses qu'ils croyaient que c'était dans cette fin qu'on devait servir Dieu. Le Seigneur a donc écarté cette erreur, en montrant d'abord qu'on ne doit pas faire de bonnes actions pour la gloire humaine. Et il s'arrête aux trois œuvres auxquelles toutes les autres se rapportent. Car tout ce qu'on fait pour modérer en soi la concupiscence revient au jeûne; tout ce qu'on fait par amour pour le prochain rentre dans l'aumône; et tout ce qu'on fait pour le culte de Dieu appartient à la prière. Il s'est attaché spécialement à ces trois choses, parce qu'elles sont les plus importantes et que les hommes ont l'habitude d'y avoir recours pour se faire glorifier. Ensuite il nous enseigne que nous ne devons pas mettre notre fin dans les richesses, quand il dit (Matth. VI, 19) : *Ne vous amassez point de trésors sur la terre.*

Il faut répondre au *cinquième*, que le Seigneur n'a pas défendu la sollicitude qui est nécessaire, il n'a défendu que celle qui est déréglée. Or, à l'égard de la sollicitude envers les choses temporelles, il y a quatre sortes de désordre à éviter : 1° Il ne faut pas que nous mettions en elles notre fin, ni que nous servions Dieu pour avoir le vivre et le vêtement. Ainsi le Seigneur dit : *N'amassez pas de trésors.* 2° Nous ne devons pas nous en inquiéter, tout en désespérant du secours de Dieu; ce qui fait dire au Seigneur (Matth. VI, 36) : *Votre Père sait que vous avez besoin de toutes ces choses.* 3° La sollicitude ne doit pas être présomptueuse, de telle sorte que l'homme croie qu'il peut par lui-même se procurer tout ce qui lui manque sans le secours de Dieu : ce que Notre-Seigneur exprime, en disant que l'homme ne peut rien ajouter à sa taille. 4° Par sa sollicitude, l'homme ne doit pas anticiper sur le temps; c'est-à-dire, il ne faut pas s'occuper dans le présent de ce qui ne regarde pas le présent, mais l'avenir. Ainsi il est dit (*ibid.* 34) : *Ne vous inquiétez pas du lendemain.*

Il faut répondre au *sixième*, que le Seigneur ne défend pas le jugement équitable sans lequel on ne pourrait soustraire les choses saintes aux indignes, mais il défend le jugement déréglé, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*) (1).

ARTICLE IV. — EST-IL CONVENABLE QUE DANS LA LOI NOUVELLE IL Y AIT DES CONSEILS PARTICULIERS QUI SOIENT PROPOSÉS (2)?

1. Il semble qu'on ait eu tort dans la loi nouvelle de proposer des con-

par des actes extérieurs qui sont les cérémonies que l'Église a établies et qu'on est obligé d'observer.

(1) D'après toutes ces explications on voit la supériorité de la loi nouvelle sur la loi ancienne au point de vue moral.

(2) Rien ne montre mieux la sagesse de notre divin législateur que cette distinction des préceptes et

seils déterminés. Car on donne des conseils sur les choses qui sont utiles à une fin, comme nous l'avons dit en parlant du conseil (quest. XIV, art. 2). Or, les mêmes choses ne sont pas utiles à tout le monde, par conséquent on ne doit pas proposer pour tout le monde des conseils déterminés.

2. Les conseils ont pour objet un plus grand bien. Or, les degrés de cette espèce de bien ne sont pas déterminés. Donc on ne doit pas donner des conseils déterminés.

3. Les conseils appartiennent à la perfection de la vie. Or, l'obéissance y appartient aussi. C'est donc à tort qu'il n'y ait point de conseil dans l'Evangile qui se rapporte à elle.

4. On trouve parmi les préceptes une foule de choses qui appartiennent à la perfection de la vie; tel que celui-ci : *aimez vos ennemis,* et il en est de même de tous les préceptes que le Seigneur a donnés aux apôtres (Matth. X). La loi nouvelle est donc défectueuse relativement aux conseils, soit parce qu'elle ne les renferme pas tous, soit parce qu'ils ne sont pas distincts des préceptes.

Mais c'est le *contraire.* Les conseils d'un ami sage sont très-avantageux, suivant ces paroles (*Prov.* XXVII, 9): *L'huile de senteur et les parfums répandent la joie dans le cœur; combien plus la douce société d'un ami qui donne des conseils salutaires.* Or, le Christ est le sage et l'ami par excellence. Donc ses conseils sont de la plus grande utilité et nous conviennent parfaitement.

CONCLUSION. — La loi nouvelle étant une loi de liberté, et le conseil laissant la liberté d'option à celui qui le reçoit, il est convenable qu'il y ait dans la loi nouvelle des conseils, au moyen desquels les hommes arrivent plus sûrement et plus facilement à la béatitude.

Il faut répondre qu'il y a cette différence entre le conseil et le précepte, c'est que le précepte nécessite, tandis que le conseil laisse la liberté d'option à celui qui le reçoit. C'est pourquoi il était convenable que dans la loi nouvelle, qui est une loi de liberté, on ajoutât aux préceptes des conseils; mais il n'en était pas de même pour la loi ancienne qui était une loi de servitude. Il faut donc que les préceptes de la loi nouvelle aient pour objet ce qui est nécessaire pour arriver à la fin de la béatitude éternelle, à laquelle cette loi nous fait parvenir immédiatement; mais il faut aussi qu'elle renferme des conseils qui mettent l'homme à même d'arriver mieux et plus facilement à cette fin (1). Or, l'homme a été établi entre les choses de ce monde et les biens spirituels dans lesquels la béatitude éternelle consiste, de telle sorte que plus il s'éloigne des uns, plus il se rapproche des autres, et réciproquement. Par conséquent celui qui s'attache totalement aux choses de ce monde, au point de mettre en elles sa fin et d'en faire la raison et la règle de ses actes, est totalement privé des biens spirituels, et c'est ce désordre que les préceptes attaquent. Mais il n'est pas nécessaire que l'homme se sépare totalement des choses de ce monde pour arriver à sa fin surnaturelle; parce que tout en faisant usage des choses de ce monde, s'il ne met pas en elles sa fin, il peut parvenir à la béatitude éternelle. Toutefois il y parviendra

des conseils. Tout en laissant à l'humanité sa liberté, il lui a montré l'idéal de la perfection qu'elle devait s'efforcer d'atteindre, et cet idéal a été la source de toutes les vertus héroïques que l'on admire dans les saints qui font la gloire du christianisme.

(1) Calvin a nié l'existence des conseils évangéliques, prétendant que toutes les choses que l'Evangile renferme sont des préceptes. Ce sentiment est manifestement contraire à l'Ecriture : *Si vis perfectus esse* (Matth. XIX). *De virginibus præceptum Domini non habeo* (I. *Cor.* VII). Rationnellement il est subversif de toute morale; car en rendant obligatoires les conseils, il s'ensuivrait que la loi serait généralement d'une application impossible, et qu'il n'y aurait que peu d'hommes qui pourraient être chrétiens.

plus aisément, s'il se dépouille complétement des biens de ce monde, et c'est pour ce motif que l'Evangile en donne le conseil. — Or, les biens de ce monde dont les hommes font usage pendant leur vie, consistent en trois choses : dans les richesses des biens extérieurs qui appartiennent *à la concupiscence des yeux,* dans les délices du corps qui se rapportent *à la concupiscence de la chair,* enfin dans les honneurs qui regardent *l'orgueil de la vie,* comme on le voit (I. Joan. II). Les conseils évangéliques nous portent à quitter totalement ces trois choses, autant qu'il est possible. Tout ordre religieux qui professe l'état de perfection est d'ailleurs fondé sur ces trois principes ; car on renonce aux richesses par la *pauvreté,* aux joies charnelles *par une chasteté perpétuelle,* à l'orgueil de la vie par la *soumission de l'obéissance.* L'observation pure et simple de ces vertus se rapporte purement aux conseils ; l'observation de chacune d'elles dans une circonstance spéciale appartient au conseil relativement, c'est-à-dire au conseil donné dans cette circonstance même. Ainsi quand un homme fait une aumône à un pauvre lorsqu'il n'y est pas tenu, il suit un conseil relativement à cette action. De même si dans un temps déterminé il s'abstient des plaisirs charnels pour vaquer à l'oraison, il suit un conseil pour ce moment. Egalement si on ne fait pas sa volonté dans un instant où l'on pourrait la faire licitement, on suit encore un conseil dans ce cas-là ; comme quand on fait du bien à ses ennemis sans qu'on y soit tenu, ou quand on pardonne celui dont on pourrait justement tirer vengeance. Ainsi tous les conseils particuliers reviennent donc à ces trois conseils généraux, qui sont l'expression de la perfection.

Il faut répondre au *premier* argument, que les conseils sont, autant qu'il est en eux, avantageux à tout le monde, mais il peut se faire qu'ils ne soient pas avantageux à certaines personnes, à cause de leur faiblesse et de leur mauvaise disposition. C'est pourquoi en donnant ses conseils évangéliques, le Seigneur fait toujours mention de l'aptitude des hommes à les observer. Ainsi en conseillant la pauvreté perpétuelle (Matth. XIX, 21) il dit préalablement : *Si vous voulez être parfait* ; puis il ajoute : *Allez et vendez tout ce que vous avez.* De même quand il conseille la chasteté perpétuelle ; après avoir dit : *Il y en a qui se sont faits eux-mêmes eunuques pour le royaume des cieux*, il ajoute immédiatement : *Qui peut comprendre ceci, le comprenne.* Pareillement l'Apôtre en conseillant la virginité prévient des dispositions que cette vertu exige (I. *Cor.* VII, 35) : *Je vous dis ceci pour votre avantage, mais non pour vous tendre un piége.*

Il faut répondre au *second*, que ce qu'il y a de mieux en particulier pour chaque individu est indéterminé, mais ce qu'il y a de mieux en général simplement et absolument ne l'est pas ; et c'est à ces principes généraux que se ramènent tous les faits particuliers, comme nous l'avons dit *(in corp. art.).*

Il faut répondre au *troisième,* que, d'après les interprètes, le Seigneur a donné le conseil de l'obéissance quand il a dit : *Et qu'il me suive.* En effet nous le suivons non-seulement en imitant ses actions, mais encore en obéissant à ses préceptes, d'après ces paroles de saint Jean (X, 27) : *Mes brebis écoutent ma voix et me suivent.*

Il faut répondre au *quatrième,* que ce que dit le Seigneur sur le véritable amour des ennemis et sur le reste (Matth. VI, Luc. VI), si on le rapporte aux dispositions de l'âme, est nécessaire au salut ; c'est-à-dire que l'homme doit être prêt à faire du bien à ses ennemis et à exécuter tout ce qui est commandé dans cet endroit de l'Evangile, quand la nécessité le demande. C'est pourquoi on a rangé ces choses parmi les préceptes. Mais qu'un homme se montre

prêt à être utile à un de ses ennemis, quand aucune nécessité particulière ne l'y pousse, cet acte se rapporte aux conseils particuliers, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Quant à ce qui se trouve (Matth. x, et Luc. ix et x), ce sont des préceptes disciplinaires qui ont été établis pour le temps où ils ont été promulgués, ou des concessions, comme nous l'avons vu (art. 2 huj. quæst. ad 3). C'est pourquoi ils ne sont pas présentés comme des conseils.

QUESTION CIX.

DU PRINCIPE EXTÉRIEUR DES ACTES HUMAINS QUI CONSISTE DANS LA GRACE DE DIEU (1).

Nous avons en dernier lieu à nous occuper du principe extérieur des actes humains, c'est-à-dire de Dieu, selon qu'il nous aide par sa grâce à faire le bien.—Nous considérerons : 1° la grâce elle-même; 2° ses causes; 3° ses effets. Nous subdiviserons la première de ces considérations en trois parties. Ainsi nous traiterons : 1° de la nécessité de grâce; 2° de la grâce elle-même considérée quant à son essence; 3° de sa division. — Sur la nécessité de la grâce il y a dix questions : 1° L'homme peut-il sans la grâce connaître quelque chose de vrai ?—2° Sans la grâce de Dieu l'homme peut-il faire ou vouloir quelque chose de bon ?—3° Peut-il sans la grâce aimer Dieu par-dessus toutes choses ? — 4° Peut-il par ses forces naturelles observer les préceptes de la loi ? — 5° Sans la grâce peut-il mériter la vie éternelle ? — 6° Peut-il se préparer à la grâce sans elle ? — 7° Peut-il sans la grâce sortir du péché ? — 8° Peut-il sans la grâce éviter le péché ? — 9° Celui qui a reçu la grâce peut-il sans le secours divin faire le bien et éviter le mal ? — 10° Peut-il persévérer dans le bien par lui-même ?

ARTICLE I. — L'HOMME PEUT-IL SANS LA GRACE CONNAITRE QUELQUE VÉRITÉ (2)?

1. Il semble que sans la grâce l'homme ne puisse connaître aucune vérité. Car à l'occasion de ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* xii, 3) : *Personne ne peut confesser que Jésus est le Seigneur, sinon par l'Esprit-Saint,* saint Ambroise dit (*Gloss. Ambros.*) : que toute vérité quelle qu'elle soit vient de l'Esprit-Saint. Or, l'Esprit-Saint habite en nous par la grâce. Donc nous ne pouvons connaître la vérité sans elle.

2. Saint Augustin dit (*Soliloq.* i, cap. 6) que les principes les plus certains des sciences sont comme les choses que le soleil éclaire pour qu'on puisse les voir ; que c'est Dieu qui nous éclaire, que la raison est à l'entendement ce que la vue est à l'œil, et que les sens de l'âme sont les yeux de l'intelligence. Or, le sens corporel, quelque pur qu'il soit, ne peut voir un objet visible si le soleil ne l'éclaire. Donc l'intelligence humaine, quelque parfaite qu'elle soit, ne peut en raisonnant connaître la vérité si Dieu ne l'éclaire, ce qui est l'effet du secours de la grâce.

3. L'âme humaine ne peut comprendre la vérité que par la pensée, comme on le voit dans saint Augustin (*De Trin.* lib. xiv, cap. 7). Or, l'Apôtre dit (II. *Cor.* iii, 5) : *Nous ne sommes pas capables de former de nous-mêmes aucune pensée comme de nous-mêmes.* Donc l'homme ne peut pas connaître la vérité par lui-même sans le secours de la grâce.

(1) Le traité de la grâce qui commence à cette question est peut-être le plus important de toute la théologie. Car c'est là que l'on peut se rendre compte de l'ordre surnaturel sur lequel tout le catholicisme repose. C'est aussi un de ceux que saint Thomas a exposés avec le plus de profondeur et de clarté.

(2) Cet article est une réfutation des pélagiens qui prétendaient que l'homme n'avait besoin pour croire que de la révélation extérieure, et des semi-pélagiens qui supposaient que le commencement de la foi venait de nous. Il est aussi contraire à l'erreur des philosophes modernes qui ont nié que l'homme pût connaître d'une manière certaine aucune vérité par ses moyens naturels, et qui ont indiqué l'inspiration divine comme le seul fondement de certitude.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Retract.* lib. I, cap. 4) : Je n'approuve pas ce que j'ai dit dans un discours : O Dieu qui avez voulu que la vérité ne fût connue que par ceux qui sont purs; car on peut répondre qu'il y a beaucoup d'hommes qui ne sont pas purs et qui savent une foule de vérités. Or, c'est la grâce qui purifie l'homme, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* L, 12) : *Créez en moi un cœur pur, ô mon Dieu, et renouvelant le fond de mon âme mettez-y un esprit droit.* Donc l'homme sans la grâce peut connaître la vérité par lui-même.

CONCLUSION. — Puisque l'homme est naturellement raisonnable et intelligent, il est certain qu'il peut connaître les vérités naturelles sans le don surnaturel de la grâce.

Il faut répondre que la connaissance de la vérité est un usage ou un acte de la lumière intellectuelle; parce que d'après l'Apôtre (*Ephes.* v, 13) : *Tout ce qui est manifesté est lumière.* Tout usage implique un mouvement, en prenant ce mot dans un sens large, comme quand on dit que l'intelligence et la volonté sont des mouvements, ainsi qu'on le voit (*De animâ,* lib. III, text. 28). Or, dans les choses corporelles nous voyons que le mouvement requiert non-seulement la forme qui est le principe du mouvement ou de l'action, mais encore l'impulsion du premier moteur. Dans l'ordre des choses matérielles ce premier moteur est le corps céleste (1). Ainsi quelque parfaite que soit la chaleur du feu, elle ne peut produire d'altération ou de changement que par l'influence du corps céleste. D'un autre côté, il est évident que comme tous les mouvements des corps reviennent au mouvement du corps céleste, qui est le premier moteur matériel ; de même tous les mouvements des êtres corporels et spirituels reviennent au premier moteur absolu, qui est Dieu. C'est pourquoi quelque parfait qu'on suppose un être corporel ou spirituel, il ne peut agir s'il n'est mû par Dieu ; cette motion se règle sur les lois de sa providence, mais elle n'est pas naturellement nécessitante, comme la motion qu'imprime le corps céleste. De plus, non-seulement tout mouvement vient de Dieu comme du premier moteur, mais toute perfection formelle en vient encore comme du premier acte. Par conséquent l'action de l'intellect et de tout être créé dépend de Dieu sous deux rapports : elle en dépend en ce qu'il tient de lui la perfection ou la forme par laquelle il agit, et en ce que c'est aussi de lui qu'il reçoit l'impulsion pour agir (2). Or, chaque forme que la créature a reçue de Dieu est capable d'un acte déterminé qu'elle peut accomplir par ses propres ressources, mais elle ne peut aller au delà qu'au moyen d'une forme qui lui est surajoutée. Par exemple, l'eau ne peut échauffer qu'autant qu'elle a été échauffée par le feu. Ainsi donc l'entendement humain a une forme; c'est la lumière intelligible qui est capable par elle-même de connaître les choses intelligibles, dont nous pouvons acquérir la connaissance au moyen des objets sensibles (3). Mais il ne peut pas connaître des objets plus élevés, s'il ne reçoit une lumière plus forte, comme celle de la foi ou de la prophétie, qu'on appelle *la lumière de la grâce,* parce qu'elle a été surajoutée à la nature. — On doit donc dire que pour connaître la vérité l'homme a besoin du secours divin, de telle sorte que son intelligence doit

(1) Il y a ici une erreur matérielle sur la nature des corps célestes ; mais en acceptant la pensée de saint Thomas à titre de comparaison, le fond de son raisonnement reste.

(2) Ainsi l'homme reçoit de Dieu une double motion : une motion générale qui le met en mouvement et une motion spéciale qui le fait agir de telle ou telle façon. C'est ce que les thomistes appellent la motion physique.

(3) Nous pouvons par nos lumières naturelles acquérir des connaissances naturelles, mais nous ne pouvons maintenant acquérir toutes ces connaissances et arriver à l'universalité des sciences spéculatives et pratiques, parce que notre intelligence a été primitivement blessée par le péché originel.

être mue par Dieu pour remplir ses fonctions. Mais pour connaître la vérité il n'a pas besoin en toutes circonstances d'une lumière nouvelle qui se surajoute à la lumière naturelle, il n'en a besoin que pour les choses qui surpassent sa connaissance naturelle (1). Cependant quelquefois Dieu apprend miraculeusement par sa grâce à quelques hommes des choses qu'il est possible de connaître par la raison naturelle, comme il fait quelquefois par miracle des choses que la nature aurait pu faire.

Il faut répondre au *premier* argument, que toute vérité quelle qu'elle soit vient de l'Esprit-Saint, selon qu'il répand en nous la lumière naturelle, et qu'il porte l'intelligence à comprendre et à dire la vérité, mais non selon qu'il habite en nous par la grâce sanctifiante et qu'il nous communique un don habituel surajouté à notre nature. Il ne prend ce dernier caractère que pour nous faire connaître et exprimer certaines vérités, surtout celles qui appartiennent à la foi et dont l'Apôtre parlait.

Il faut répondre au *second*, que le soleil matériel éclaire extérieurement, tandis que le soleil intellectuel qui est Dieu éclaire intérieurement. Ainsi la lumière naturelle de l'âme est cette lumière dont Dieu nous éclaire, pour que nous connaissions ce qui appartient à la connaissance naturelle. A cet égard nous n'avons pas besoin d'une autre lumière; nous n'en avons besoin que pour les choses qui surpassent les forces de notre nature.

Il faut répondre au *troisième*, que nous avons toujours besoin du secours divin pour former une pensée quelconque, dans le sens que c'est Dieu qui meut l'intelligence et qui la fait agir; car comprendre une chose en acte, c'est penser, comme le prouve saint Augustin (*De Trin.* lib. XIV, *loc. cit. in arg.*).

ARTICLE II. — L'HOMME PEUT-IL VOULOIR ET FAIRE LE BIEN SANS LA GRACE (2)?

1. Il semble que l'homme puisse vouloir et faire le bien sans la grâce. Car la chose dont l'homme est le maître est en son pouvoir. Or, l'homme est maître de ses actes et surtout de ses volitions, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 1, et quest. XIII, art. 6). Donc l'homme peut vouloir et faire le bien par lui-même sans le secours de la grâce.

2. Un être a plutôt la puissance de faire ce qui est conforme à sa nature que de faire ce qui lui est contraire. Or, le péché est contre nature, comme le dit saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. II, cap. 30), tandis que les actes vertueux sont conformes à la nature humaine, comme nous l'avons dit (quest. LXXI, art. 1). Par conséquent puisque l'homme peut pécher par lui-même, il semble qu'il puisse à plus forte raison vouloir le bien et le faire par lui-même.

3. Le bien de l'intellect est le vrai, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 2). Or, l'intellect peut connaître le vrai par lui-même, comme aussi toute autre chose peut par elle-même produire l'opération qui lui est propre. Donc à plus forte raison l'homme peut-il faire et vouloir le bien par lui-même.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Rom.* IX, 16) : *Cela ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde.* Et saint Augustin ajoute (*Lib. de corrupt. et grat.* cap. 2) que sans la grâce les

(1) L'homme peut même connaître, au moyen de la prédication ou de la révélation extérieure, par les seules forces de sa nature, les vérités surnaturelles, et il peut y adhérer imparfaitement par un motif humain, mais il ne peut les croire surnaturellement sans le secours de la grâce. C'est ce qu'a défini le second concile d'Orange (can. 5 et 6).

(2) Cet article attaque aussi deux sortes d'erreurs. Il est contraire aux pélagiens et aux semi-pélagiens qui prétendaient que l'homme pouvait faire le bien surnaturel par lui-même, et il est également opposé à Wicleff, à Jean Hus, à Luther et à Jansénius, qui voulaient que l'homme ne pût faire par lui-même que des péchés.

hommes ne font aucun bien soit par leurs pensées, soit par leur volonté et leur amour, soit par leurs actions.

CONCLUSION. — Dans l'état de nature intègre, l'homme a eu besoin d'un secours gratuit pour vouloir et opérer, non pas le bien naturel, mais le bien surnaturel; dans l'état de nature déchue, quoiqu'il puisse vouloir et opérer quelque bien particulier, cependant la grâce divine lui est nécessaire pour guérir sa nature, et pour faire et vouloir un bien méritoire.

Il faut répondre que la nature humaine peut se considérer de deux manières : 1° dans son intégrité, telle qu'elle fut dans le premier homme avant le péché; 2° dans l'état de corruption, telle qu'elle existe en nous depuis le péché d'Adam. — Dans ces deux états la nature humaine pour faire ou pour vouloir le bien a besoin du secours de Dieu, comme de son premier moteur (1), ainsi que nous l'avons dit (art. préc.). Mais si l'on considère sa puissance d'action, l'homme dans l'état de nature intègre pouvait par ses facultés naturelles vouloir et opérer un bien proportionné à sa nature, tel que celui d'une vertu acquise; mais il ne pouvait faire un bien supérieur, tel que celui d'une vertu infuse. Au lieu que dans l'état de nature corrompue, l'homme est incapable de faire ce qu'il peut naturellement, de sorte qu'il ne lui est pas possible d'accomplir tout le bien naturel par les seules forces de sa nature (2). Toutefois la nature humaine n'ayant pas été totalement corrompue par le péché au point de perdre tout ce qu'il y avait de bon en elle, dans l'état de nature corrompue l'homme peut par sa vertu naturelle produire quelque bien particulier, comme bâtir des maisons, planter des vignes, etc.; mais il ne peut pas faire tout le bien qui lui est naturel, sans faillir dans aucune circonstance (3). C'est ainsi qu'un homme malade peut se mouvoir par lui-même, sans être capable de le faire parfaitement, comme un homme en santé, s'il n'est guéri par les secours de l'art. Par conséquent dans l'état de nature intègre, l'homme avait donc besoin d'une vertu gratuite surajoutée à la vertu de sa nature pour une seule chose, pour faire et pour vouloir le bien surnaturel; mais dans l'état de nature corrompue il en a besoin pour deux choses : pour le guérir de la blessure que lui a faite le péché et pour faire ensuite un bien d'une vertu surnaturelle qui soit méritoire (4). De plus, dans les deux états, il a fallu à l'homme le secours de Dieu, pour qu'il reçoive de lui l'impulsion nécessaire pour faire le bien.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'homme est le maître de ses actes, il peut vouloir et ne pas vouloir, selon les délibérations de la raison qui peut se porter d'un côté ou d'un autre. Mais bien qu'il soit le maître de délibérer ou de ne pas délibérer, il faut cependant que cette détermination résulte d'une délibération antérieure; et comme on ne peut pas aller de délibération en délibération à l'infini, il faut que finalement on arrive à admettre que le libre arbitre de l'homme est mû par un principe extérieur, qui est supérieur à l'intelligence humaine, c'est-à-dire par Dieu,

(1) Les thomistes se sont divisés à ce sujet. Capreolus et Contenson prétendent que l'homme n'a pas besoin d'un concours spécial et que le concours général de Dieu suffit; Cajétan, Conrard, Medina, Godoy, supposent le contraire. Billuart les concilie en montrant que ce concours est général si on le considère en lui-même, mais qu'il est spécial relativement à l'individu auquel il est appliqué.

(2) Nous avons observé, à l'occasion de l'article précédent, que l'homme ne peut connaître toutes les sciences. A plus forte raison ne peut-il faire tout le bien naturel, parce que, comme le dit plus loin saint Thomas, le péché originel l'a blessé plus profondément dans sa volonté que dans son intelligence.

(3) Avec le secours de la grâce il ne peut même éviter tous les péchés véniels; sans ce secours il ne pourrait éviter tous les péchés mortels (Voy. art. 4).

(4) On ne peut établir d'une manière plus claire la différence qu'il y a entre la grâce avant et après la chute. Cette question a été extraordinairement embrouillée par certains théologiens (Vid. Bailly).

tel que le prouve Aristote (*Mor. Eudem.* lib. VII, cap. 18). Par conséquent l'esprit de l'homme qui est sain n'est donc pas tellement maître de ses actes qu'il n'ait besoin d'être mû par Dieu (1); à plus forte raison le libre arbitre de l'homme déchu que le péché a rendu infirme, en le détournant du bien par la corruption de sa nature.

Il faut répondre au *second*, que pécher n'est rien autre chose que de s'écarter du bien qui convient à un individu selon sa nature. Or, comme toutes les créatures tiennent l'être d'un autre et qu'elles ne sont rien considérées en elles-mêmes; de même elles ont toutes besoin d'être conservées par un autre dans le bien qui convient à leur nature; car elles peuvent par elles-mêmes perdre ce bien, comme elles pourraient par elles-mêmes tomber dans le néant, si Dieu ne les soutenait.

Il faut répondre au *troisième*, que l'homme ne peut pas connaître la vérité sans le secours de Dieu, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.). Et cependant la nature humaine a été plus corrompue par le péché, relativement au désir du bien, que relativement à la connaissance du vrai.

ARTICLE III. — L'HOMME PEUT-IL AIMER DIEU PAR-DESSUS TOUTES CHOSES SANS LA GRACE PAR SES SEULES FORCES NATURELLES (2)?

1. Il semble que l'homme ne puisse pas aimer Dieu par-dessus toutes choses sans la grâce par ses seules forces naturelles. Car aimer Dieu par-dessus toutes choses, c'est l'acte propre et principal de la charité. Or, l'homme ne peut pas avoir la charité par lui-même : puisque *la charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné*, selon l'expression de l'Apôtre (*Rom.* v, 5). Donc l'homme ne peut pas aimer Dieu par-dessus toutes choses par ses seules forces naturelles.

2. Aucune nature ne peut s'élever au-dessus d'elle-même. Or, aimer une chose plus qu'on ne s'aime, c'est tendre à quelque chose qui est au-dessus de soi. Donc aucune créature ne peut aimer Dieu plus qu'elle-même, sans le secours de la grâce.

3. Dieu étant le bien suprême, on lui doit cet amour souverain qui fait qu'on l'aime par-dessus toutes choses. Or, l'homme n'est pas capable sans la grâce de rendre à Dieu cet amour souverain qu'il lui doit; autrement il serait inutile de lui donner la grâce. Donc l'homme ne peut sans elle et par ses seules forces naturelles aimer Dieu par-dessus toutes choses.

Mais c'est le *contraire*. Le premier homme, d'après certains auteurs, a été constitué exclusivement dans l'état de nature : dans cet état il est évident qu'il a aimé Dieu d'une certaine manière. Or, il ne l'a pas aimé ni autant, ni moins que lui, parce que dans ce cas il aurait péché. Il l'a donc aimé plus que lui-même, et par conséquent par ses seules forces naturelles il peut l'aimer plus que lui-même et par-dessus toutes choses (3).

CONCLUSION. — L'homme dans l'état de nature intègre n'a pas eu besoin d'un secours gratuit de la grâce divine surajouté à ses forces naturelles pour aimer naturellement Dieu par-dessus toutes choses, quoiqu'il ait eu besoin à cet égard du secours

(1) Cet influx de la Providence sur les actes humains est fondé sur la plus saine philosophie. Il ressort de la nature même de l'être contingent et de ses rapports essentiels avec l'être nécessaire. Souvent on s'est récrié contre l'impossibilité de concilier la grâce avec le libre arbitre, la difficulté est la même dans l'ordre naturel, quand il s'agit de concilier le libre arbitre avec l'action que Dieu exerce sur lui.

(2) Baius et Jansénius et tous les hérétiques qui ont prétendu que les hommes ne pouvaient rien faire de bon par les forces de leur nature, ont nié que l'amour naturel pût être légitime. Mais, indépendamment de ces sectaires, il y a des théologiens qui ne sont pas sur ce point du même sentiment que saint Thomas. Scot et principalement Molina veulent que l'homme tombé puisse aimer Dieu par-dessus toutes choses, comme auteur de la nature.

(3) Saint Thomas expose ce même sentiment dans ses questions quodlibétiques (*Quodlib.* I, art. 1).

de Dieu pour l'impulsion première; mais dans l'état de nature corrompue, il a besoin d'une grâce qui guérisse intérieurement sa nature.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LX, art. 5) en exposant les différentes opinions des docteurs à l'égard de l'amour naturel des anges, l'homme dans l'état de nature intègre pouvait faire par ses propres forces tout le bien qui lui était naturel, sans avoir besoin d'un don gratuit surajouté à sa nature, mais il ne le pouvait sans le secours de Dieu, comme premier moteur. Or, aimer Dieu par-dessus toutes choses est un bien naturel à l'homme et même à toute créature non-seulement raisonnable, mais encore irraisonnable et même inanimée, selon le mode d'amour qui peut convenir à chacun de ces êtres. La raison en est qu'il est naturel à toutes les créatures de rechercher et d'aimer la chose pour laquelle elles ont naturellement reçu de l'aptitude; car tout être agit conformément à son aptitude naturelle, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 78). Or, il est évident que le bien de la partie existe pour le bien de tout : par conséquent chaque chose particulière aime son bien propre d'un amour ou d'un appétit naturel en vue du bien général de l'univers entier, qui est Dieu. C'est ce qui fait dire à saint Denis (*De div. nom.* cap. 4) : que Dieu amène tous les êtres à son amour. Ainsi donc dans l'état de nature intègre, l'homme rapportait l'amour de lui-même à l'amour de Dieu comme à sa fin, et il lui rapportait de même l'amour de toutes les autres choses; et par conséquent il aimait Dieu plus que lui-même et par-dessus tout. Mais dans l'état de nature corrompue, l'homme s'éloigne de ce but relativement à l'appétit de la volonté rationnelle, qui par suite de la corruption de la nature suit le bien particulier, si la grâce de Dieu ne la guérit pas. C'est pourquoi il faut dire que l'homme dans l'état de nature intègre n'avait pas besoin du don d'une grâce surajoutée à ses forces naturelles, pour aimer Dieu naturellement par-dessus toutes choses, quoiqu'il ait eu besoin du secours divin pour le porter à faire cet acte; tandis que dans l'état de nature corrompue, l'homme a besoin à cet égard d'un secours de la grâce qui guérisse sa nature (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la charité aime Dieu par-dessus tout plus éminemment que la nature. Car la nature aime Dieu par-dessus tout, selon qu'il est le principe et la fin du bien naturel (2), tandis que la charité l'aime, selon qu'il est l'objet de la béatitude et selon que l'homme forme avec lui une société spirituelle. La charité ajoute aussi à l'amour naturel une certaine promptitude et une certaine délectation; comme l'habitude d'une vertu ajoute à l'acte bon qui est produit seulement par la raison naturelle d'un individu, qui n'a pas en lui l'habitude de cette vertu.

Il faut répondre au *second*, que quand on dit qu'aucun être ne peut rien au-dessus de lui-même, il ne faut pas entendre qu'il ne peut s'élever vers un objet qui est au-dessus de lui. Car il est manifeste que notre intellect peut par sa connaissance naturelle connaître des choses qui sont au-dessus de lui-même, comme on le voit quand il s'agit de la connaissance naturelle de Dieu. Mais

(1) Le sentiment de saint Thomas paraît une conséquence de ce qu'il a établi dans l'article précédent, en montrant que la volonté a été affaiblie par le péché. D'ailleurs son opinion paraît s'accorder mieux que celle de ses adversaires avec la doctrine du second concile d'Orange (can. 25) et celle du concile de Trente (sess. VI, can. 5).

(2) Cette distinction de l'amour naturel et de l'amour surnaturel a été niée par Baïus : *Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur ut auctor naturæ, et gratuiti quo Deus amatur et glorificatur, vana est et commentitia.* Cette proposition et plusieurs autres du même genre ont été condamnées par saint Pie V, Grégoire XIII et Urbain VIII.

il faut entendre par là que la nature ne peut produire un acte qui dépasse proportionnellement ses forces. Or, aimer Dieu par-dessus toutes choses, n'est pas un acte de cette espèce; puisque c'est au contraire un acte naturel à toutes les créatures, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit que l'amour est souverain non-seulement par rapport au degré de dilection, mais encore par rapport à son essence et à son mode. Ainsi l'amour dont le degré est le plus élevé, est celui de la charité par lequel on aime Dieu comme le principe et l'objet de la béatitude, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE IV. — L'HOMME PEUT-IL SANS LA GRACE ACCOMPLIR PAR SES MOYENS NATURELS LES PRÉCEPTES DE LA LOI (1)?

1. Il semble que sans la grâce l'homme puisse par ses moyens naturels accomplir les préceptes de la loi. Car l'Apôtre dit (*Rom.* II, 14) que *les nations qui n'ont pas la loi font naturellement ce que la loi prescrit*. Or, ce que l'homme fait naturellement, il peut le faire par lui-même sans la grâce. Donc il peut sans elle accomplir les préceptes de la loi.

2. Saint Jérôme dit dans son exposition de la foi catholique (*Epist. ad Damasc.*) qu'on doit maudire ceux qui prétendent que Dieu ait ordonné à l'homme des choses impossibles. Or, ce que l'homme ne peut faire par lui-même lui est impossible. Donc il peut accomplir par lui-même tous les préceptes de la loi.

3. Parmi tous les préceptes de la loi le plus grand est celui-ci : *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur* (Matth. XXII). Or, l'homme peut accomplir ce précepte par ses seules forces naturelles, en aimant Dieu par-dessus tout, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc il peut accomplir tous les préceptes de la loi sans la grâce.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Lib. de hæres.* hæres. 88) que c'est tomber dans l'erreur de Pélage que de croire que l'homme peut sans la grâce observer tous les préceptes divins.

CONCLUSION. — Dans l'état de nature intègre, l'homme a pu observer tous les préceptes de la loi, quant à la substance même des actes, mais il ne l'a pu dans l'état de nature corrompue : quant au mode d'action, c'est-à-dire pour pouvoir accomplir les préceptes par charité, l'homme a eu besoin dans l'un et l'autre état de la grâce divine.

Il faut répondre qu'on accomplit les préceptes de la loi de deux manières (2) : 1° Quant à la substance des actions, selon que l'homme fait des œuvres de justice et de force et qu'il accomplit d'autres actes de vertu. Dans l'état de nature intègre, l'homme a pu de cette manière observer tous les préceptes de la loi; autrement il n'aurait pas pu ne pas pécher dans cet état, puisque le péché n'est rien autre chose qu'une transgression des ordres de Dieu. Mais dans l'état de nature corrompue, l'homme ne peut pas suivre tous les préceptes divins sans la grâce qui le guérisse. 2° On peut remplir les préceptes de la loi non-seulement quant à la substance des actions, mais encore quant à la manière de les accomplir, c'est-à-dire en les produisant par charité. De cette manière l'homme ne peut observer les préceptes de la loi sans la grâce, ni dans l'état de nature intègre, ni dans l'état de nature tombée. C'est pourquoi saint Augustin, après avoir dit (*Lib. de corrupt. et gratiâ*, cap. 2) que sans la grâce les hommes ne font aucun bien, ajoute :

(1) Le concile de Milève (can. 5), le pape Célestin dans sa lettre aux évêques de la Gaule (cap. X), ont condamné les pélagiens pour avoir dit que, sans la grâce, les hommes pourraient observer tous les préceptes de la loi de Dieu.

(2) Baïus a encore nié la distinction qu'établit ici saint Thomas. Cette négation forme la 58e de ses propositions que les souverains pontifes ont condamnées.

que non-seulement par sa lumière ils savent ce qu'il faut faire, mais que par sa force ils font encore avec amour ce qu'ils savent. De plus dans l'un et l'autre état ils ont besoin du secours de Dieu qui les porte à accomplir ses préceptes, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.).

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Augustin (*Lib. de spir. et litt.* cap. 27), on ne doit pas s'étonner que saint Paul ait dit que les gentils font *naturellement* ce que la loi prescrit; car l'esprit de la grâce produisait en eux ce prodige en réparant l'image de Dieu, dans laquelle nous avons été naturellement formés (1).

Il faut répondre au *second*, que ce que nous pouvons avec le secours de Dieu ne nous est pas absolument impossible, d'après ce mot d'Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 3) : que ce que nous pouvons par nos amis, nous le pouvons en quelque sorte par nous-mêmes (2). Ce qui fait dire à saint Jérôme que notre libre arbitre est tel que nous devons avouer que nous avons besoin constamment du secours de Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que l'homme ne peut remplir par ses seules forces naturelles le précepte de l'amour de Dieu, tel qu'on le remplit par la charité, comme le prouve évidemment ce que nous avons dit (art. 3 huj. quæst.).

ARTICLE V. — L'HOMME PEUT-IL MÉRITER LA VIE ÉTERNELLE SANS LA GRACE (3)?

1. Il semble que l'homme puisse mériter la vie éternelle sans la grâce. Car le Seigneur dit (Matth. XIX, 17) : *Si vous voulez entrer dans la vie, observez les commandements ;* d'où il semble que notre entrée dans la vie éternelle soit une chose qui dépende de la volonté de l'homme. Or, ce qui dépend de notre volonté, nous le pouvons par nous-mêmes. Il semble donc que l'homme puisse par lui-même mériter la vie éternelle.

2. La vie éternelle est une récompense que Dieu accorde aux hommes, selon cette parole (Matth. V, 12) : *Votre récompense est abondante dans les cieux.* Or, Dieu récompense l'homme d'après ses œuvres, suivant cette expression du Psalmiste (*Ps.* LXI, 12) : *Vous rendrez à chacun selon ses œuvres.* Par conséquent l'homme étant le maître de ses actes, il semble qu'il soit en son pouvoir de parvenir à la vie éternelle.

3. La vie éternelle est la fin dernière de la vie humaine. Or, tout être dans la nature peut arriver à sa fin par ses moyens naturels. Donc à plus forte raison l'homme qui est d'une nature plus élevée peut-il parvenir à la vie éternelle sans la grâce.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Rom.* VI, 23) : *La grâce de Dieu est la vie éternelle.* Il s'exprime ainsi d'après saint Augustin (*Lib. de grat. et lib. arb.* cap. 9) pour nous faire comprendre que Dieu nous mène à la vie éternelle par sa miséricorde.

CONCLUSION. — La vie éternelle étant la fin dernière de l'homme et surpassant les forces de sa nature, il ne peut l'obtenir ou la mériter par ses facultés naturelles sans le secours de la grâce divine.

(1) L'Apôtre parle des gentils récemment convertis, selon l'explication de saint Augustin.

(2) Saint Thomas se trouve directement en opposition avec Luther, Calvin et Jansénius, qui n'ont pas craint d'avancer que Dieu commande à l'homme des choses impossibles. Cette doctrine monstrueuse a été condamnée par le concile de Trente (sess. VI, can. 18) et par le pape Innocent X.

(3) Pélage et Célestius ont prétendu que l'homme peut mériter la vie éternelle par ses œuvres. Cette erreur qui avait été primitivement condamnée par le pape Célestin dans sa lettre aux évêques de la Gaule et par le concile d'Orange, l'a encore été dans ces termes par le concile de Trente (sess. VI, can. 1) : *Si quis dixerit hominem à suis operibus quæ vel per humanæ naturæ vires, vel per legis doctrinam fiunt, absque divinâ per Jesum Christum gratiâ posse justificari coram Deo, anathema sit.*

Il faut répondre que les actes qui mènent à une fin doivent lui être proportionnés. D'ailleurs, aucun acte ne dépasse les proportions de son principe actif. C'est pourquoi nous voyons dans l'ordre de la nature qu'aucun être ne peut produire par son opération un effet supérieur à sa puissance active, il ne peut produire qu'un effet proportionné à sa vertu. Or, la vie éternelle est une fin qui surpasse les forces de la nature humaine, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. v, art. 5). C'est pourquoi l'homme ne peut pas par ses moyens naturels produire des œuvres méritoires proportionnées à la vie éternelle; il lui faut pour cela une vertu plus haute qui est la vertu de la grâce. Ainsi sans la grâce l'homme ne peut mériter la vie éternelle, quoiqu'il puisse faire des œuvres qui se rapportent au bien qui lui est naturel, comme travailler dans les champs, boire, manger, avoir un ami, etc., tel que le dit saint Augustin dans sa troisième réponse contre Pélage (*Hypognost.* lib. III, cap. 4) (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'homme fait des œuvres méritoires pour la vie éternelle par sa volonté, mais, selon la remarque de saint Augustin (*ibid.*), il faut que Dieu prépare la volonté humaine par sa grâce.

Il faut répondre au *second*, que d'après l'explication de saint Augustin (*Lib. de grat. et lib. arb.* cap. 8) sur ces paroles de saint Paul (*Rom.* VI): *La grâce de Dieu est la vie éternelle*, il est certain que la vie éternelle est accordée aux bonnes œuvres; mais les œuvres auxquelles on l'accorde appartiennent elles-mêmes à la grâce de Dieu; puisque nous avons dit (art. préc.) que la grâce est nécessaire pour accomplir les préceptes de la loi d'une manière méritoire.

Il faut répondre au *troisième*, que cette objection repose sur la fin qui est naturelle à l'homme. Mais la nature humaine, par là même qu'elle est plus noble, peut du moins avec le secours de la grâce tendre à une fin plus élevée (2) que les êtres inférieurs ne peuvent atteindre d'aucune manière; comme l'homme qui peut avec l'aide de la médecine arriver à la santé est dans un meilleur état que celui qui ne le peut d'aucune manière, comme le dit Aristote (*De cœlo*, lib. II, text. 64 et 65).

ARTICLE VI. — L'HOMME PEUT-IL SE PRÉPARER LUI-MÊME A LA GRACE PAR LUI-MÊME SANS LE SECOURS EXTÉRIEUR DE LA GRACE (3)?

1. Il semble que l'homme puisse se préparer lui-même à la grâce par lui-même sans le secours extérieur de la grâce. Car on ne commande rien à l'homme d'impossible, comme nous l'avons dit (art. 4 huj. quæst. ad 1). Or, le prophète dit (Zach. I, 3): *Convertissez-vous à moi et je me convertirai à vous.* Se préparer à la grâce n'étant rien autre chose que de se convertir à Dieu, il semble que l'homme puisse par lui-même se préparer à la grâce sans le secours de la grâce.

2. L'homme se prépare à la grâce, en faisant ce qui est en lui, parce que quand l'homme fait ce qu'il peut, Dieu ne lui refuse pas sa grâce. Car il est dit (Luc. XI, 13) *que Dieu donne le bon esprit à ceux qui le demandent.* Or, faire ce qui est en nous, c'est faire ce qui est en notre puissance. Il semble donc qu'il soit en notre puissance de nous préparer à la grâce.

3. Si l'homme a besoin de la grâce pour se préparer à la grâce, pour la même raison il aura besoin de grâce pour se préparer à cette grâce pré-

(1) Ce livre n'est pas de saint Augustin.

(2) Cette aptitude démontre à elle seule sa supériorité.

(3) Cet article est une réfutation de l'erreur des semi-pélagiens, qui prétendaient que le commencement de la foi ou du salut était l'œuvre seule de notre volonté.

paratoire, et on ira ainsi indéfiniment, ce qui répugne. Il semble donc qu'on doive s'en tenir à la première hypothèse; c'est-à-dire que l'homme peut sans la grâce se préparer à la recevoir.

4. Il est dit (*Prov.* XVI, 1) que *c'est à l'homme à préparer son cœur.* Or, on désigne ainsi ce que l'homme peut faire par lui-même. Donc il semble qu'il puisse par lui-même se préparer à la grâce.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (Joan. VI, 44) : *Personne ne peut venir à moi, si mon Père qui m'a envoyé ne l'attire.* Or, si l'homme pouvait se préparer lui-même. il ne serait pas nécessaire qu'il fût attiré par un autre. Donc l'homme ne peut se préparer à la grâce sans le secours de la grâce elle-même.

CONCLUSION. — L'homme ne peut se préparer par lui-même à recevoir la lumière de la grâce divine, mais il a besoin du secours gratuit de Dieu qui le meut intérieurement et qui lui inspire le bien qu'il se propose; mais pour agir méritoirement et pour être digne de jouir de Dieu, il faut le don habituel de la grâce elle-même qui doit être le principe d'une aussi grande action.

Il faut répondre que la volonté humaine peut être préparée au bien de deux manières. Il y a d'abord une préparation qui la dispose à bien agir et à jouir de Dieu. Cette préparation ne peut se faire sans le don habituel de la grâce qui est le principe de toute œuvre méritoire, comme nous l'avons dit (art. préc.). Il y a ensuite une préparation qui a pour but de disposer la volonté humaine à recevoir le don lui-même de la grâce habituelle. Pour que l'homme se prépare à recevoir ce don, il n'est pas nécessaire de présupposer dans son âme quelque autre don habituel, parce que dans ce cas il faudrait aller de don en don indéfiniment; mais on doit présupposer un secours gratuit de Dieu qui meut l'âme intérieurement, ou qui lui inspire le bien proposé. Car nous avons besoin du secours de Dieu de ces deux manières, comme nous l'avons dit (art. 2 et 3 huj. quæst.). En effet il est évident que nous avons besoin de son secours comme moteur. Car il est nécessaire, puisque tout agent agit pour une fin, que toute cause rapporte ses effets à sa fin. C'est pourquoi l'ordre des fins étant conforme à l'ordre des agents ou des moteurs, il est nécessaire que l'homme soit porté à sa fin dernière par l'impulsion du premier moteur, mais que pour sa fin prochaine il soit mû par des moteurs inférieurs. C'est ainsi que le soldat est mené à la victoire par l'impulsion de son général et qu'il obéit à celle du tribun pour suivre l'étendard de son bataillon. Par conséquent Dieu étant absolument le premier moteur, son impulsion doit tout ramener à lui, suivant cette intention générale du bien, par laquelle tout être tend à ressembler à Dieu à sa manière. C'est en ce sens que saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que Dieu convertit tout à lui. Il convertit à lui les justes, comme à la fin spéciale qu'ils se proposent et à laquelle ils désirent s'attacher comme à leur bien propre, suivant cette parole du Psalmiste (*Ps.* LXXII, 27) : *Il m'est bon de m'attacher à Dieu.* C'est pourquoi il ne peut se faire que l'homme se convertisse à Dieu, si Dieu ne le convertit lui-même. Or, se convertir à Dieu ou se tourner vers lui, c'est en quelque sorte se préparer à la grâce; comme celui qui est éloigné de la lumière du soleil se prépare à la recevoir, par là même qu'il porte ses yeux vers cet astre. D'où il est évident que l'homme ne peut se préparer à recevoir la lumière de la grâce que par le secours gratuit de Dieu qui le meut intérieurement (1).

(1) Le concile de Trente a ainsi condamné le sentiment contraire (sess. VI, can. 3) : *Si quis dixerit : sine præveniente Spiritus sancti inspiratione atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gra-*

Il faut répondre au *premier* argument, que l'homme se tourne vers Dieu par son libre arbitre, et c'est pour ce motif qu'il nous est ordonné de nous tourner vers lui. Mais le libre arbitre ne peut se tourner vers Dieu qu'autant que Dieu le tourne vers lui, suivant ces paroles du prophète (Hier. xxxi, 18) : *Convertissez-moi et je serai converti; parce que vous êtes le Seigneur mon Dieu.* Et ailleurs (*Thren.* ult., 21) : *Convertissez-nous à vous, Seigneur, et nous serons convertis.*

Il faut répondre au *second*, que l'homme ne peut rien faire, s'il n'est mû par Dieu, suivant ce mot de saint Jean (xv, 5) : *Sans moi vous ne pouvez rien faire.* C'est pourquoi quand on dit que l'homme fait ce qui est en lui, on dit qu'il fait ce qui est en son pouvoir, selon qu'il est mû par Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que cette objection porte sur la grâce habituelle qui exige une préparation, parce que toute forme demande un objet prêt à la recevoir. Mais que l'homme soit mû par Dieu, cette motion n'en demande pas une autre, puisque Dieu est le premier moteur. Il n'est donc pas nécessaire qu'on remonte de cause en cause indéfiniment.

Il faut répondre au *quatrième*, que c'est à l'homme à préparer son cœur parce qu'il le fait au moyen du libre arbitre; mais il ne le fait pas sans le secours de Dieu qui le meut et qui l'attire à lui (1), comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE VII. — L'HOMME PEUT-IL SORTIR DU PÉCHÉ SANS LE SECOURS DE LA GRACE (2)?

1. Il semble que l'homme puisse se relever du péché sans le secours de la grâce. Car ce qui est préalablement exigé pour que la grâce arrive se produit sans elle. Or, il est nécessaire qu'on soit préalablement sorti du péché pour être éclairé par la grâce, puisque l'Apôtre dit (*Eph.* v, 14) : *Levez-vous d'entre les morts, et le Christ vous éclairera.* Donc l'homme peut sortir du péché sans la grâce.

2. Le péché est contraire à la vertu comme la maladie à la santé, ainsi que nous l'avons dit (quest. lxxi, art. 1). Or, l'homme peut passer de la maladie à la santé par la vertu de la nature sans le secours d'une médecine extérieure, parce que nous avons au dedans de nous le principe vital duquel l'opération naturelle procède. Il semble donc que pour la même raison, l'homme puisse se relever lui-même en passant de l'état du péché à l'état de justice sans le secours de la grâce extérieure.

3. Dans l'ordre naturel tout être peut revenir par lui-même à l'acte qui convient à sa nature, comme l'eau échauffée revient par elle-même à sa froideur naturelle, et comme la pierre qu'on jette en l'air revient par elle-même au mouvement qui lui est propre. Or, le péché est un acte contre nature, comme le prouve saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. ii, cap. 30). Il semble donc que l'homme puisse par lui-même revenir du péché à l'état de justice.

Mais c'est le *contraire.* L'Apôtre dit (*Gal.* ii, 21) : *Si la justice s'acquiert par la loi, c'est donc en vain que le Christ est mort.* D'après le même raison-

tia conferatur : anathema sit. Voyez l'exposition de sa doctrine dans la même session (cap. 5).

(1) Cette doctrine a été très-attaquée par les molinistes, qui disent que Dieu ne refuse jamais sa grâce à celui qui fait un bon usage de ses facultés naturelles, et qu'il la lui accorde, non d'après le mérite de ses œuvres naturelles, mais par suite d'un pacte fait entre Dieu et le Christ. Nous indiquons ici ce sentiment sans vouloir renouveler ces luttes ardentes qui ont si vivement passionné les théologiens des différentes écoles.

(2) Cette proposition est de foi. Elle a été définie ainsi par le concile d'Orange : *Nullus enim de quantâcumque miseriâ liberatur, nisi qui Dei misericordiâ prævenitur* (can. 14); et plus loin : *Cum natura humana sine Dei gratia salutem non possit custodire quam accepit, quomodò sine Dei gratiâ poterit reparare quod perdidit?* Pélage n'a pas même osé nier cette proposition.

nement on peut dire que si l'homme a une nature par laquelle il puisse être justifié, *le Christ est mort gratuitement*, c'est-à-dire sans cause. Comme il répugne de dire une pareille chose, il s'ensuit que l'homme ne peut être justifié par lui-même, c'est-à-dire qu'il ne peut passer de l'état du péché à l'état de la justice.

CONCLUSION. — Puisque la raison naturelle n'est pas dans l'homme un principe suffisant pour soutenir sa vie spirituelle et qu'il lui faut la grâce que le péché détruit, il ne peut se faire que l'homme sorte par lui-même du péché sans le secours de la grâce, c'est-à-dire qu'il recouvre ce qu'il a perdu en péchant.

Il faut répondre que l'homme ne peut sortir du péché d'aucune manière par lui-même sans le secours de la grâce. Car le péché qui est transitoire en acte, subsistant sous le rapport du démérite, comme nous l'avons dit (quest. LXXXVII, art. 6), sortir du péché n'est pas la même chose que cesser de pécher. Mais sortir du péché, c'est pour l'homme recouvrer ce qu'il a perdu en péchant. Or, l'homme en péchant subit trois sortes de dommage, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LXXXV, LXXXVI, LXXXVII, art. 1): la tache, la corruption de sa nature, et la peine due à sa faute. En effet, il contracte une tache dans le sens que la difformité du péché le prive de la beauté de la grâce. Ce qu'il y a de bon dans sa nature se corrompt, parce que la nature humaine, du moment où la volonté de l'homme n'est plus soumise à Dieu, se trouve déréglée. Car la destruction de cet ordre a pour conséquence de jeter le désordre dans la nature entière du pécheur. La peine due à la faute est ce qui fait qu'en péchant mortellement l'homme mérite la damnation éternelle. Or, il est évident à l'égard de chacune de ces trois choses qu'elles ne peuvent être réparées que par Dieu. En effet, la beauté de la grâce provenant de l'éclat de la lumière divine, cette beauté ne peut être reproduite dans l'âme qu'autant que Dieu l'éclaire de nouveau. Il faut donc le don habituel qui est la lumière de la grâce. L'ordre de la nature ne peut être également réparé que par Dieu ; puisque la volonté de l'homme n'est soumise à Dieu qu'autant que Dieu l'attire à lui, ainsi que nous l'avons dit (art. préc.). Il n'y a que Dieu non plus qui puisse remettre à l'homme la peine éternelle, puisque c'est contre lui que l'offense a été commise et qu'il est le juge des mortels. C'est pourquoi le secours de la grâce est nécessaire pour que l'homme sorte du péché et quant au don habituel et quant au mouvement intérieur de Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage se rapporte à ce qui regarde l'acte du libre arbitre qui est nécessaire pour que l'homme ressuscite du péché. C'est pourquoi quand il est dit : *Levez-vous et le Christ vous éclairera* (1), on ne doit pas entendre qu'il faut être entièrement sorti du péché pour être éclairé par la grâce ; mais que quand l'homme s'efforce de sortir du péché au moyen de son libre arbitre mû par Dieu, il reçoit la lumière de la grâce sanctifiante.

Il faut répondre au *second*, que la raison naturelle n'est pas un principe capable de produire la vie que met dans l'homme la grâce sanctifiante, mais le principe de cette vie est la grâce qui est détruite par le péché. C'est pourquoi l'homme ne peut pas se faire revivre lui-même, mais il a besoin que la lumière de la grâce soit de nouveau répandue en lui ; comme si en ressuscitant un corps mort, on mettait en lui une nouvelle âme.

(1) Les théologiens distinguent une résurrection imparfaite qui n'exige pas la grâce habituelle, mais la grâce actuelle, par laquelle le pécheur, avant de recevoir la grâce sanctifiante, gémit sur ses péchés à cause de Dieu qu'il commence à aimer et aspire à être réconcilié avec lui. C'est de cette résurrection qu'il faut entendre ces paroles de saint Paul : *Surge qui dormis*, etc. Baïus ayant nié la légitimité de cette distinction, sa proposition a été condamnée. C'est la 64e.

Il faut répondre au *troisième,* que quand la nature est intègre, elle peut par elle-même recouvrer ce qui lui convient et ce qui lui est proportionné, mais elle ne peut recouvrer ce qui surpasse ses forces sans un secours extérieur. Par conséquent la nature humaine qui est tombée par l'acte du péché, n'étant plus intègre, mais étant corrompue, comme nous l'avons dit (quest. LXXXV), elle ne peut recouvrer par elle-même le bien qui lui est naturel et encore moins le bien surnaturel de la justice.

ARTICLE VIII. — L'HOMME SANS LA GRACE PEUT-IL NE PAS PÉCHER (1)?

1. Il semble que l'homme sans la grâce puisse ne pas pécher. Car personne ne pèche en ce qu'il ne peut éviter, comme le dit saint Augustin (*Lib. de duab. anim.* cap. 10 et 11, et *De lib. arb.* lib. III, cap. 18). Si donc l'homme qui est dans le péché mortel ne peut pas éviter le péché, il semble qu'en péchant il ne pèche pas, ce qui répugne.

2. On ne fait de correction à l'homme que pour qu'il ne pèche pas. Si donc l'homme qui est dans le péché mortel ne peut pas ne pas pécher, il semble qu'il soit inutile de le corriger; ce qui répugne.

3. Il est écrit (*Eccles.* XV, 18) : *La vie et la mort, le bien et le mal sont devant l'homme, ce qu'il aura choisi lui sera donné.* Or, le pécheur en péchant ne cesse pas d'être homme. Il est donc en son pouvoir de choisir le bien ou le mal, et par conséquent il peut sans la grâce éviter le péché.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Lib. de perfect. just. ad fin.*) : Celui qui nie que nous devons prier pour ne pas entrer dans la tentation (et celui-là le nie qui prétend que le secours de la grâce de Dieu n'est pas nécessaire à l'homme pour ne pas pécher, mais qu'il suffit de la volonté humaine du moment que la loi est connue), je n'hésite pas à dire que personne ne doit l'entendre et que tout le monde ne doit avoir qu'une voix pour l'anathématiser.

CONCLUSION. — L'homme dans l'état d'innocence, ayant une nature parfaitement saine, a pu éviter, avec le seul secours général de Dieu, tous les péchés, et chacun d'eux en particulier, aussi bien les véniels que les mortels. Mais dans l'état de nature déchue il peut éviter tous les péchés mortels et chacun d'eux en particulier, il peut aussi éviter chaque péché véniel en particulier, mais il ne peut les éviter tous, quand même sa nature aurait été réparée par la grâce infuse; et si elle ne l'a pas été, il ne peut pas même éviter tous les péchés mortels surtout pendant un temps long.

Il faut répondre que nous pouvons parler de l'homme de deux manières : nous pouvons le considérer dans son état de nature intègre et dans son état de nature corrompue. Dans son état de nature intègre il pouvait sans la grâce habituelle ne pécher ni mortellement, ni véniellement; parce que pécher n'est rien autre chose que de s'éloigner de ce qui est conforme à la nature; ce que l'homme pouvait éviter dans l'état de nature intègre; cependant il ne le pouvait pas sans le secours de Dieu (2) qui le conservait dans le bien et sans lequel sa nature même serait tombée dans le néant. — Dans l'état de nature corrompue, l'homme a besoin de la grâce habituelle qui guérit la nature pour s'abstenir absolument du péché. Cette guérison s'opère d'abord ici-bas relativement à l'esprit, mais l'appétit charnel n'est pas encore totalement rétabli. C'est pourquoi l'Apôtre fait dire à l'homme réparé (*Rom.* VII, 25) : *Je suis soumis à la loi de Dieu par l'esprit, et à la loi du péché par la chair.* Dans cet état l'homme peut s'abstenir de tout péché mortel, parce que ce péché consiste dans la raison, comme nous l'avons vu (quest. LXXIV, art. 5), mais il ne peut pas s'abstenir de tout

(1) Cet article est une réfutation de l'hérésie de Pélage, dont la proposition suivante a été condamnée par le concile de Diospolis : *Victoria nostra non est ex Dei adjutorio.*

(2) Il ne s'agit ici que de cette motion divine qui est générale par rapport à la nature, mais qui est spéciale à l'égard de l'individu, parce qu'elle agit sur l'un plutôt que sur l'autre.

péché véniel (1) à cause de la corruption de l'appétit sensitif inférieur. A la vérité la raison peut réprimer chacun des mouvements de cet appétit, et c'est ce qui en fait des péchés et des actes volontaires, mais elle ne peut les comprimer tous, parce que pendant qu'elle s'efforce de résister à l'un il y en a un autre qui s'élève. D'ailleurs la raison ne peut pas être toujours assez vigilante pour éviter ces mouvements (2), ainsi que nous l'avons dit (quest. LXXIV, art. 10). — De même avant que la raison de l'homme, dans laquelle le péché mortel réside, ne soit réparée par la grâce sanctifiante, l'homme peut éviter chaque péché mortel en particulier et pendant un temps, parce qu'il n'est pas nécessaire qu'il fasse continuellement des péchés actuels (3). Mais il ne peut se faire qu'il reste longtemps sans péché grave. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (*Sup. Ezech.* hom. XI, et *Mor.* lib. XXV, cap. 9), que le péché qui n'est pas promptement effacé par la pénitence entraîne à d'autres péchés. La raison en est que comme l'appétit inférieur doit être soumis à la raison, de même aussi la raison doit être soumise à Dieu, et c'est en lui que la volonté doit mettre sa fin. Or, c'est par la fin que tous les actes humains doivent être réglés, comme c'est le jugement de la raison qui doit servir de règle aux mouvements de l'appétit inférieur. Par conséquent, comme quand l'appétit inférieur n'est pas totalement soumis à la raison, il ne peut se faire qu'il n'y ait pas en lui des mouvements déréglés; de même quand la raison n'est pas totalement soumise à Dieu, il s'ensuit qu'il y a dans ses actes une foule de choses désordonnées. Car lorsque l'homme n'a pas son cœur tellement affermi en Dieu, que rien ne puisse l'en séparer, ni le bien qu'il recherche, ni le mal qu'il veut éviter, il se présente une multitude d'occasions qui l'éloignent de Dieu parce qu'il les veut suivre ou éviter, et alors il méprise les préceptes divins et pèche mortellement. C'est ce qui arrive surtout dans les circonstances soudaines dans lesquelles l'homme suit la fin qu'il s'est préalablement proposée et agit selon l'habitude qui se trouve en lui, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 8). A la vérité, par la réflexion de sa raison, l'homme peut agir contrairement à l'ordre de la fin qu'il a préconçue et en dehors de l'inclination de l'habitude, qui est en lui. Mais par là même qu'il ne peut pas être toujours dans cet état de réflexion ou d'attention, il est impossible qu'il soit longtemps sans agir conformément à sa volonté déréglée, si la grâce ne la rétablit pas promptement dans l'ordre qui lui convient (4).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'homme peut éviter chaque péché en particulier, mais il ne peut les éviter tous sans la grâce, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Toutefois comme il y a de la faute de l'homme s'il ne se prépare pas à recevoir la grâce, il s'ensuit que le péché qu'il ne peut éviter sans la grâce ne lui en est pas moins imputable.

Il faut répondre au *second*, que la correction est utile pour que la douleur qu'elle produit inspire à celui qui la reçoit la volonté d'être régénéré, pourvu

(1) Saint Augustin soutient dans tous ses ouvrages cette vérité contre les pélagiens (*De peccat. merit.* lib. II, et *Lib. de nat. et grat.* cap. 36). Elle a été définie par le concile de Milève (can. 6 et 7) et par le concile de Trente qui s'exprime en ces termes (sess. VI, can. 23) : *Si quis hominem semel justificatum dixerit... posse in totâ vitâ peccata omnia etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de B. Virgine tenet Ecclesia : anathema sit.*

(2) Les saints pourraient éviter tous les péchés véniels dans leur genre qui sont parfaitement délibérés, mais ils ne peuvent éviter tous ceux qui proviennent d'une délibération imparfaite et que les théologiens appellent *motus secundo-primi.*

(3) Il y a des Pères et des conciles qui disent que l'homme ne peut pas sans la grâce éviter le moindre péché, résister à la plus faible tentation, mais ils entendent par ce secours de la grâce la motion divine qui est nécessaire à l'homme dans tout état.

(4) Cette considération prouve combien il est déplorable et dangereux de rester dans l'état du péché, une fois qu'on a eu le malheur de perdre la grâce.

que celui-là soit un enfant de la promesse et qu'au moment où les coups de fouet retentissent sur ses épaules, Dieu par une opération secrète excite au dedans de lui cette volonté même, comme le dit saint Augustin (*Lib. de corrept. et grat.* cap. 6). Ainsi la correction est nécessaire, parce qu'il faut à l'homme la volonté pour s'abstenir du péché, mais elle n'est pas suffisante sans le secours de Dieu. Aussi est-il dit (*Eccles.* VII, 14): *Considérez les œuvres de Dieu et vous verrez qu'on ne peut corriger aucun de ceux qu'il abandonne.*

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Augustin (*Hypog.* lib. III, cap. 1 et 2) (1), ce passage s'entend de l'homme dans l'état de nature intègre, quand il n'était pas encore l'esclave du péché. Par conséquent il pouvait alors pécher et ne pas pécher. Maintenant encore on donne à l'homme tout ce qu'il veut; mais pour vouloir le bien il lui faut le secours de la grâce.

ARTICLE IX. — CELUI QUI EST DÉJA EN POSSESSION DE LA GRACE PEUT-IL PAR LUI-MÊME OPÉRER LE BIEN ET ÉVITER LE PÉCHÉ, SANS LE SECOURS D'UNE AUTRE GRACE (2)?

1. Il semble que celui qui est en possession de la grâce puisse par lui-même opérer le bien et éviter le mal, sans le secours d'une autre grâce. Car toute chose est inutile ou imparfaite, si elle ne remplit pas le but pour lequel on la donne. Or, la grâce nous est donnée pour que nous puissions faire le bien et éviter le péché. Si donc elle ne donne pas à l'homme ce pouvoir, il semble qu'elle soit vaine ou imparfaite.

2. Par la grâce l'Esprit-Saint habite en nous, d'après ce mot de saint Paul (I. *Cor.* III, 16): *Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous?* Or, l'Esprit-Saint étant tout-puissant, il suffit pour nous porter à faire le bien et pour nous garder du péché. Donc l'homme qui a la grâce peut faire ces deux choses, sans le secours d'aucune grâce nouvelle.

3. Si l'homme qui a la grâce a encore besoin d'une grâce nouvelle pour bien vivre et s'abstenir du péché, pour la même raison quoiqu'il ait obtenu ce nouveau secours il lui en faudra encore un autre. On ira ainsi de secours en secours indéfiniment, ce qui répugne. Donc celui qui est en état de grâce n'a pas besoin d'une grâce nouvelle pour faire le bien et éviter le mal.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Lib. de nat. et grat.* cap. 26) que comme l'œil du corps qui est parfaitement sain ne peut voir s'il n'est aidé de l'éclat de la lumière; de même l'homme qui est parfaitement justifié ne peut vivre saintement, s'il n'est aidé par la justice divine qui est la lumière éternelle. Or, la justification est l'effet de la grâce, d'après ce mot de l'Apôtre (*Rom.* III, 24): *Vous avez été justifiés gratuitement par sa grâce.* Donc l'homme qui a la grâce a encore besoin d'un autre secours de la grâce pour vivre saintement.

CONCLUSION. — Aucun agent n'agissant qu'en vertu de l'agent premier et la chair étant perpétuellement rebelle à l'esprit, l'homme ne peut, quoiqu'il soit déjà en état de grâce, faire le bien et éviter le mal par lui-même, sans un nouveau secours de Dieu qui le conserve, le dirige et le protége, quoique d'ailleurs une autre grâce habituelle ne lui soit pas nécessaire.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 5 huj. quæst.), l'homme pour vivre saintement a besoin du secours de Dieu de deux manières: 1° il

(1) Ce livre n'est pas de saint Augustin.

(2) Cette question a été ainsi définie par le concile d'Orange (can. 10) : *Adjutorium Dei in renatis ac sanctis semper est implorandum, ut ad bonam finem pervenire, vel in bono possint opere perdurare.* Le concile de Trente a renouvelé en ces termes cette décision (sess. VI, can. 2) : *Si quis dixerit justificatum, vel sine speciali Dei auxilio in acceptâ justitiâ perseverare posse, vel cum eo non posse : anathema sit.*

lui faut un don habituel qui guérisse sa nature déchue et qui, après l'avoir guérie, l'élève à faire des œuvres qui méritent la vie éternelle et qui surpassent par là même les forces de la nature ; 2° le secours de la grâce lui est nécessaire pour que Dieu le porte à agir. Relativement à la première espèce de secours l'homme qui est en état de grâce n'a pas besoin d'une autre habitude infuse. Mais il a néanmoins besoin du secours de la grâce dans le second sens ; c'est-à-dire il faut que Dieu le meuve pour bien agir (1), et cela pour deux raisons. D'abord pour une raison générale, parce que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), aucune créature ne peut produire un acte quelconque que par la vertu de la motion divine. Ensuite pour une raison particulière tirée de la condition de l'état de la nature humaine qui, bien qu'elle soit guérie par la grâce relativement à l'esprit, n'en est pas moins corrompue et souillée relativement à la chair qui *la rend esclave de la loi du péché*, selon l'expression de saint Paul (*Rom.* VII, 25). Il y a aussi dans l'intellect une ignorance qui l'obscurcit et qui fait, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* VIII, 26) : *Que nous ne savons pas ce qu'il faut demander dans la prière pour prier comme il faut.* Car en raison de la variété des événements et parce que nous ne nous connaissons pas parfaitement nous-mêmes, nous ne pouvons pleinement savoir ce qui nous convient, suivant cette parole du Sage (*Sap.* IX, 14) : *Les pensées des hommes sont timides et nos prévoyances incertaines.* C'est pourquoi il est nécessaire que nous soyons dirigés et protégés par Dieu qui sait tout et qui peut tout. C'est aussi pour cette raison qu'il convient de dire à Dieu, à l'égard de ceux qui sont redevenus ses enfants par la grâce : *Ne nous laissez pas succomber à la tentation... Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel*, et toutes les autres choses de ce genre que l'Oraison dominicale renferme.

Il faut répondre au *premier* argument, que le don de la grâce habituelle ne nous est pas donné pour que nous n'ayons plus besoin ultérieurement du secours de Dieu : car toute créature a besoin d'être conservée par Dieu dans le bien qu'elle a reçu de lui. C'est pourquoi, si après avoir reçu la grâce, l'homme a encore besoin du secours de Dieu, on ne peut pas en conclure que la grâce nous ait été donnée inutilement ou qu'elle soit imparfaite : parce que dans l'état de gloire, lorsque la grâce sera absolument parfaite, l'homme aura encore besoin de ce secours. Mais ici-bas la grâce est imparfaite sous un rapport, dans le sens qu'elle ne guérit pas totalement l'homme, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que l'opération de l'Esprit-Saint, qui nous meut et nous protége, n'est pas circonscrite par l'effet du don habituel qu'elle produit en nous, mais indépendamment de cet effet, il nous meut et nous protége simultanément avec le Père et le Fils (2).

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement prouve que l'homme n'a pas besoin d'une autre grâce habituelle.

ARTICLE X. — L'HOMME QUI EST EN ÉTAT DE GRACE A-T-IL BESOIN DU SECOURS DE LA GRACE POUR PERSÉVÉRER (3)?

1. Il semble que l'homme qui est en état de grâce n'ait pas besoin du se-

(1) Il y a controverse entre les thomistes au sujet de la nature de cette motion. Suffit-il d'une motion générale ou faut-il une motion spéciale d'un ordre surnaturel ? Nous avons indiqué, d'après Billuart, le moyen d'accorder ces divers sentiments en montrant que cette motion est générale sous un rapport et spéciale sous un autre.

(2) Tous les actes *ad extrà* sont communs aux trois personnes, quoiqu'on les approprie à chacune d'elles (Voyez à ce sujet, part. I, quest. XXXIX).

(3) Cette question se rattache à la précédente. Les décrets des conciles que nous avons cités pourraient être ici reproduits. Pour l'exposition de la doctrine voyez le concile de Trente, sess. VI, cap. 13 et suiv.

cours de la grâce pour persévérer. Car la persévérance est quelque chose de moins que la vertu, aussi bien que la continence, comme le prouve Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 7 et 8). Or, l'homme n'a pas besoin d'un nouveau secours de la grâce pour acquérir des vertus, du moment que la grâce l'a justifié. Donc a-t-il encore beaucoup moins besoin du secours de la grâce pour obtenir la persévérance.

2. Toutes les vertus sont simultanément infuses. Or, la persévérance est une vertu. Il semble donc qu'on la reçoive avec la grâce en même temps que les autres vertus infuses.

3. L'Apôtre dit (*Rom.* V) que par le don du Christ, l'homme a gagné plus qu'il n'a perdu par le péché d'Adam. Or, Adam a eu ce qu'il lui fallait pour pouvoir persévérer. Donc à plus forte raison la grâce du Christ nous donne-t-elle de quoi persévérer, et par conséquent l'homme n'a pas besoin de grâce à cet effet.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Lib. de persever.* cap. 2) : Pourquoi demander à Dieu la persévérance si ce n'est pas lui qui la donne? N'est-ce pas une demande ridicule, si on sollicite de lui ce qu'on sait qu'il ne donne pas, et ce qui est par conséquent au pouvoir de l'homme? Or, ceux qui ont été sanctifiés par la grâce demandent la persévérance, quand ils disent : *Que votre nom soit sanctifié*, d'après l'explication de saint Augustin appuyée du sentiment de saint Cyprien (*Lib. de corrept. et grat.* cap. 12). Donc l'homme qui est en état de grâce a besoin de recevoir de Dieu la persévérance.

CONCLUSION.— L'homme qui est en état de grâce a besoin pour persévérer dans le bien jusqu'à la fin de la vie, non du don habituel de la grâce divine, mais d'un secours spécial de Dieu qui le protége contre les tentations.

Il faut répondre que la persévérance s'entend de trois manières. En effet quelquefois elle signifie l'habitude de l'esprit qui rend l'homme ferme et qui l'empêche d'être détourné de la vertu par les tristesses qui l'assiégent, de sorte que la persévérance est à ces tristesses ce que la continence est aux convoitises et aux plaisirs charnels, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 7). 2° On peut appeler persévérance l'habitude qui fait que l'homme a l'intention ferme de persévérer dans le bien jusqu'à la fin. La persévérance prise dans ces deux sens nous est infuse simultanément avec la grâce, comme la continence et les autres vertus (1). 3° On appelle persévérance la continuation même du bien jusqu'à la fin de la vie. Pour avoir cette persévérance, l'homme qui est en état de grâce n'a pas besoin d'une grâce habituelle, mais d'un secours divin qui le dirige et le protége contre les assauts des tentations, ainsi qu'on le voit d'après l'article précédent. C'est pourquoi quand quelqu'un a été justifié par la grâce, il est nécessaire qu'il demande à Dieu ce don de persévérance, c'est-à-dire il doit lui demander de le préserver du mal jusqu'à la fin de sa vie. Car il y en a beaucoup qui reçoivent la grâce et auxquels il n'est pas donné d'y persévérer (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que cette objection repose sur le premier mode de persévérance, comme la seconde objection porte sur le second. La réponse à ces deux difficultés est donc évidente.

Il faut répondre au *troisième,* que, comme le dit saint Augustin (*Lib. de nat. et grat.* cap. 43, et *Lib. de corrept. et grat.* cap. 12), l'homme dans l'état

(1) Il ne s'agit pas ici de la persévérance considérée comme habitude ou comme résolution, mais il s'agit de l'acte par lequel on persévère dans le bien jusqu'à la fin de la vie.

(2) Saint Augustin s'est efforcé d'établir cette même vérité contre les semi-pélagiens dans son livre : *De dono perseverantiæ.*

primitif a reçu un don par lequel il pouvait persévérer, mais il n'en a pas reçu pour persévérer. Au lieu que maintenant il y en a beaucoup qui reçoivent par la grâce du Christ le don de la grâce par laquelle ils peuvent persévérer, et qui de plus reçoivent ce qu'il leur faut pour persévérer (1). C'est ainsi que le don du Christ l'emporte sur le péché d'Adam. Cependant dans l'état d'innocence où il n'y avait aucune rébellion de la chair contre l'esprit, l'homme pouvait plus facilement persévérer par le don de la grâce que nous ne le pouvons, maintenant que notre réparation, bien qu'elle soit commencée relativement à l'esprit, n'est pas encore consommée relativement à la chair : ce qui aura lieu dans le ciel, où non-seulement l'homme pourra persévérer, mais où il ne pourra même plus pécher.

QUESTION CX.

DE L'ESSENCE DE LA GRACE.

Après avoir parlé de la nécessité de la grâce, nous avons à la considérer dans son essence. — A ce sujet quatre questions se présentent : 1° La grâce met-elle quelque chose dans l'âme? — 2° Est-elle une qualité? — 3° Diffère-t-elle de la vertu infuse? — 4° Diffère-t-elle du sujet de la grâce?

ARTICLE I. — LA GRACE MET-ELLE QUELQUE CHOSE DANS L'AME (2)?

1. Il semble que la grâce ne mette rien dans l'âme. Car comme on dit que l'homme a la grâce de Dieu, de même on dit qu'il a la grâce de ses semblables. Ainsi il est dit (*Gen.* XXXIX, 21) : *Que le Seigneur fit trouver grâce à Joseph devant le gouverneur de la prison.* Mais de ce que l'homme a la grâce d'un autre homme, ceci n'ajoute rien à celui qui possède cet avantage, il est seulement agréé par celui qui lui accorde cette faveur. Par conséquent, quand on dit qu'un homme a la grâce de Dieu, cela ne met rien dans son âme, cela indique seulement que Dieu l'agrée.

2. Comme l'âme vivifie le corps, de même Dieu vivifie l'âme, d'où il est dit qu'*il est notre vie* (*Deut.* XXX, 20). Or, l'âme vivifie le corps immédiatement. Donc il n'y a pas non plus d'intermédiaire entre Dieu et l'âme, et par conséquent la grâce ne met rien de créé dans l'âme.

3. A l'occasion de ces paroles de saint Paul (*Rom.* I) : *Gratia vobis et pax,* la glose dit (*interl.*) que la grâce, c'est la rémission des péchés. Or, la rémission des péchés ne met pas quelque chose dans l'âme, elle met seulement quelque chose en Dieu qui n'impute pas le péché qu'on a commis, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* XXXI, 2) : *Heureux l'homme auquel le Seigneur n'impute point l'iniquité qu'il a commise.* Donc la grâce ne met pas quelque chose dans l'âme (3).

Mais c'est le *contraire.* La lumière met quelque chose dans le sujet qu'elle éclaire. Or, la grâce est une lumière de l'âme. Ce qui fait dire à saint Augustin (*Lib. de nat. et grat.* cap. 22) : La lumière de la vérité abandonne avec justice celui qui transgresse la loi, et une fois qu'il en est abandonné, il devient absolument aveugle. Donc la grâce met dans l'âme quelque chose.

CONCLUSION. — Puisque aimer c'est vouloir du bien à un autre et que la volonté de

(1) Ils reçoivent non-seulement un secours suffisant pour pouvoir persévérer, mais ils reçoivent encore à cet égard un secours efficace.

(2) Cette question revient à celle-ci : la grâce est-elle un don intrinsèque qui soit inhérent à l'âme? En répondant affirmativement, saint Thomas détruit l'erreur des luthériens et des calvinistes qui prétendaient que l'homme n'était juste qu'extrinsèquement par l'imputation de la justice du Christ, en vue de laquelle Dieu fermait les yeux sur ses fautes. Cette erreur a été expressément condamnée par le concile de Trente (sess. VI).

(3) Cet argument place directement la question au point de vue où l'ont envisagée les protestants.

Dieu est la cause de ce qui existe; il est certain que la grâce ou l'amour de Dieu produit toujours quelque chose (c'est-à-dire le bien qu'il lui veut) dans l'âme de celui qu'il aime.

Il faut répondre que selon la manière commune de s'exprimer la grâce a coutume d'être prise en trois sens : 1° On entend par là l'amour d'une personne. C'est ainsi que nous avons coutume de dire d'un soldat qu'il a la grâce du roi, c'est-à-dire que le roi lui est favorable. 2° On se sert de ce mot pour exprimer un don fait gratuitement. Par exemple, nous avons l'habitude de dire : je vous fais cette grâce. 3° Enfin on entend par grâce la récompense d'un bienfait gratuitement donné. Ainsi nous disons que nous rendons grâces des bienfaits que nous avons reçus. Le second de ces trois sens dépend du premier; car l'amour qu'une personne porte à une autre qui lui est agréable l'engage à lui donner gratuitement quelque chose; et le troisième sens résulte du second, parce que l'on est poussé à rendre des actions de grâce par suite des bienfaits que l'on a reçus gratuitement. Sous ces deux derniers rapports, il est évident que la grâce met quelque chose dans celui qui la reçoit. Il y a en premier lieu le don gratuitement donné, et en second lieu la reconnaissance de ce don. Relativement à l'amour ou à la dilection, il est à remarquer qu'il y a une différence entre la grâce de Dieu et la grâce de l'homme. Car la bonté de la créature provenant de la volonté divine, il s'ensuit que de l'amour de Dieu, par lequel il veut du bien à la créature, il découle dans la créature même quelque bien; tandis que la volonté de l'homme étant mue par un bien qui préexiste dans les choses, il arrive que son amour n'est pas la cause totale de la bonté de l'objet, mais qu'il la présuppose en tout ou en partie. Il est donc évident que l'amour de Dieu produit quelquefois un bien dans la créature (1), mais non un bien qui soit éternel, comme sa propre dilection. Par rapport à cette espèce de bien on distingue deux sortes d'amour de Dieu pour la créature : un amour général d'après lequel *il aime tout ce qui existe*, comme le dit la Sagesse (*Sap.* XI), et d'après lequel il donne aux créatures leur existence naturelle (2), puis un amour spécial par lequel il élève la créature raisonnable au-dessus de la condition de sa nature en la faisant participer au bien divin. Quand il aime quelqu'un de cet amour, on dit qu'il l'aime absolument, parce que par cet amour Dieu veut absolument à la créature le bien éternel qui est lui-même (3). Par conséquent, quand on dit que l'homme a la grâce de Dieu, on désigne quelque chose de surnaturel qui provient de Dieu dans l'homme. — La grâce est parfois appelée l'amour éternel de Dieu, selon qu'on désigne ainsi la grâce de la prédestination, en ce sens que Dieu a prédestiné ou choisi ses élus gratuitement et non d'après leurs mérites, suivant cette parole de l'Apôtre (*Ephes.* I, 5) : *Il nous a prédestinés pour être ses enfants d'adoption, afin que sa grâce soit louée et glorifiée.*

Il faut répondre au *premier* argument, que quand on dit que quelqu'un a la grâce ou la faveur d'un autre homme, on entend qu'il y a en lui quelque chose qui le rend agréable à ce dernier, et il en est de même quand on dit que

(1) La grâce, considérée comme un acte simple de la volonté divine, ne porte rien dans la créature; car Dieu a aimé la créature de toute éternité, quoiqu'il ne l'ait produite que dans les temps. Mais si on la considère relativement à son effet, la grâce pose dans la créature un bien naturel et un bien surnaturel.

(2) Cet amour est l'amour purement naturel par lequel il donne à l'homme l'être, la vie, l'intelligence et toutes ses facultés naturelles.

(3) Cet amour surnaturel est imparfait ou parfait. Il est parfait quand Dieu communique à l'homme la grâce habituelle qui le rend absolument son ami et qui le fait participer à sa nature; il est imparfait quand il lui communique seulement quelques vertus qui se rapportent à la béatitude, comme la foi, l'espérance et d'autres secours qui sont compatibles avec l'état du péché.

quelqu'un a la grâce de Dieu. Toutefois il y a une différence. Car ce qu'il y a dans un homme d'agréable à un autre existe préalablement avant l'amour de ce dernier, tandis que l'amour divin produit ce qu'il y a dans l'homme d'agréable à Dieu, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que Dieu est la vie de l'âme comme cause efficiente, tandis que l'âme est la vie du corps comme cause formelle. Or, entre la forme et la matière il n'y a pas de milieu ; parce que la forme détermine par elle-même la matière ou le sujet, tandis que l'agent exerce son influence sur le sujet non par sa substance, mais par la forme qu'il produit dans la matière (1).

Il faut répondre au *troisième*, que saint Augustin dit (*Ret.* lib. I, cap. 25) : Quand j'ai avancé que la grâce consiste dans la rémission des péchés et la paix dans la réconciliation avec Dieu, on ne doit pas entendre par là que la paix et la réconciliation n'appartiennent pas à la grâce en général, mais on doit entendre que le mot de grâce signifie spécialement la rémission des péchés. Ainsi il n'y a donc pas que la rémission des péchés qui appartienne à la grâce, il y a encore beaucoup d'autres dons de Dieu. C'est pourquoi la rémission des péchés n'a pas lieu sans un effet que Dieu produit en nous, comme on le verra (quest. CXIII, art. 2).

ARTICLE II. — LA GRACE EST-ELLE UNE QUALITÉ DE L'AME (2)?

1. Il semble que la grâce ne soit pas une qualité de l'âme. Car aucune qualité n'agit sur son sujet ; parce que l'action d'une qualité n'existant pas sans l'action du sujet, il faudrait alors que le sujet agît sur lui-même. Or, la grâce agit sur l'âme en la justifiant ; elle n'est donc pas une qualité.

2. La substance est plus noble que la qualité. Or, la grâce est plus noble que la nature de l'âme ; car nous pouvons par la grâce beaucoup de choses dont la nature n'est pas capable, ainsi que nous l'avons dit (quest. CIX, art. 1, 2 et 3). Donc la grâce n'est pas une qualité.

3. Aucune qualité ne subsiste après qu'elle a cessé d'être dans son sujet. Or, la grâce subsiste ; car elle n'est pas corrompue, parce qu'alors elle rentrerait dans le néant comme ce qui est créé de rien, et c'est pour cela que l'Apôtre l'appelle *une créature nouvelle* (*Gal.* ult.). La grâce n'est donc pas une qualité.

Mais c'est le *contraire*. A l'occasion de ces paroles du Psalmiste (*Ps.* CIII) : *Ut exhilaret faciem*, la glose dit (*Ord. August.*) que la grâce est l'éclat de l'âme qui concilie le saint amour. Or, l'éclat de l'âme est une qualité comme la beauté du corps. Donc la grâce est une qualité.

CONCLUSION. — Indépendamment du secours spécial par lequel Dieu porte l'homme à faire le bien, il faut admettre dans l'âme de ceux qui sont justifiés une habitude de la grâce ou une qualité surnaturelle qui les porte à acquérir le bien éternel agréablement et facilement.

Il faut répondre que, comme nous l'avons vu (art. préc.), quand on dit qu'un homme a la grâce de Dieu en lui, cette parole signifie qu'il y a en lui un effet de la volonté gratuite de Dieu. Or, nous avons dit (quest. CIX, art. 1) que l'homme est aidé par la volonté gratuite de Dieu de deux manières. 1° L'âme humaine est mue par Dieu qui la porte à connaître, à vouloir ou à agir. Cet effet gratuit n'est pas dans l'homme une qualité, mais un mouve-

(1) La cause formelle produit immédiatement son effet ; tandis que la cause efficiente la produit médiatement ; elle agit ici par l'intermédiaire de la forme.

(2) Le concile de Trente a décidé que la grâce était intrinsèquement inhérente à l'âme (sess. VI, cap. 16) : *Justitia nostra dicitur, quià per eam nobis inhærentem justificamur.* Il ne s'est pas servi des mots de *qualité* et d'*habitude*, parce que les théologiens sont divisés entre eux sur l'emploi de ces expressions. Mais ces controverses tiennent plus aux mots qu'au fond des choses.

ment de l'âme (1). Car l'acte du moteur dans le sujet qui est mû, c'est le mouvement, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. III, text. 18). 2° L'homme est aidé par la volonté gratuite de Dieu en ce sens que Dieu infuse dans l'âme un don habituel. Il en est ainsi, parce qu'il n'est pas convenable que Dieu se préoccupe moins de ceux qu'il aime au point de leur donner un bien surnaturel que des autres créatures qu'il aime aussi, mais auxquelles il ne destine qu'un bien naturel. Or, il pourvoit à ces dernières créatures de telle sorte qu'il les meut non-seulement pour les actes naturels, mais qu'il leur donne encore les formes et les vertus qui sont les principes de leurs actes, afin qu'elles soient portées par elles à produire ces mouvements. C'est ainsi que les mouvements que Dieu leur imprime deviennent naturels et faciles aux créatures, suivant ce mot de la Sagesse (*Sap.* VIII, 1) : *Il dispose tout avec douceur*. A plus forte raison quand il s'agit de ceux qu'il meut pour qu'ils acquièrent le bien surnaturel éternel, leur infuse-t-il des formes ou des qualités surnaturelles (2) au moyen desquelles il les pousse doucement et promptement à conquérir ce bien ; et par conséquent le don de la grâce est une qualité.

Il faut répondre au *premier* argument, que la grâce comme qualité agit sur l'âme, non à la façon de la cause efficiente, mais à la manière de la cause formelle ; comme la blancheur produit le blanc et la justice le juste.

Il faut répondre au *second*, que toute substance est ou la nature même de la chose dont elle est la substance ou une partie de cette nature, et c'est de cette manière qu'on appelle substance la matière ou la forme. La grâce étant au-dessus de la nature humaine, il ne peut se faire qu'elle soit une substance ou une forme substantielle de l'âme ; mais elle en est une forme accidentelle. Car ce qui existe substantiellement en Dieu se produit accidentellement dans l'âme qui participe à la bonté divine, comme on le voit à l'égard de la science. Ainsi parce que l'âme participe imparfaitement à la bonté divine et que la participation même de cette bonté qui est la grâce existe dans l'âme d'une manière plus imparfaite que l'âme ne subsiste en elle-même ; elle est néanmoins plus noble que la nature de l'âme, en tant qu'elle est l'expression ou la participation de la bonté de Dieu, mais non par rapport à sa manière d'être.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit Boëce (*Isagog. Porphyr. cap. de accid.*), le propre de l'accident, c'est d'être dans un sujet (*inesse*). Ainsi on ne donne pas à tout accident le nom d'être comme s'il avait l'être, mais on le lui donne, parce que c'est par lui que l'être est quelque chose, comme le dit Aristote (*Met.* lib. VII, text. 2). Et comme être fait ou être corrompu sont des expressions qui se disent de ce qui est (3), il s'ensuit qu'à proprement parler aucun accident ne se fait ou ne se corrompt. On dit qu'il se fait ou qu'il se corrompt selon que le sujet dans lequel il existe commence ou cesse d'être en acte relativement à lui. C'est ainsi qu'on dit que la grâce est créée ou produite en nous, du moment que nous sommes nous-mêmes créés par elle, ou plutôt constitués de rien dans une existence nouvelle, c'est-à-dire que ce n'est pas par nos mérites que nous sommes élevés, suivant ces paroles de l'Apôtre (*Eph.* II, 10) : *Nous avons été créés en Jésus-Christ dans les bonnes œuvres.*

ARTICLE III. — LA GRACE EST-ELLE LA MÊME CHOSE QUE LA VERTU (4)?

1. Il semble que la grâce soit la même chose que la vertu. Car saint

(1) Ainsi les grâces actuelles ne sont pas des qualités ou des habitudes ; il ne s'agit ici que de la grâce habituelle.

(2) Ces formes surnaturelles sont la grâce et les vertus infuses. La grâce est le principe radical des opérations surnaturelles et les vertus infuses en sont le principe immédiat.

(3) C'est-à-dire du sujet.

(4) On ne peut confondre la grâce qui est surnaturelle avec les vertus naturelles, mais il y a

Augustin dit que la grâce opérante est la foi qui opère par l'amour, comme on le voit (*Lib. de spir.* et *litt.* cap. 14 *circ. fin.* et cap. 32). Or, la foi qui opère par l'amour est la vertu. Donc la grâce est la vertu.

2. L'objet défini convient à celui auquel la définition convient elle-même. Or, les définitions que les Pères ou les philosophes ont données de la vertu conviennent à la grâce. Car elle rend bon celui qui la possède et elle est cause de la bonté de ses actes. Elle est aussi une bonne qualité de l'esprit par laquelle on vit saintement (2). Donc la grâce est une vertu.

3. La grâce est une qualité. Or, il est évident qu'elle n'est pas de la quatrième espèce qui comprend *la forme* et *la figure*, parce qu'elle n'appartient pas au corps ; elle n'est pas non plus de la troisième, qui comprend *la passion* ou *la passivité* qui réside dans la partie sensitive de l'âme, comme le prouve Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 14 et seq.), tandis que la grâce réside principalement dans l'intelligence. Elle n'est pas davantage de la seconde qui est *la puissance* ou *l'impuissance naturelle*, parce qu'elle est supérieure à la nature et qu'elle ne se porte pas au bien et au mal, comme une puissance naturelle. Il faut donc qu'elle appartienne à la première qui est *l'habitude* ou *la disposition*. Et comme les habitudes de l'esprit sont des vertus, puisque la science elle-même en est une, ainsi que nous l'avons dit (quest. LVII, art. 1 et 2), il s'ensuit que la grâce est la même chose que la vertu.

Mais c'est le *contraire*. Si la grâce est une vertu, il semble qu'elle doive être une des trois vertus théologales. Or, elle n'est ni la foi, ni l'espérance, parce que ces vertus ne peuvent exister sans la grâce sanctifiante. Elle n'est pas non plus la charité, parce que la grâce prévient la charité, comme le dit saint Augustin (*Lib. de don. persev.* cap. 16). Elle n'est donc pas une vertu.

CONCLUSION. — La lumière naturelle de la raison étant quelque chose d'indépendant des vertus acquises, de même la lumière ou le don surnaturel de la grâce est quelque chose d'indépendant des vertus infuses qui perfectionnent l'homme, pour qu'il marche conformément à la lumière divine de la grâce.

Il faut répondre qu'il y a des auteurs qui ont dit que la grâce et la vertu étaient essentiellement la même chose, qu'elles ne différaient que rationnellement, de sorte que la même chose recevait le nom de *grâce*, quand on la considérait, selon qu'elle rend l'homme agréable à Dieu ou selon qu'elle lui est gratuitement donnée, et qu'on lui donnait le nom de *vertu*, selon qu'elle perfectionne l'homme et qu'elle le rend apte à bien agir. C'est le sentiment que paraît avoir soutenu le Maître des sentences (*Sent.* lib. II, dist. 26). Mais si l'on considère parfaitement la nature de la vertu, on verra que cette opinion est insoutenable : parce que, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. VII, tex. 17), la vertu est une disposition d'un être parfait, et on appelle parfait celui qui est disposé conformément à sa nature. D'où il est évident que la vertu de chaque chose se considère ralativement à une nature préexistante, c'est-à-dire que chaque être doit être disposé, comme il convient à sa nature. Or, il est évident que les vertus qu'on acquiert par les actes humains, dont nous avons parlé (quest. LV et seq.), sont des dispositions qui ordonnent l'homme convenablement par rapport à la nature dont il est composé. Mais les vertus

des théologiens qui disent qu'elle est la même chose que la charité. Durand prétend qu'elles ne diffèrent que de nom, Scot établit entre elles une différence formelle, d'autres théologiens une différence virtuelle. Mais le sentiment de saint Thomas est le plus conforme aux conciles et à la tradition.

(2) La première de ces deux définitions est d'Aristote, la seconde de saint Augustin.

infuses le disposent d'une manière plus élevée et à une fin plus haute. Par conséquent il faut qu'elles se rapportent à une nature plus noble, c'est-à-dire à la participation de la nature divine qu'on appelle la lumière de la grâce, suivant cette parole de saint Pierre (II. Pet. I, 4) : *Il nous a communiqué les biens si grands et si précieux qu'il avait promis, afin que par ces biens vous soyez rendus participants de la nature divine.* C'est en recevant cette nature que nous redevenons, comme on le dit, enfants de Dieu (1). Par conséquent comme la lumière naturelle de la raison est quelque chose d'indépendant des vertus acquises qui se rapportent à cette lumière elle-même ; ainsi la lumière de la grâce, qui est une participation de la nature divine, est quelque chose d'indépendant des vertus infuses qui en découlent (2) et qui s'y rapportent. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Ephes.* v, 8) : *Vous étiez autrefois ténèbres, maintenant vous êtes lumière en Notre-Seigneur, conduisez-vous en enfants de lumière.* Car, comme les vertus acquises perfectionnent l'homme, pour qu'il marche conformément à la lumière naturelle de la raison ; de même les vertus infuses le perfectionnent, pour qu'il marche conformément à la lumière de la grâce.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin donne le nom de grâce à la foi qui opère par l'amour, parce que l'acte de la foi qui opère par l'amour est le premier acte par lequel la grâce sanctifiante se manifeste.

Il faut répondre au *second,* que le *bien* qui entre dans la définition de la vertu se dit de la convenance avec une nature préexistante essentielle ou participée ; tandis que le *bien* ne s'attribue pas de la sorte à la grâce ; il lui est attribué comme à la racine de ce qu'il y a de bon dans l'homme, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième,* que la grâce revient à la première espèce de qualité (3). Elle n'est cependant pas la même chose que la vertu ; mais elle est une habitude que les vertus infuses présupposent, comme leur principe et leur racine.

ARTICLE IV. — LA GRACE EST-ELLE DANS L'ESSENCE DE L'AME COMME DANS SON SUJET OU SI ELLE EST DANS UNE DE SES PUISSANCES (4) ?

1. Il semble que la grâce n'existe pas dans l'essence de l'âme, comme dans son sujet, mais qu'elle existe dans l'une de ses puissances. Car saint Augustin dit (*Hypognost.* lib. III) que la grâce est à la volonté ou au libre arbitre ce que le cavalier est au cheval. Or, la volonté ou le libre arbitre est une puissance, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXXXIII, art. 2). Donc la grâce existe dans une puissance de l'âme comme dans son sujet.

2. Les mérites de l'homme viennent de la grâce qui en est le principe, comme le dit saint Augustin (*Lib. de grat. et lib. arb.* cap. 4). Or, le mérite

(1) Cette participation de la nature divine est si clairement exprimée dans l'Ecriture que personne ne l'a niée, mais on s'est demandé si c'était une participation morale ou une participation physique. Les thomistes soutiennent ce dernier sentiment et montrent que nous recevons la nature divine en nous par un don qui l'exprime et qui la reproduit dans notre âme analogiquement et imparfaitement.

(2) On a encore examiné si les vertus infuses découlent de la grâce physiquement ou moralement ; mais d'après saint Thomas la grâce est la raison et le principe de ces vertus, de sorte que la première opinion parait plus conforme à son sentiment.

(3) La grâce est une qualité de la première espèce et par conséquent une habitude. Cependant saint Thomas fait observer (I. *Pars,* quest. XXVII, *De verit.* art. 2 ad 7) que la grâce n'est pas une habitude proprement dite. Mais cette contradiction n'est qu'apparente ; car il veut seulement dire en cet endroit qu'elle ne se rapporte pas à l'acte immédiatement. C'est ce que nous avons observé dans la note précédente. Elle ne s'y rapporte que par le moyen des vertus infuses.

(4) Cet article est une conséquence de celui qui précède, comme saint Thomas le fait voir en exposant sa conclusion.

consiste dans un acte qui procède d'une puissance. Il semble donc que la grâce soit la perfection d'une puissance de l'âme.

3. Si l'essence de l'âme est le sujet propre de la grâce, il faut que l'âme soit, quant à son essence, capable de la grâce. Or, ce sentiment est faux, parce qu'il s'ensuivrait que toute âme serait capable de la grâce. Donc l'essence de l'âme n'est pas le sujet propre de la grâce.

4. L'essence de l'âme est antérieure à ses puissances. Or, on peut comprendre ce qui est avant sans ce qui est après. Il s'ensuit donc qu'on peut comprendre la grâce dans l'âme, sans se préoccuper d'aucune partie ni d'aucune puissance de l'âme, c'est-à-dire sans songer ni à la volonté, ni à l'intellect; ce qui répugne.

Mais c'est le *contraire*. C'est la grâce qui nous régénère et qui nous rend enfants de Dieu. Or, la génération a pour terme l'essence, avant d'avoir pour termes les puissances. Donc la grâce est dans l'essence de l'âme, avant d'être dans ses puissances.

CONCLUSION. — Toute perfection d'une puissance de l'âme ayant la nature d'une vertu, et la grâce n'étant pas une vertu, mais quelque chose d'antérieur à la vertu, il est nécessaire qu'elle ait pour sujet non pas une puissance, mais l'essence même de l'âme.

Il faut répondre que cette question dépend de la précédente. Car si la grâce est la même chose que la vertu, il est nécessaire qu'elle existe dans une puissance de l'âme comme dans son sujet; parce que les puissances de l'âme sont le sujet propre de la vertu, comme nous l'avons dit (quest. LVI, art. 1). Mais si elle diffère de la vertu, on ne peut pas dire qu'elle ait une puissance de l'âme pour sujet; parce que toute perfection d'une puissance de l'âme a la nature de la vertu, comme nous l'avons vu (art. 1, quest. LV et LVI). D'où il résulte que la grâce étant antérieure à la vertu a un sujet antérieur aux puissances de l'âme, c'est-à-dire qu'elle existe dans l'essence de l'âme elle-même. Car, comme l'homme, au moyen de sa puissance intellectuelle, participe à la connaissance divine par la vertu de la foi et qu'au moyen de la volonté, qui est une de ses autres puissances, il participe à l'amour divin par la vertu de la charité (1); de même aussi au moyen de la nature de son âme il participe d'après une certaine ressemblance à la nature divine par une seconde génération ou une seconde création.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme les puissances de l'âme découlent de son essence, ainsi les vertus qui sont les principes de nos opérations surnaturelles découlent de la grâce et se répandent dans les puissances destinées à l'action. C'est sous ce rapport que la grâce est à la volonté ce que le moteur est à l'objet qui est mû, ce qui revient à la comparaison du cheval et du cavalier, mais non ce que l'accident est au sujet.

La réponse au *second* argument est par là même évidente. Car la grâce est le principe de nos œuvres méritoires par l'intermédiaire des vertus infuses, comme l'essence de l'âme est le principe de nos opérations vitales par l'entremise des puissances.

Il faut répondre au *troisième*, que l'âme est le sujet de la grâce, selon qu'elle est une espèce de nature intelligente ou raisonnable. Mais elle n'est pas constituée dans son espèce par une puissance, puisque les puissances sont des propriétés naturelles qui résultent de l'espèce. C'est pourquoi l'âme diffère spécifiquement par son essence des autres êtres animés, des brutes et des plantes. C'est pourquoi si l'essence de l'âme humaine est le

(1) On voit par là clairement la différence qu'il y a entre la grâce et les vertus.

sujet de la grâce, il ne s'ensuit pas que toute âme puisse en être le sujet; car la grâce ne convient à l'essence de l'âme qu'autant qu'elle est d'une espèce intelligente.

Il faut répondre au *quatrième*, que les puissances de l'âme étant des propriétés naturelles qui résultent de son espèce, l'âme ne peut exister sans elles. D'ailleurs en supposant qu'elle existe sans elles, on dirait encore que l'âme est intelligente ou raisonnable selon son espèce, non parce qu'elle posséderait en acte ces puissances, mais à cause de l'espèce ou de la nature de son essence dont ces puissances doivent naturellement découler.

QUESTION CXI.

DE LA DIVISION DE LA GRACE.

Nous avons maintenant à diviser la grâce; à cet égard cinq questions se présentent: 1° Est-il convenable de diviser la grâce en grâce gratuitement donnée et en grâce sanctifiante? — 2° De la division de la grâce sanctifiante en grâce opérante et en grâce coopérante. — 3° De la division de la même grâce en grâce prévenante et subséquente. — 4° De la division de la grâce gratuitement donnée. — 5° De la comparaison de la grâce sanctifiante et de la grâce gratuitement donnée.

ARTICLE I. — EST-IL CONVENABLE DE DIVISER LA GRACE EN GRACE SANCTIFIANTE ET EN GRACE GRATUITEMENT DONNÉE (1)?

1. Il semble que la grâce ne soit pas convenablement divisée en grâce sanctifiante et grâce gratuitement donnée. Car la grâce est un don de Dieu, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. cx, art. 1). Or, l'homme n'est pas agréable à Dieu parce qu'il en a reçu quelque chose, mais c'est plutôt le contraire; puisque Dieu fait à quelqu'un un don gratuit précisément parce qu'il lui est agréable. Donc aucune grâce ne doit être appelée sanctifiante (*gratum faciens*).

2. Tout ce qu'on ne donne pas d'après des mérites antérieurs on le donne gratuitement. Or, le bien de la nature est donné à l'homme sans mérite antérieur, parce que le mérite présuppose la nature; la nature est donc un don de Dieu qui est gratuit. Et comme la nature se distingue de la grâce par opposition, c'est donc à tort que ce qui est gratuitement donné est pris pour la différence (2) de la grâce, puisqu'on le trouve en dehors du genre de la grâce elle-même.

3. Toute division doit se faire par les contraires. Or, la grâce sanctifiante, par laquelle nous sommes justifiés, nous est accordée par Dieu gratuitement, d'après ce mot de l'Apôtre (*Rom.* III, 24): *Nous avons été justifiés gratuitement par sa grâce.* Donc la grâce sanctifiante ne doit pas se diviser par opposition avec la grâce gratuitement donnée.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre attribue à la grâce ces deux caractères: *c'est qu'elle rend agréable et qu'elle est gratuitement donnée.* Car il est dit à l'égard du premier (*Ephes.* I, 6): *Il nous a rendus agréables à ses yeux en son Fils bien-aimé.* Et à l'égard du second (*Rom.* XI, 6): *Si c'est par grâce, ce n'est donc pas par les œuvres; autrement la grâce ne serait plus grâce.* On peut donc distinguer la grâce qui n'a qu'un de ces caractères et celle qui les a tous les deux.

(1) Il ne s'agit ici que de la grâce intérieure qui agit sur l'homme intrinsèquement, soit qu'elle s'attache à son âme, comme la grâce habituelle, soit qu'elle meuve la volonté, comme la grâce actuelle.

(2) Il faut prendre ici ce mot dans le sens qu'on lui donne en logique, où on lui fait signifier les attributs essentiels qui sont propres à une chose et qui par conséquent la distinguent de toutes les autres.

CONCLUSION. — La grâce étant le moyen de mettre les hommes en rapport avec Dieu et de les ramener à lui, il est convenable de la diviser en grâce sanctifiante, par laquelle l'homme est uni à Dieu par lui-même, et en grâce gratuitement donnée, par laquelle l'homme coopère au salut des autres.

Il faut répondre que, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* XIII, 1), *les choses qui viennent de Dieu sont ordonnées*. Or, l'ordre des choses consiste en ce que les unes sont ramenées à Dieu par d'autres, comme le dit saint Denis (*Lib. cœl. hier.* cap. 6, 7 et 8). La grâce ayant donc pour but de ramener l'homme à Dieu, cette action s'accomplit d'après un certain ordre, c'est-à-dire qu'il y en a qui sont ramenés à lui par d'autres. — D'après cela il y a donc deux sortes de grâce : l'une par laquelle l'homme est uni à Dieu et qu'on appelle la grâce sanctifiante (*gratum faciens*), l'autre par laquelle un homme coopère avec un autre pour le ramener à Dieu ; ce don reçoit le nom de grâce gratuitement donnée (*gratis data*), parce qu'il est au-dessus de la faculté de la nature et du mérite de la personne. Mais parce qu'il n'est pas donné à l'homme pour le sanctifier, mais plutôt pour qu'il coopère à la sanctification d'un autre, on ne l'appelle pas grâce sanctifiante. C'est de cette grâce gratuitement donnée que parle l'Apôtre quand il dit (I. *Cor.* XII, 7) : *Les dons visibles de l'Esprit ne sont donnés à chacun que pour l'utilité des autres* (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on ne dit pas que la grâce rende effectivement agréable à Dieu, mais elle le fait formellement (2), c'est-à-dire que l'homme est justifié par elle et qu'il est rendu digne d'être appelé l'ami de Dieu, d'après ce mot de saint Paul (*Coloss.* I, 12) : *Elle nous a rendus dignes d'avoir part à l'héritage des saints dans la gloire.*

Il faut répondre au *second*, que la grâce gratuitement donnée exclut l'idée de chose due. Or, on peut distinguer deux sortes de dettes. L'une provient du mérite et se rapporte à la personne qui est à même de faire des œuvres méritoires, suivant ce mot de l'Apôtre (*Rom.* IV, 4) : *La récompense qui se donne à quelqu'un pour ses œuvres ne lui est pas imputée comme une grâce, mais comme une chose due.* L'autre résulte de la condition de la nature ; comme si nous disions qu'il est dû à l'homme d'avoir la raison et les autres choses qui appartiennent à la nature humaine. Le mot *dette* ne s'emploie dans aucun de ces sens, pour exprimer l'obligation de Dieu envers la créature, mais on s'en sert plutôt dans le sens que la créature doit être soumise à Dieu, afin que l'ordre divin s'accomplisse en elle. D'après cet ordre, telle ou telle nature doit avoir telles ou telles propriétés ou conditions particulières, et il faut que de telles ou telles opérations résultent telles ou telles conséquences. Les dons naturels ne sont pas donc dus dans le premier sens, mais ils le sont dans le second (3), au lieu que les dons surnaturels ne sont dus d'aucune manière (4) ; c'est pourquoi ils méritent plus particulièrement le nom de grâce.

Il faut répondre au *troisième*, que la grâce sanctifiante ajoute à la grâce

(1) La grâce gratuitement donnée peut secondairement amener à la grâce sanctifiante celui qui la reçoit, et la grâce sanctifiante peut secondairement faire obtenir la grâce gratuitement donnée, puisque les exemples des saints sont souvent pour les autres une cause de salut. Mais la fin principale de ces sortes de grâce est absolument distincte.

(2) Ce n'est pas la grâce qui fait que l'homme est effectivement agréable à Dieu, c'est Dieu même qui produit cette merveille. La grâce là produit formellement, parce qu'elle est dans l'âme comme la forme qui est cause de sa beauté.

(3) Les dons naturels ne sont pas dus de la part de Dieu, car il n'est tenu à rien envers la créature ; mais ils sont dus relativement à la créature, dans le sens qu'elle ne peut remplir le rôle que Dieu lui a assigné, si elle n'a pas ce qu'il lui faut pour cela. Ainsi une créature ne peut pas être un homme si elle n'a tout ce qui constitue l'être humain.

(4) Ils ne sont pas dus du côté de la créature puisqu'elle pouvait exister sans cela.

gratuitement donnée quelque chose qui appartient à la nature de la grâce; parce qu'elle rend l'homme agréable à Dieu. C'est pourquoi la grâce gratuitement donnée qui ne produit pas cet effet conserve le nom général de grâce (1), comme il arrive ordinairement à l'égard des autres choses. Ainsi les deux parties de la division sont opposées comme le sont ces deux phrases : *ce qui rend agréable* et *ce qui ne rend pas agréable*.

ARTICLE II. — EST-IL CONVENABLE DE DIVISER LA GRACE EN GRACE OPÉRANTE ET EN GRACE COOPÉRANTE (2)?

1. Il semble qu'il ne soit pas convenable de diviser la grâce en grâce opérante et en grâce coopérante. Car la grâce est un accident, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 2). Or, un accident ne peut agir sur son sujet; par conséquent aucune grâce ne doit être appelée opérante.

2. Si la grâce opère quelque chose en nous, c'est principalement la justification. Or, ce n'est pas la grâce seule qui opère cet effet en nous. Car saint Augustin dit (*Serm.* xv, *de verb. apost.* cap. 11) : Celui qui vous a créé sans vous ne vous justifiera pas sans vous. Donc aucune grâce ne doit être appelée simplement opérante.

3. La coopération semble appartenir à un agent inférieur, mais non à un agent principal. Or, la grâce opère en nous plus principalement que le libre arbitre, d'après ce mot de saint Paul (*Rom.* IX, 16) : *Cela ne dépend ni de celui qui court, ni de celui qui veut, mais de Dieu qui fait miséricorde.* Donc on ne doit pas dire que la grâce est coopérante.

4. Les membres d'une division doivent être opposés. Or, opérer et coopérer ne sont pas des choses opposées, car le même sujet peut opérer et coopérer. C'est donc à tort que l'on divise la grâce, en grâce opérante et coopérante.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Lib. de grat.* et *lib. arb.* cap. 17) : Dieu en coopérant achève en nous ce qu'il a commencé en opérant, parce qu'en commençant il opère pour que nous voulions, et en achevant il coopère avec ceux qui veulent. Or, les opérations par lesquelles Dieu nous porte au bien appartiennent à la grâce. La grâce est donc avec raison divisée en grâce opérante et coopérante.

CONCLUSION. — Puisque l'Apôtre insinue dans son Epître aux Philippiens cette division par laquelle on distingue la grâce, d'après ses divers effets, en opérante et coopérante, il est évident que cette division est convenable.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. cx, art. 2), on peut entendre la grâce de deux manières : 1° on peut entendre un secours divin qui nous porte à vouloir le bien et à le faire, 2° le don habituel que Dieu a mis en nous (2). Dans ces deux sens la grâce se divise en opérante et coopérante. Car l'opération d'un effet n'est pas attribuée au mobile, mais au moteur. Par conséquent dans l'effet où notre âme est mue sans mouvoir, comme il n'y a que Dieu qui meuve, l'opération lui est attribuée, et c'est d'après cela qu'on dit que la grâce est *opérante.* Dans l'effet où notre âme meut et est mue, l'opération n'est pas seulement attribuée à Dieu, mais elle l'est encore à l'âme, et c'est dans ce sens qu'on dit que la grâce est *coopérante.* Or, il y a en nous deux sortes d'acte. Le premier est l'acte intérieur de la volonté. Relativement à cet acte, la volonté est l'objet mû, Dieu est le moteur, et sur-

(1) C'est ainsi que la brute conserve le nom d'animal qui est le nom du genre.

(2) Cette division est indiquée dans l'Ecriture (Philip. II) : *Deus est qui operatur in nobis velle;* voilà pour la grâce opérante. (I. *Cor.* XV) : *Non ego, sed gratia Dei mecum.* (Marc. XVI) : *Prædicaverunt ubique Domino cooperante;* voilà la grâce coopérante.

(3 Saint Thomas applique cette division à la grâce actuelle et à la grâce habituelle.

tout quand la volonté, qui voulait le mal auparavant, commence à vouloir le bien (1). C'est pourquoi lorsque Dieu pousse l'âme humaine à cet acte, on dit que la grâce est *opérante*. Le second acte est extérieur. Par là même qu'il est commandé par la volonté, comme nous l'avons dit (quest. XVII, art. 9), il s'ensuit que, par rapport à lui, l'opération est attribuée à la volonté. Et parce que, relativement à cet acte, Dieu nous aide encore, en affermissant intérieurement la volonté pour qu'elle parvienne à agir, et en nous fournissant extérieurement la faculté d'opérer, dans cette circonstance on dit que la grâce est *coopérante*. Aussi, après les paroles que nous avons citées, saint Augustin ajoute-t-il (*ibid.*) : il opère pour que nous voulions, et lorsque nous voulons, il coopère avec nous pour que nous achevions. Par conséquent, si on entend par grâce l'impulsion gratuite que Dieu nous communique pour faire un bien méritoire, c'est avec raison qu'elle se divise en *operante* et *coopérante* (2). — Mais si on considère la grâce comme un don habituel, elle a deux sortes d'effets, comme toute autre forme ; le premier est son être, le second son opération, comme l'opération de la chaleur est de produire le chaud et d'échauffer extérieurement. Ainsi la grâce habituelle, selon qu'elle guérit l'âme, ou qu'elle la justifie, ou qu'elle la rend agréable à Dieu, se nomme *grâce opérante ;* et selon qu'elle est le principe d'une œuvre méritoire qui procède du libre arbitre, on dit qu'elle est *coopérante*.

Il faut répondre au *premier* argument, que la grâce étant une qualité accidentelle n'agit pas sur l'âme à titre de cause efficiente, mais à titre de cause formelle, comme on dit que la blancheur rend blanche une surface.

Il faut répondre au *second*, que Dieu ne nous justifie pas sans nous ; parce que dans notre justification nous consentons à la justice de Dieu au moyen de notre libre arbitre. Toutefois ce mouvement du libre arbitre n'est pas la cause de la grâce, mais il en est l'effet. Par conséquent l'opération entière appartient à la grâce.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on ne coopère pas avec un autre seulement comme l'agent secondaire coopère avec l'agent principal, mais on coopère encore à titre d'auxiliaire pour arriver à une fin présupposée. Or, l'homme, au moyen de la grâce opérante, étant aidé par Dieu pour vouloir le bien, rien n'empêche que pour cette fin présupposée qui n'est autre que le bien voulu la grâce ne coopère avec nous.

Il faut répondre au *quatrième*, que la grâce opérante et la grâce coopérante est la même grâce, mais on la distingue d'après ses divers effets, comme nous l'avons fait remarquer (*in corp. art.*).

ARTICLE III. — EST-IL CONVENABLE DE DIVISER LA GRACE EN GRACE PRÉVENANTE ET SUBSÉQUENTE (3) ?

1. Il semble qu'il ne soit pas convenable de diviser la grâce en grâce prévenante et subséquente. Car la grâce est l'effet de l'amour divin. Or, l'amour de Dieu n'est jamais subséquent, mais il est toujours prévenant, d'après ces paroles de saint Jean (I. Joan. IV, 10) : *Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés le premier*. On ne doit donc pas admettre une grâce prévenante et subséquente.

(1) Les théologiens recherchent si à l'égard de cet acte premier, qui est l'effet de la grâce opérante, la volonté est passive ou si elle est libre. Les thomistes embrassent généralement le dernier sentiment, mais cette discussion est sans importance.

(2) Le concile d'Orange a ainsi reconnu cette double division : *Quoties bona agimus, Deus in nobis, atque nobiscum, ut operemur, operatur.*

(3) Cette distinction se trouve formellement exprimée dans plusieurs prières de l'Eglise : *Actiones nostras, quæsumus, Domine, aspirando præveni et adjuvando prosequere, ut cuncta nostra operatio a te semper incipiat et per te cœpta finiatur.*

2. La grâce sanctifiante doit être unique dans l'homme, puisqu'elle est suffisante, d'après ce mot de l'Apôtre (II. *Cor.* XII, 9) : *Ma grâce vous suffit.* Or, la même chose ne peut pas être avant et après. C'est donc à tort qu'on divise la grâce en prévenante et en subséquente.

3. On connaît la grâce par ses effets. Or, la grâce produit une infinité d'effets, dont l'un précède l'autre. Donc si d'après ces effets on devait diviser la grâce en prévenante et subséquente, il semble qu'il y aurait des grâces d'une infinité d'espèces. Et comme l'art ou la science ne s'occupe pas de ce qui est infini, on en doit conclure que c'est à tort qu'on divise la grâce en prévenante et subséquente.

Mais c'est le *contraire*. La grâce de Dieu provient de sa miséricorde. Or, il est dit (*Ps.* LVIII, 11) : *Sa miséricorde me préviendra,* et ailleurs (*Ps.* XXII, 6) : *Sa miséricorde me suivra.* Donc il est convenable de distinguer la grâce prévenante et la grâce subséquente.

CONCLUSION. — A cause de la multiplicité des effets de la grâce qui, comparés à des effets différents, peuvent être tantôt antérieurs et tantôt postérieurs, on a raison de diviser la grâce en grâce prévenante et subséquente.

Il faut répondre que, comme la grâce se divise en grâce opérante et coopérante d'après ses divers effets; de même on la divise en grâce prévenante et en grâce subséquente, dans quelque sens qu'on la prenne. Or, il y a cinq effets que la grâce produit en nous : le premier consiste à guérir l'âme, le second à vouloir le bien, le troisième à opérer efficacement le bien qu'on veut, le quatrième à y persévérer, le cinquième à parvenir à la gloire. C'est pourquoi la grâce, selon qu'elle produit en nous le premier effet, est appelée prévenante par rapport au second, et selon qu'elle produit en nous le second, elle est appelée subséquente relativement au premier (1). Et comme un effet est antérieur à l'un et postérieur à l'autre, de même la grâce peut être appelée prévenante et subséquente selon le même effet par rapport à des effets différents. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Lib. de nat. et grat.* cap. 31, et lib. II, *ad Bonif.* cap. 9) : Prévenante elle fait que nous sommes guéris, subséquente elle fait qu'étant guéris nous agissons; prévenante elle fait que nous sommes appelés, subséquente elle fait que nous sommes glorifiés (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'amour de Dieu désigne quelque chose d'éternel; c'est pourquoi on est toujours forcé de dire qu'il est prévenant. Mais la grâce indique un effet temporel qui peut précéder une chose et être postérieur à une autre. C'est pour cette raison qu'on peut dire qu'elle est prévenante et subséquente.

Il faut répondre au *second,* que la grâce n'est pas essentiellement différente, parce qu'elle est prévenante et subséquente; cette distinction ne se rapporte qu'à ses effets, comme nous l'avons dit à l'égard de la grâce opérante et de la grâce cooperante. Ainsi, selon que la grâce est subséquente elle appartient à la gloire, et elle n'est pas autre numériquement que la grâce prévenante par laquelle nous sommes maintenant justifiés. Car, comme la charité d'ici-bas n'est pas détruite, mais perfectionnée dans le ciel, nous en devons dire autant de la lumière de la grâce, parce qu'elles n'impliquent ni l'une ni l'autre d'imperfection dans leur essence.

(1) On appelle encore prévenante la grâce qui fait que l'homme veut le bien, et subséquente celle qui fait qu'il exécute le bien qu'il a voulu.

(2) Les théologiens distinguent encore la grâce qui excite (*excitans*) et la grâce qui aide (*adjuvans*). Celle qui excite tire le pécheur de son sommeil pour l'amener à la pénitence; et celle qui aide vient ensuite à son secours pour faire le bien qu'il s'est proposé. Ainsi la première peut se ramener à la grâce opérante et prévenante et la seconde à la grâce coopérante et subséquente.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique les effets de la grâce puissent être infinis en nombre, comme le sont les actes humains, néanmoins ils se ramènent tous à quelques points spéciaux, et de plus ils ont tous ceci de commun, c'est que l'un précède l'autre.

ARTICLE IV. — LA GRACE GRATUITEMENT DONNÉE EST-ELLE CONVENABLEMENT DIVISÉE PAR SAINT PAUL (1)?

1. Il semble que la grâce gratuitement donnée ne soit pas bien divisée par saint Paul. Car tout don que Dieu nous accorde gratuitement peut être appelé une grâce gratuitement donnée. Or, il y a une infinité de dons que Dieu nous accorde gratuitement pour les biens de l'âme et pour les biens du corps, et qui ne nous rendent pas néanmoins agréables à Dieu. Donc les grâces gratuitement données ne peuvent être comprises sous une division positive.

2. La grâce gratuitement donnée se distingue par opposition de la grâce sanctifiante. Or, la foi appartient à la grâce sanctifiante, parce que c'est par elle que nous sommes justifiés, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* v, 1) : *Justificati igitur ex fide,* etc. C'est donc à tort que la foi est placée parmi les grâces gratuitement données, surtout quand les autres vertus, comme l'espérance et la charité, n'y figurent pas.

3. Opérer des guérisons et parler diverses langues, voilà des miracles. L'interprétation des discours appartient aussi à la sagesse ou à la science, d'après cette parole du prophète (*Deut.* I, 17) : *Dieu a donné à ses enfants la science et la connaissance de tous les livres et de toute la sagesse.* C'est donc à tort qu'on met en opposition le don de guérir et de parler diverses langues avec le don des miracles, et qu'on oppose le don d'interprétation à la sagesse et à la science.

4. Comme la sagesse et la science sont des dons de l'Esprit-Saint, de même l'intellect, le conseil, la piété, la force et la crainte, comme nous l'avons dit (quest. LXVIII, art. 4). On devrait donc aussi ranger ces dons parmi les grâces gratuitement données.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (I. *Cor.* XII, 8) : *L'un reçoit du Saint-Esprit le don de parler avec sagesse, l'autre reçoit du même Esprit le don de parler avec science ; un autre reçoit la foi du même Esprit, un autre la grâce de guérir les maladies, un autre le don de faire des miracles, un autre le don de prophétie, un autre le discernement des esprits, un autre le don de parler diverses langues, un autre celui de les interpréter.*

CONCLUSION. — Les grâces gratuitement données ont été parfaitement divisées par l'Apôtre ; car, parmi ces dons, les uns se rapportent à la perfection de la connaissance, comme la foi, la faculté de parler avec sagesse et celle de parler avec science ; les autres ont pour but l'affermissement de la doctrine, comme la grâce d'opérer des guérisons, de faire des miracles, des prophéties et de discerner les esprits ; les autres regardent les moyens de s'exprimer, comme le don de parler diverses langues et celui de les interpréter.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), la grâce gratuitement donnée a pour but de mettre l'homme à même de coopérer avec les autres pour les ramener à Dieu. Or, on ne peut ainsi opérer en agissant sur les autres intérieurement (car il n'y a que Dieu qui puisse le faire), mais on le peut en les enseignant ou en les persuadant extérieurement. C'est pourquoi la grâce gratuitement donnée renferme en elle ce dont

(1) Cet article est un magnifique commentaire de ces paroles de saint Paul aux Corinthiens (I. *Cor.* XII, 8) : *Alii per spiritum datur sermo sapientiæ, alii autem sermo scientiæ secundum eumdem spiritum, alii fides in eodem spiritu, alii gratia sanitatum, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum.*

l'homme a besoin pour instruire les autres des vérités divines qui sont supérieures à la raison. Or, pour cela il lui faut trois choses : 1° Il faut qu'il ait la plénitude de la connaissance à l'égard des choses de Dieu pour pouvoir en instruire les autres ; 2° il faut qu'il puisse confirmer ou prouver ce qu'il dit ; autrement sa doctrine ne serait pas efficace ; 3° il faut que ce qu'il conçoit il puisse convenablement le présenter à ses auditeurs. Relativement au premier point trois choses sont nécessaires, comme on le voit quand il s'agit de l'enseignement humain. Car il faut que celui qui doit apprendre aux autres une science soit d'abord lui-même très-certain des principes de cette science, et c'est pour ce motif qu'on demande la *foi*, qui est la certitude que nous avons des choses invisibles, qui sont regardées comme les principes de la doctrine catholique. Le docteur doit ensuite bien posséder les conséquences principales de la science, et c'est dans ce but qu'il est parlé de la *sagesse*, qui est la connaissance des choses divines. Enfin il est nécessaire qu'il soit riche en exemples et qu'il connaisse les effets dont il faut quelquefois se servir pour manifester les causes, et c'est pour cette raison qu'il est fait mention de la *science*, qui est la connaissance des choses humaines, parce que *les choses invisibles de Dieu sont rendues intelligibles par celles qu'il a faites* (*Rom.* I, 20). — On établit les vérités qui sont du ressort de la raison par des arguments, mais celles qui lui sont supérieures et qui ont été divinement révélées, on les établit par des moyens qui sont propres à la puissance divine, et cela de deux manières. La première consiste en ce que celui qui enseigne la science sacrée fasse ce que Dieu seul peut faire, en faisant des miracles qui se rapportent, soit au salut du corps, comme la grâce de guérir les malades, soit à la seule manifestation de la puissance divine, comme quand on arrête le soleil, ou qu'on l'obscurcit, ou qu'on divise la mer, et c'est le don des *miracles* proprement dit. La seconde consiste à manifester ce que Dieu seul peut connaître, comme les futurs contingents, et c'est ce qu'on appelle le don de *prophétie* ; ou comme les secrets des cœurs, et c'est ce qu'on désigne par le *discernement des esprits*. — L'expression de la pensée peut se considérer par rapport à la langue dont on se sert, et c'est ce qu'on comprend par le *don des langues*, et par rapport au sens des paroles que l'on doit proférer, et c'est ce que signifie le don d'*interprétation*.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), tous les bienfaits que Dieu nous accorde ne sont pas des grâces gratuitement données. Il n'y a que ceux qui surpassent les forces de notre nature, par exemple, qu'un pêcheur soit rempli dans ses discours de sagesse, de science, etc. Ces dons sont appelés des grâces gratuitement données.

Il faut répondre au *second*, que la foi n'est pas comptée parmi les grâces gratuitement données, quand on la considère comme une vertu qui justifie l'homme en lui-même, mais elle en fait partie, selon qu'elle implique cette certitude suréminente qui rend un homme apte à enseigner aux autres toutes les vérités qu'elle renferme. Quant à l'espérance et à la charité, elles appartiennent à la puissance appétitive, selon que cette puissance rapporte l'homme à Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que la grâce d'opérer des guérisons se distingue de la vertu de faire des miracles en général, parce qu'elle est un moyen particulier de conversion. Car celui qui a recouvré la santé par la vertu de la foi est plus disposé à croire par suite de ce bienfait. De même parler diverses langues et les interpréter sont deux manières particulières d'amener les autres à la foi, et c'est pour cela qu'on en fait des grâces gratuitement données toutes spéciales.

Il faut répondre au *quatrième*, que la sagesse et la science ne sont pas rangées parmi les grâces gratuitement données, au même titre que parmi les dons de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire que ce ne sont pas des habitudes par lesquelles l'Esprit-Saint dispose l'esprit humain convenablement à l'égard de ce qui regarde la sagesse et la science : car tels sont les dons de l'Esprit-Saint, comme nous l'avons dit (quest. LXVIII, art. 1 et 4). On les range parmi les grâces gratuitement données, selon qu'elles impliquent une certaine abondance de science et de sagesse, afin que l'homme puisse non-seulement bien penser en lui-même des choses divines, mais qu'il puisse encore en instruire les autres et réfutèr ceux qui le contredisent. C'est pourquoi parmi les grâces gratuitement données, on met expressément le don de parler avec sagesse et celui de parler avec science, parce que, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. XIV, cap. 1), autre chose est de savoir seulement ce que l'on doit croire pour arriver à la vie bienheureuse, autre chose est de savoir comment on peut le communiquer à ceux qui sont bien disposés et le défendre contre les impies.

ARTICLE V. — LA GRACE GRATUITEMENT DONNÉE EST-ELLE PLUS NOBLE QUE LA GRACE SANCTIFIANTE (1)?

1. Il semble que la grâce gratuitement donnée soit plus noble que la grâce sanctifiante. Car le bien d'une nation vaut mieux que celui d'un individu, comme le dit Aristote (*Eth.* cap. 2). Or, la grâce sanctifiante ne se rapporte qu'au bien d'un seul, tandis que la grâce gratuitement donnée se rapporte au bien général de l'Eglise entière, comme nous l'avons dit (art. 1 et 4 huj. quæst.). Donc la grâce gratuitement donnée est plus noble que la grâce sanctifiante.

2. Il faut une plus grande vertu pour pouvoir agir sur un autre qu'il n'en faut pour agir sur soi seul, comme la lumière d'un corps qui peut en éclairer d'autres l'emporte sur celle de celui qui brille en lui-même, sans pouvoir illuminer les autres. C'est pourquoi Aristote dit (*Eth.* lib. V, cap. 1) : que la justice est la plus éclatante des vertus, parce que c'est elle qui règle les rapports des hommes avec les autres individus. Or, la grâce sanctifiante perfectionne l'homme en lui-même, tandis que par la grâce gratuitement donnée on travaille au perfectionnement des autres. Donc la grâce gratuitement donnée est plus noble que la grâce sanctifiante.

3. Ce qui est propre à l'élite des individus vaut mieux que ce qui est commun à tous ; ainsi le raisonnement qui est le propre de l'homme l'emporte sur la sensibilité qui lui est commune avec tous les animaux. Or, la grâce sanctifiante est commune à tous les membres de l'Eglise, tandis que la grâce gratuitement donnée est un don propre aux membres de l'Eglise les plus distingués. Donc la grâce gratuitement donnée l'emporte sur la grâce sanctifiante.

Mais c'est le *contraire*. Après avoir énuméré les grâces gratuitement données l'Apôtre ajoute (I. *Cor.* XII, 31) : *Je vais vous montrer une voie encore plus excellente*, et comme on le voit par ce qui suit, il parle de la charité qui appartient à la grâce sanctifiante. Donc la grâce sanctifiante vaut mieux que la grâce gratuitement donnée.

CONCLUSION. — La grâce sanctifiante unissant immédiatement l'homme à Dieu, tandis que la grâce gratuitement donnée (comme la grâce de la prophétie ou des mira-

(1) La supériorité de la grâce sanctifiante sur la grâce gratuitement donnée, ressort tout naturellement de la définition de l'une et de l'autre, puisque cette dernière n'est qu'un moyen pour arriver à l'autre : *Quid prodest homini, si universum mundum lucretur ; animæ verò detrimentum patiatur?* Et ailleurs : *Quam dabit homo commutationem pro animâ suâ?*

cles) ne fait qu'y préparer et y disposer; elle est beaucoup plus excellente, plus noble et plus digne que cette dernière.

Il faut répondre qu'une vertu est d'autant plus noble qu'elle se rapporte à un bien plus élevé. Or, la fin est toujours supérieure aux moyens. Par conséquent, puisque la grâce sanctifiante met l'homme immédiatement en union avec sa fin dernière, tandis que les grâces gratuitement données le mettent en rapport avec ce qui doit le préparer à cette union, comme la prophétie, les miracles et les autres choses de cette nature qui disposent les hommes à s'unir à leur fin dernière, il s'ensuit que la grâce sanctifiante est beaucoup plus excellente que la grâce gratuitement donnée.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit Aristote (*Met.* lib. XII, text. 52), le bien d'une multitude, comme d'un armée, est de deux sortes: l'un ne réside que dans la multitude elle-même, tel que l'ordre de l'armée; l'autre est séparé de la multitude, comme le bien du général; et ce dernier est le meilleur, parce que c'est à celui-ci que l'autre se rapporte. Or, la grâce gratuitement donnée a pour but le bien général de l'Eglise, qui est l'ordre ecclésiastique, tandis que la grâce sanctifiante se rapporte au bien général séparé, qui est Dieu lui-même. C'est pourquoi la grâce sanctifiante est la plus noble.

Il faut répondre au *second*, que si la grâce gratuitement donnée pouvait produire dans les autres ce que l'homme obtient par la grâce sanctifiante, il s'ensuivrait que la grâce gratuitement donnée serait la plus noble; comme la clarté du soleil qui éclaire l'emporte sur celle d'un corps qui est éclairé. Mais par la grâce gratuitement donnée, l'homme ne peut pas produire dans un autre l'union avec Dieu qu'il possède par la grâce sanctifiante; il ne produit que des dispositions à cette grâce. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que la grâce gratuitement donnée soit la plus noble. C'est ainsi que dans le feu la chaleur par laquelle il agit pour échauffer un autre corps n'est pas plus noble que sa forme substantielle.

Il faut répondre au *troisième*, que la sensibilité se rapporte au raisonnement comme à sa fin; c'est pourquoi le raisonnement est plus noble. Mais ici c'est le contraire; parce que ce qui est propre se rapporte à ce qui est commun comme à sa fin. Il n'y a donc pas de parité.

QUESTION CXII.

DE LA CAUSE DE LA GRACE.

Nous avons maintenant à nous occuper de la cause de la grâce, et à ce sujet cinq questions se présentent: 1° N'y a-t-il que Dieu qui soit la cause efficiente de la grâce? — 2° La grâce exige-t-elle que celui qui la reçoit y soit disposé par l'acte de son libre arbitre? — 3° Cette disposition peut-elle nécessiter la grâce elle-même? — 4° La grâce est-elle égale chez tout le monde? — 5° Peut-on savoir si on a la grâce?

ARTICLE I. — N'Y A-T-IL QUE DIEU QUI SOIT CAUSE DE LA GRACE (1)?

1. Il semble que Dieu ne soit pas seul cause de la grâce. Car il est dit (Joan. I, 17): *La grâce et la vérité ont été apportées par Jésus-Christ.* Or, sous le nom de Jésus-Christ on n'entend pas seulement la nature divine, mais encore la nature humaine qu'il a revêtue. Donc une créature peut être cause de la grâce.

(1) Il s'agit ici de la cause principale efficiente de la grâce habituelle. Sa cause finale c'est la vision de Dieu, sa cause matérielle l'essence même de l'âme; sa cause instrumentale l'humanité du Christ et les sacrements; sa cause méritoire principale le Christ; sa cause méritoire secondaire tout homme juste qui peut mériter pour soi une augmentation de grâce *de condigno* et qui peut la mériter pour les autres *de congruo;* quant à sa cause formelle, elle n'en a pas parce qu'elle n'est pas une chose composée.

2. Il y a cette différence entre les sacrements de la loi nouvelle et ceux de l'ancienne, que les sacrements de la loi nouvelle produisent la grâce qui a été seulement figurée par les sacrements de la loi ancienne. Or, les sacrements de la loi nouvelle sont des éléments visibles. Il n'y a donc pas que Dieu qui soit cause de la grâce.

3. D'après saint Denis (*Lib. de cœl. hier.* cap. 3 et 4), les anges purgent illuminent et perfectionnent les anges inférieurs ainsi que les hommes. Or, la créature raisonnable est purgée, éclairée et perfectionnée par la grâce. Donc il n'y a pas que Dieu qui soit cause de la grâce.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Ps.* LXXXIII, 12) : *Le Seigneur vous donnera la grâce et la gloire.*

CONCLUSION. — La grâce surpassant les forces de toute créature, par là même qu'elle n'est rien autre chose qu'une participation de la nature divine qui surpasse toute autre nature, elle ne peut être produite que par Dieu.

Il faut répondre qu'aucune chose ne peut agir au delà de son espèce, parce qu'il faut toujours que la cause l'emporte sur l'effet. Or, le don de la grâce surpasse toutes les forces d'une créature, puisqu'elle n'est rien autre chose qu'une participation de la nature divine qui surpasse toute autre nature. C'est pourquoi il est impossible qu'une créature la produise. Car nécessairement il n'y a que Dieu qui puisse déifier, en faisant entrer en communication de la nature divine ceux qu'il admet à participer à sa ressemblance, comme il n'y a que le feu qui puisse embraser (*ignire*).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'humanité du Christ est comme l'organe ou l'instrument de la Divinité, selon l'expression de saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. III, cap. 15). Or, l'instrument ne produit pas l'action de l'agent principal par sa propre vertu, mais par la vertu de l'agent qui l'emploie. C'est pourquoi l'humanité du Christ ne produit pas la grâce par sa propre vertu, mais par la vertu de la Divinité qui lui est unie et qui fait que ses actions contribuent à notre salut.

Il faut répondre au *second*, que, comme dans la personne du Christ l'humanité est cause de notre salut, au moyen de la grâce qui est principalement produite par la vertu divine, de même dans les sacrements de la loi nouvelle qui découlent du Christ, la grâce a pour causes instrumentales les sacrements eux-mêmes, et pour cause principale la vertu de l'Esprit-Saint qui opère dans les sacrements, d'après cette parole de saint Jean (III, 5) : *Si on ne renaît pas de l'eau et de l'Esprit-Saint, on ne peut entrer dans le royaume de Dieu.*

Il faut répondre au *troisième*, que l'ange purge, illumine et perfectionne l'ange ou l'homme en l'instruisant (1), mais non en le justifiant par la grâce. C'est ce qui fait dire à saint Denis que cette perfection, cette illumination et ce perfectionnement ne sont rien autre qu'une participation infuse de la science divine.

ARTICLE II. — LA GRACE EXIGE-T-ELLE UNE PRÉPARATION ET UNE DISPOSITION DE LA PART DE L'HOMME (2)?

1. Il semble que la grâce n'exige pas de préparation ou de disposition de la part de l'homme. Car, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* IV, 6) : *La récompense*

(1) Les anges sont cause de la grâce, en raison du ministère qu'ils exercent en faveur des hommes. C'est ce que les théologiens désignent sous le nom de *causa ministerialis*.

(2) Le concile de Trente a décidé qu'il fallait de la part de l'homme une disposition, et que cette disposition consistait dans l'acte et le mouvement du libre arbitre vers Dieu (sess. VI, can. 9) : *Si quis dixerit solâ fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, et nullâ ex parte necesse esse cum suæ voluntatis motu præparari atque disponi : anathema sit.*

qui se donne à quelqu'un pour ses œuvres ne lui est pas imputée comme une grâce, mais comme une dette. Or, l'homme ne se prépare par son libre arbitre qu'en faisant des œuvres. Donc l'essence de la grâce serait détruite.

2. Celui qui vit dans le péché ne se prépare pas à recevoir la grâce. Or elle est donnée à ceux qui sont en cet état, comme on le voit à l'égard de saint Paul, qui l'a obtenue quand il *ne respirait que menaces et carnage contre les disciples du Seigneur*, comme on le voit (*Act.* IX, 1). Donc on ne requiert de la part de l'homme aucune préparation à la grâce.

3. Un agent d'une vertu infinie ne demande pas de disposition dans la matière qu'il emploie, puisqu'il ne demande pas de matière même, comme on le voit pour la création, à laquelle on compare le don de la grâce qu'on appelle *une créature nouvelle* (*Galat.* ult.). Or, Dieu seul qui est d'une puissance infinie produit la grâce, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc aucune préparation n'est nécessaire de la part de l'homme pour l'obtenir.

Mais c'est le *contraire.* Le prophète dit (Amos, IV, 12) : *Préparez-vous à aller au-devant de votre Dieu, ô Israël.* Et on lit (I. *Reg.* VII, 3) : *Préparez vos cœurs au Seigneur.*

CONCLUSION. — Relativement à la grâce considérée comme un don habituel de l'âme, une préparation de la part de l'homme est nécessaire (car c'est une forme qui ne peut exister que dans une matière bien disposée). Mais il n'en est pas de même de la grâce considérée comme un secours de Dieu qui porte l'âme au bien. Car toute préparation qui existe dans l'homme résulte du secours de Dieu qui le meut à ce sujet.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. CXI, art. 2), la grâce s'entend de deux manières; tantôt elle désigne un don habituel de Dieu et tantôt le secours de Dieu qui porte l'âme au bien. En la prenant dans le premier sens, elle exige préalablement une préparation de la grâce, parce qu'aucune forme ne peut exister que dans une matière qui a été disposée. Mais s'il s'agit de la grâce, selon qu'elle désigne le secours de Dieu qui porte au bien, alors il ne faut de la part de l'homme aucune préparation, parce que ce secours divin est prévenant (1). Toute préparation dont l'homme est susceptible résulte plutôt du secours de Dieu qui porte l'âme au bien. Ainsi le bon mouvement du libre arbitre, par lequel on se prépare à recevoir le don de la grâce, est un acte du libre arbitre mû par Dieu (2). Sous ce rapport on dit que l'homme se prépare d'après ce passage des Proverbes (XVI, I) : *C'est à l'homme à préparer son âme.* Mais comme son libre arbitre dépend principalement de Dieu, on dit que c'est Dieu qui prépare la volonté de l'homme et que c'est lui qui dirige ses voies.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a une préparation à la grâce, qui existe simultanément avec l'infusion même de la grâce ; cette opération est méritoire, non de la grâce qu'on a déjà obtenue, mais de la gloire qu'on n'a pas encore. Il y a une autre préparation imparfaite à la grâce, qui précède quelquefois le don de la grâce sanctifiante, et qui vient néanmoins de Dieu. Mais cette grâce n'est pas suffisante pour mériter, l'homme n'ayant pas encore été justifié par la grâce; parce qu'aucun mérite ne peut venir que de la grâce, comme nous le dirons (quest. CXIV, art. 2).

Il faut répondre au *second*, que l'homme ne pouvant se préparer à la grâce, à moins que Dieu ne le prévienne et ne le pousse au bien, il n'importe

(1) Tous les théologiens admettent que la grâce actuelle n'exige pas de disposition préalable.

(2) A l'égard de cet acte du libre arbitre, il y a controverse parmi les théologiens ; les uns veulent qu'il ne dispose à la grâce que moralement et d'après l'institution divine, les autres veulent qu'il y dispose physiquement et d'après sa nature. Ce dernier sentiment est celui des thomistes, et il paraît parfaitement d'accord avec la pensée de saint Thomas.

en rien, qu'on arrive subitement ou peu à peu à une préparation parfaite. Car il est dit (*Eccles.* xi, 23) : *qu'il est aisé à Dieu d'enrichir subitement un pauvre*. Mais il arrive quelquefois que Dieu porte l'homme à un bien, sans l'y porter d'une manière parfaite : et cette préparation précède la grâce. D'autres fois il pousse l'homme au bien, tout à coup et parfaitement, et l'homme reçoit subitement la grâce, d'après cette parole du Seigneur dans saint Jean (vi, 45) : *Tous ceux qui ont entendu la voix de mon Père, et qui ont appris de lui viennent à moi.* C'est ce qui est arrivé à saint Paul. Tout à coup, quand il était dans la voie du péché, son cœur a été mû parfaitement par Dieu qui l'a fait écouter, apprendre et arriver à Jésus-Christ, et c'est pour cela qu'il a reçu instantanément la grâce.

Il faut répondre au *troisième*, qu'un agent d'une vertu infinie n'exige pas une matière ou une disposition de matière qui présuppose l'action d'une autre cause ; mais cependant il faut que selon la nature de la chose qu'il doit produire, il mette en elle la matière et la disposition que sa forme requiert. De même, pour que Dieu infuse la grâce dans l'âme, il ne faut pas une autre préparation qu'il ne produise pas lui-même.

ARTICLE III. — LA GRACE EST-ELLE ACCORDÉE NÉCESSAIREMENT A CELUI QUI S'Y PRÉPARE, ET QUI FAIT CE QUI EST EN SON POUVOIR (1)?

1. Il semble que la grâce soit accordée nécessairement à celui qui s'y prépare ou qui fait ce qui est en son pouvoir. Car sur ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* iii) : *Justitia Dei manifestata est*, la glose dit (*Raban.* lib. ii) : Dieu reçoit celui qui se réfugie dans son sein, autrement l'iniquité serait en lui. Or, il est impossible que l'iniquité soit en Dieu. Il est donc impossible que Dieu ne reçoive pas celui qui se réfugie vers lui ; par conséquent il lui accorde nécessairement sa grâce.

2. Saint Anselme dit (*Lib. de casu diab.* cap. 3) que la chose pour laquelle Dieu n'a pas accordé au diable sa grâce, c'est qu'il n'a pas voulu la recevoir et qu'il ne s'y est pas préparé. Or, en éloignant la cause, l'effet est aussi nécessairement éloigné. Donc, si un individu veut recevoir la grâce, il est nécessaire qu'on la lui donne.

3. Le bien est communicatif de lui-même, comme le prouve saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Or, le bien de la grâce vaut mieux que celui de la nature. Par conséquent, puisque la forme naturelle s'attache nécessairement à la matière qui lui est préparée, il semble qu'à plus forte raison, la grâce soit accordée nécessairement à celui qui s'y prépare.

Mais c'est le *contraire*. L'homme est à Dieu, ce qu'est l'argile au potier, suivant cette parole du prophète (Hier. xviii, 6) : *Vous êtes dans ma main, ce qu'est l'argile dans la main du potier*. Or, l'argile, quelle que soit sa préparation, ne reçoit pas nécessairement une forme du potier. Donc, l'homme ne reçoit pas nécessairement de Dieu la grâce, quelle que soit sa préparation.

CONCLUSION. — L'infusion de la grâce suit nécessairement ou infailliblement la préparation de l'homme qui fait ce qu'il peut, selon que cette préparation a pour moteur Dieu lui-même, dont l'intention ne peut faillir, mais il n'en est pas de même si on la considère comme un acte du libre arbitre dont la grâce surpasse les forces.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la préparation

(1) Ce qu'il y a de foi à cet égard, c'est que l'homme ne peut mériter la grâce par aucune bonne œuvre naturelle. On ne peut nier cette proposition sans tomber dans le pélagianisme. C'est d'ailleurs ce qui se trouve clairement défini par le concile d'Orange et par le concile de Trente : *Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus sancti inspiratione, atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur : anathema sit.*

de l'homme à la grâce vient de Dieu comme moteur, et du libre arbitre comme du principe qui est mû. Cette préparation peut donc se considérer de deux manières : 1° Selon qu'elle vient du libre arbitre, et sous ce rapport elle ne mène pas nécessairement à la grâce, parce que ce don surpasse toute préparation qui est l'effet des forces humaines (1). 2° On peut la considérer selon qu'elle provient de Dieu, qui en est le moteur. Dans ce cas, elle atteint nécessairement le but auquel Dieu l'a destinée; ce n'est pas toutefois une nécessité de coaction, mais c'est une chose infaillible, parce que l'intention de Dieu ne peut être en défaut. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Lib. de don. persev.* cap. 14) que tous ceux qui sont délivrés le sont très-certainement par les bienfaits de Dieu. Par conséquent, si Dieu a l'intention que l'homme dont il meut le cœur, reçoive la grâce, il la reçoit infailliblement, d'après ce mot de saint Jean (VI, 45) : *Quiconque a entendu la voix du Père et qui a appris de lui, vient à moi.*

Il faut répondre au *premier* argument, que la glose parle de celui qui se réfugie vers Dieu par un acte méritoire émanant du libre arbitre préalablement ennobli par la grâce. Si Dieu ne le recevait pas, il agirait lui-même contre la justice qu'il a établie. — Ou bien si cet acte se rapporte au mouvement du libre arbitre, avant qu'il ait reçu la grâce, on doit entendre que ce refuge de l'homme vers Dieu est l'effet de l'impulsion divine, et il est juste que cette impulsion ne manque pas son but.

Il faut répondre au *second*, que la première cause du défaut de la grâce en nous vient de nous, mais que la cause première de la collation de la grâce vient de Dieu, suivant cette parole du prophète (Os. XIII, 9) : *Votre perdition vient de vous, ô Israël, votre secours n'existe qu'en moi.*

Il faut répondre au *troisième*, que même dans l'ordre naturel, la disposition de la matière n'entraîne pas nécessairement la forme, sinon par la vertu de l'agent qui est cause de la disposition elle-même.

ARTICLE IV. — LA GRACE EST-ELLE PLUS GRANDE DANS L'UN QUE DANS L'AUTRE (2)?

1. Il semble que la grâce ne soit pas plus grande dans l'un que dans l'autre. Car la grâce est produite en nous par l'amour divin, comme nous l'avons vu (quest. CX, art. 1). Or, il est dit (*Sap.* VI, 8) : *Il a fait le petit et le grand et il prend également soin de tous.* Donc tous les hommes reçoivent également de lui la grâce.

2. Les choses qui sont au sommet, ne sont susceptibles ni de plus ni de moins. Or, la grâce est au sommet, puisqu'elle unit l'homme à sa fin dernière. Elle n'est donc susceptible ni de plus, ni de moins, et par conséquent elle n'est pas plus grande dans l'un que dans l'autre.

3. La grâce est la vie de l'âme, comme nous l'avons dit (quest. CX, art. 1 ad 2, et art. 4). Or, la vie n'est susceptible ni de plus, ni de moins. Donc la grâce non plus.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Ephes.* IV, 7) : *La grâce a été donnée à chacun de nous selon la mesure des dons de Jésus-Christ.* Or, ce qui est donné avec mesure, n'est pas donné à tous également. Donc tous ne reçoivent pas une grâce égale.

(1) Molina enseigne (*Concord. disp.* X) que Dieu ne refuse jamais la grâce à celui qui fait un bon usage de ses facultés naturelles, et qu'il la lui accorde, non d'après le mérite de ses œuvres naturelles, mais d'après un pacte qui a été conclu entre Dieu et le Christ. C'est à ce sujet que les molinistes et les thomistes se sont livrés à des disputes si ardentes.

(2) Le concile de Trente s'est ainsi prononcé sur cette question (sess. VI, cap. 7) : *Verè justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque secundum mensuram quam Spiritus sanctus partitur singulis, prout vult : et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.*

CONCLUSION. — La grâce sanctifiante est plus grande dans l'un que dans l'autre, non par rapport à la fin (car toute grâce de cette nature unit le cœur immédiatement à la fin dernière), mais par rapport au sujet qui est mieux disposé; c'est-à-dire que l'homme qui est le mieux préparé reçoit une grâce plus pleine et plus grande.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. LII, art. 1 et 2), une habitude peut avoir deux sortes de grandeur, l'une qui résulte de la fin ou de l'objet, comme on dit une vertu plus noble qu'une autre, parce qu'elle se rapporte à un plus grand bien; l'autre qui se prend du sujet et qui résulte de ce qu'il participe plus ou moins à une habitude inhérente. Relativement à la première espèce de grandeur, la grâce sanctifiante ne peut être ni plus ni moins grande, parce que par son essence elle unit l'homme au souverain bien qui est Dieu. Mais du côté du sujet la grâce est susceptible de plus ou de moins, en ce sens que l'un est éclairé par la lumière de la grâce plus parfaitement qu'un autre. La raison de cette différence vient en partie de celui qui se prépare à la grâce : car celui qui se prépare le mieux reçoit une grâce plus abondante. Mais ce n'est pas à ce point de vue qu'il faut se placer pour reconnaître la première raison de cette différence; parce que l'homme ne se prépare à la grâce qu'autant que son libre arbitre est préparé par Dieu lui-même (1). Par conséquent la première cause de cette différence provient donc de Dieu lui-même, qui dispense diversement les dons de sa grâce pour que ces divers degrés produisent la beauté et la perfection de l'Eglise, comme il a établi dans les êtres créés divers degrés pour que l'univers fût parfait. C'est ainsi que l'Apôtre (*Ephes.* IV, 12), après avoir dit que *la grâce a été donnée à chacun selon la mesure du don de Jésus-Christ*, énumère les différentes grâces; puis il ajoute que cette diversité *existe pour qu'on travaille à la perfection des saints et qu'on édifie le corps de Jésus-Christ.*

Il faut répondre au *premier* argument, que le soin que Dieu prend de ses créatures peut se considérer de deux manières : 1° par rapport à l'acte divin qui est simple et uniforme. A cet égard sa sollicitude s'étend également sur tous les êtres, parce que c'est par un seul acte simple qu'il dispose les grandes et les petites choses. 2° On peut le considérer relativement aux effets que Dieu produit dans ses créatures par suite du soin qu'il en a. A ce point de vue il y a inégalité, parce que Dieu par sa providence dispense aux uns de plus grands dons et aux autres il en accorde de moindres.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement s'appuie sur la grandeur considérée dans le premier sens. En effet, la grâce ne peut pas être plus grande parce qu'elle se rapporte à un plus grand bien, mais seulement parce qu'elle fait que l'homme participe plus ou moins au même bien. Car il peut y avoir des degrés plus ou moins élevés dans la grâce et la gloire, selon la participation du sujet.

Il faut répondre au *troisième*, que la vie naturelle appartient à la substance de l'homme; c'est pourquoi elle n'est susceptible ni de plus, ni de moins; mais l'homme participe accidentellement à la vie de la grâce; c'est pourquoi il peut la posséder plus ou moins.

ARTICLE V. — L'HOMME PEUT-IL SAVOIR QU'IL A LA GRACE (2)?

1. Il semble que l'homme puisse savoir qu'il a la grâce. Car la grâce est

(1) Les thomistes ayant à expliquer cet axiome : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam,* disent d'après saint Thomas qu'il signifie que Dieu ne refuse pas une grâce ultérieure à celui qui fait tout son possible d'après la grâce.

(2) Les luthériens et les calvinistes ont soutenu que l'homme pouvait savoir, d'une foi certaine et indubitable, qu'il a la grâce; que chacun est tenu

dans l'âme par son essence. Or, la connaissance la plus certaine de l'âme a pour objet les choses qui sont en elles par son essence, comme le prouve saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 31). Donc la grâce peut être connue très-certainement par celui qui la possède.

2. Comme la science est un don de Dieu, de même aussi la grâce. Or, celui qui reçoit de Dieu la science sait qu'il la possède, d'après ce mot de l'Ecriture (*Sap.* VII, 17) : *Le Seigneur m'a donné la véritable science de ce qui existe.* Donc pour la même raison celui qui reçoit la grâce de Dieu sait qu'il la possède.

3. La lumière est plutôt un objet de connaissance que les ténèbres, parce que, d'après l'Apôtre (*Eph.* V, 13) : *Tout ce qui est éclairé est lumière.* Or, le péché, qui est ténèbres dans le sens spirituel, peut être connu certainement par celui qui le possède. Donc à plus forte raison la grâce, qui est la lumière spirituelle.

4. L'Apôtre dit (I. *Cor.* II, 12) : *Nous n'avons point reçu l'esprit du monde, mais l'esprit qui procède de Dieu, pour que nous sachions les dons que Dieu nous a faits.* Or, la grâce est le premier don de Dieu. Donc l'homme, qui reçoit la grâce par l'Esprit-Saint sait par le même Esprit qu'elle lui a été donnée.

5. Dans la Genèse (XXII, 12) il est dit d'Abraham : *Maintenant je sais que vous craignez le Seigneur*, c'est-à-dire je vous l'ai fait savoir. Or, il s'agit là de la crainte chaste qui n'existe pas sans la grâce. Donc l'homme peut connaître qu'il a la grâce.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (*Eccles.* IX, 1) : *Personne ne sait s'il est digne d'amour ou de haine.* Or, la grâce sanctifiante rend l'homme digne de l'amour de Dieu. Donc personne ne peut savoir s'il a la grâce sanctifiante.

CONCLUSION. — Quoique l'on puisse savoir d'une certaine manière que l'on a la grâce par des signes et des conjectures (parce que celui qui ne se sent aucun péché mortel sur la conscience, remarque qu'il se délecte en Dieu et qu'il méprise les choses de ce monde), néanmoins on ne peut pas le savoir certainement sans une révélation.

Il faut répondre qu'on peut connaître une chose de trois manières : 1° par révélation ; de cette manière une personne peut savoir qu'elle a la grâce. Car Dieu le révèle quelquefois à ses serviteurs par un privilége spécial, afin qu'ils commencent à goûter la joie de la sécurité ici-bas, qu'ils poursuivent avec plus de confiance et de courage les grandes œuvres qu'ils ont entreprises, et qu'ils supportent les maux de la vie présente. C'est ainsi qu'il a dit à saint Paul (II. *Cor.* XII, 9) : *Ma grâce vous suffit* (1). 2° L'homme connaît une chose par elle-même et avec certitude. De cette façon personne ne peut savoir qu'il a la grâce. Car on ne peut être certain d'une chose, si on ne peut en juger par son propre principe. Par exemple, on est certain des conséquences d'une démonstration par des principes universels indémontrables ; ainsi personne ne pourrait savoir qu'il a la science d'une conséquence, s'il en ignorait le principe. Or, le principe de la grâce et son objet, c'est Dieu lui-même, qui nous est inconnu à cause de son excellence, d'après ce mot de l'Ecriture (Job, XXXVI, 26) : *Certes, Dieu est grand et il est bien au-dessus de nos connaissances.* C'est pourquoi nous ne pouvons connaître certainement s'il est en nous ou s'il n'y est pas, suivant cet autre passage de Job (IX, 11) :

d'avoir de lui-même cette idée, et que c'est cette foi seule qui justifie. Le concile de Trente a condamné ces erreurs (sess. VI, can. 13 et 14).

(1) La sainte Vierge a eu cette certitude quand l'ange lui a dit qu'elle était *pleine de grâce* (Luc. I), et il en est de même du paralytique et de la femme auxquels le Christ a dit que leurs péchés leur étaient remis (Matth. IX et Luc. XII).

S'il vient à moi, je ne le verrai point ; s'il se retire, je ne m'en apercevrai point. L'homme ne peut donc savoir avec certitude s'il a la grâce, et c'est ce qui fait dire à saint Paul (I. *Cor.* IV, 3) : *Je ne me juge pas moi-même..... celui qui me juge c'est le Seigneur.* 3° On peut connaître une chose conjecturalement par des signes. De cette manière une personne peut connaître qu'elle a la grâce, en ce sens qu'elle reconnaît qu'elle se délecte en Dieu, qu'elle méprise les choses de ce monde et que d'ailleurs elle ne se sent pas de péché mortel. C'est ainsi qu'on peut entendre ce passage de l'Apocalypse (II, 17) : *Je donnerai au victorieux de la manne cachée..... que personne ne connaît sinon celui qui la reçoit*, parce que celui qui reçoit la grâce, éprouve une sensation douce et agréable que n'éprouve pas celui qui ne la reçoit pas. Toutefois cette connaissance est imparfaite. C'est ce qui fait dire à saint Paul (I. *Cor.* IV, 3) : *Encore que ma conscience ne me reproche rien, cela ne me justifie pas ;* parce que selon l'expression du Psalmiste (*Ps.* XVIII, 13) : *Qui peut connaître toutes ses fautes ? Purifiez-moi, Seigneur, de celles qui me sont cachées, et préservez votre serviteur de toutes les autres* (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'âme connaît d'une connaissance expérimentale les choses qui sont en elle par son essence, selon que l'homme fait l'expérience de ses principes intérieurs par des actes. C'est ainsi que nous connaissons la volonté en voulant, et la vie en accomplissant des opérations vitales.

Il faut répondre au *second*, qu'il est de l'essence de la science que l'homme soit certain des choses qu'il sait, et qu'il est aussi de l'essence de la foi qu'il soit sûr des choses qu'il croit. Et il en est ainsi parce que la certitude appartient à la perfection de l'intellect dans lequel ces dons existent. C'est pourquoi celui qui a la science ou la foi est sûr qu'il la possède. Mais il n'en est pas de même de la grâce et de la charité et des autres dons qui perfectionnent la puissance appétitive.

Il faut répondre au *troisième*, que le péché a pour principe et pour objet le bien changeant qui nous est connu, tandis que nous ne connaissons pas l'objet ou la fin de la grâce, à cause de l'immensité de sa lumière, d'après cette expression de l'Apôtre qui nous dit (I. *Tim.* ult. 16) : *que Dieu habite une lumière inaccessible.*

Il faut répondre au *quatrième*, que l'Apôtre parle en cet endroit des dons de la gloire qui nous sont donnés en espérance, et que nous connaissons très-certainement par la foi, quoique nous ne sachions pas avec certitude si nous avons la grâce par laquelle nous pouvons les mériter. — Ou bien on peut dire qu'il s'agit là d'une connaissance privilégiée qui est l'effet d'une révélation. Aussi ajoute-t-il : *Dieu nous l'a révélé par son esprit.*

Il faut répondre au *cinquième*, que cette parole dite à Abraham peut se rapporter à la connaissance expérimentale que l'on acquiert par les œuvres. Car, par l'action qu'il avait faite, ce patriarche a pu connaître expérimentalement qu'il avait la crainte de Dieu. — Ou bien on peut encore rapporter ce fait à une révélation.

(1) Cette pensée doit éloigner de nous toute présomption et nous porter à opérer notre salut, selon l'expression de l'Ecriture, avec crainte et tremblement.

QUESTION CXIII.

DES EFFETS DE LA GRACE.

Après avoir parlé de la cause de la grâce, nous avons maintenant à nous occuper de ses effets. Nous traiterons : 1° de la justification de l'impie, qui est un effet de la grâce opérante ; 2° du mérite, qui est un effet de la grâce coopérante. — Sur la justification dix questions se présentent : 1° Qu'est-ce que la justification de l'impie? — 2° Exige-t-elle l'infusion de la grâce? — 3° Demande-t-elle un mouvement du libre arbitre? — 4° Requiert-elle un mouvement de la foi? — 5° Faut-il que le libre arbitre s'élève contre le péché antérieur? — 6° La rémission des péchés doit-elle être comptée parmi les conditions préalablement requises? — 7° Y a-t-il dans la justification de l'impie une succession de temps ou se fait-elle subitement? — 8° Quel est l'ordre naturel des choses qui concourent à la justification? — 9° La justification de l'impie est-elle la plus grande œuvre de Dieu? — 10° Est-elle une chose miraculeuse?

ARTICLE I. — LA JUSTIFICATION DE L'IMPIE EST-ELLE LA RÉMISSION DES PÉCHÉS (1)?

1. Il semble que la justification de l'impie ne soit pas la rémission des péchés. Car le péché n'est pas seulement opposé à la justice, il l'est encore à toutes les vertus, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LXXI, art. 1). Or, la justification désigne un mouvement vers la justice. Par conséquent la rémission des péchés n'est pas toujours une justification, puisque tout mouvement va d'un contraire à un autre.

2. Chaque chose doit tirer sa dénomination de ce qu'il y a de principal en elle, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 49). Or, la rémission des péchés se fait principalement par la foi, d'après ce mot de l'Ecriture (*Act.* XV, 9) : *C'est par la foi que Dieu purifie les cœurs ;* elle se fait aussi par la charité, suivant ces paroles (*Prov.* X, 12) : *La charité couvre tous les péchés.* La rémission des péchés doit plutôt tirer sa dénomination de la foi ou de la charité que de la justice.

3. La rémission des péchés paraît être la même chose que la vocation. Car on appelle (*vocatur*) celui qui est éloigné, et le péché nous éloigne de Dieu. Or, la vocation précède la justification, puisque l'Apôtre dit (*Rom.* VIII, 20) : *Il a justifié ceux qu'il a appelés.* Donc la justification n'est pas la rémission des péchés.

Mais c'est le *contraire.* A propos de ces paroles (*Rom.* VIII) : *Quos vocavit hos et justificavit,* la glose dit (*interl.*) : Il les a justifiés, c'est-à-dire que leurs péchés ont été remis. Donc la rémission des péchés est la justification.

CONCLUSION. — La justification qui se fait par un simple changement n'est pas la rémission des péchés, elle est seulement l'acquisition de la justice. Mais la justification de l'impie (celle dont il est ici question), s'accomplissant à la façon d'un mouvement qui va d'un contraire à un autre, est la rémission des péchés jointe à l'acquisition de la justice.

Il faut répondre que la justification entendue passivement, implique un mouvement vers la justice, comme l'échauffement implique un mouvement vers la chaleur. Mais la justice considérée dans son essence impliquant une droiture d'ordre, on peut l'envisager de deux manières : 1° On peut la considérer selon qu'elle implique de la droiture dans l'acte même de l'homme. A ce point de vue la justice est une vertu, soit qu'il s'agisse de la justice particulière qui règle avec droiture les actes de l'homme dans les rap-

(1) D'après Luther, la justification n'implique pas la rémission des péchés. Elle consiste de la part de Dieu à les voiler ou à les couvrir par les mérites et la grâce du Christ, mais non à les effacer réellement. Voyez à cet égard l'*Histoire des variations* (lib. V).

ports qu'il a avec ses semblables individuellement pris, soit qu'il s'agisse de la justice légale qui ordonne avec droiture les actes de l'homme par rapport au bien général de la multitude, comme on le voit (*Eth.* lib. v, cap. 1). 2° On considère la justice selon qu'elle règle avec droiture les dispositions intérieures de l'homme; c'est-à-dire selon que ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme est soumis à Dieu, et que les puissances inférieures de l'âme sont soumises à la puissance supérieure ou à la raison. C'est cette disposition qu'Aristote appelle la justice prise métaphoriquement (*Eth.* lib. v, cap. ult.).—Or, cette justice peut se produire dans l'homme de deux manières. 1° Par manière de simple génération. C'est ainsi qu'on passe de la privation à la forme. Celui qui ne serait pas dans le péché pourrait être justifié de la sorte, en recevant de Dieu cette justice, comme on dit qu'Adam a reçu la justice originelle. 2° Cette justice peut se produire dans l'homme à la manière d'un mouvement qui va d'un contraire à un autre. En ce sens la justification implique une transformation de telle sorte qu'on passe de l'état de l'injustice à l'état de justice (1). Et c'est ainsi que nous entendons la justification de l'impie, suivant ces paroles de saint Paul (*Rom.* iv, 5) : *Lorsqu'un homme, sans faire des œuvres, croit en celui qui justifie l'impie, sa foi lui est imputée à justice, suivant le décret de la grâce de Dieu.* Et parce que le mouvement tire plutôt son nom de son point d'arrivée que de son point de départ, il s'ensuit que ce changement par lequel on passe de l'état d'injustice à l'état de justice au moyen de la rémission des péchés, tire son nom de son point d'arrivée et s'appelle la *justification de l'impie* (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que tout péché, selon qu'il implique un déréglement de l'esprit qui n'est pas soumis à Dieu, peut être appelé une injustice contraire à la justice dont nous venons de parler, suivant ce mot de saint Jean (I. Joan. iii, 4) : *Quiconque fait le péché commet une injustice, car le péché est une injustice.* C'est en ce sens qu'on donne à la rémission de tout péché le nom de *justification.*

Il faut répondre au *second*, que la foi et la charité désignent un rapport spécial de l'âme humaine à Dieu selon l'intellect et la volonté; tandis que la justice comprend généralement tous les rapports qui sont droits. C'est pourquoi ce changement tire son nom de la justice plutôt que de la charité et de la foi.

Il faut répondre au *troisième*, que la vocation se rapporte au secours de Dieu qui meut l'âme intérieurement et qui l'excite à abandonner le péché. Cette motion de Dieu n'est pas la rémission des péchés, mais elle en est la cause.

ARTICLE II. — L'INFUSION DE LA GRACE EST-ELLE NÉCESSAIRE POUR LA RÉMISSION DES PÉCHÉS QUI EST LA JUSTIFICATION DE L'IMPIE (3)?

1. Il semble que pour la rémission des péchés qui est la justification de l'impie, l'infusion de la grâce ne soit pas nécessaire. Car on peut s'éloigner d'un contraire sans arriver à l'autre, s'ils sont médiats. Or, l'état du péché et

(1) Ce passage d'un état à un autre, qui constitue la justification proprement dite, est ainsi exprimé dans le concile de Trente (sess. vi, can 3 et 4) : *Quibus verbis justificationis impii descriptio insinuatur, ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adæ, in statum gratiæ et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum salvatorem nostrum.*

(2) Les luthériens n'admettant qu'une justification impropre, distinguaient la justification de la sanctification. Bossuet montre parfaitement que ces deux choses sont au fond la même grâce (*Hist. des variations*, liv. iii, chap. 55).

(2) Les luthériens et les calvinistes supposant que la justification n'efface pas les péchés, mais qu'elle les couvre seulement, ne voulaient pas qu'elle résulte de l'infusion de la grâce habituelle et qu'elle existe véritablement en nous, mais ils prétendaient qu'elle est produite par l'imputation extrinsèque de la justice de Dieu et de la justice du Christ. Cette erreur a été expressément condamnée par le concile de Trente (sess. vi, can. 10 et 11).

l'état de grâce sont des contraires médiats; car il y a entre eux l'état d'innocence qui est celui où l'homme n'a ni grâce, ni faute. Donc on peut remettre à quelqu'un son péché sans qu'il arrive pour cela à la grâce.

2. La rémission de la faute consiste en ce que Dieu ne l'impute pas, d'après ce passage du Psalmiste (*Ps.* xxxi, 2) : *Heureux l'homme à qui Dieu n'a pas imputé son péché.* Or, l'infusion de la grâce met quelque chose en nous, comme nous l'avons vu (quest. cx, art. 1). Donc elle n'est pas nécessaire à la rémission des péchés.

3. Aucun individu n'est simultanément soumis à deux contraires. Or, il y a des péchés qui sont contraires, comme la prodigalité et l'illibéralité. Donc celui qui est soumis au péché de prodigalité n'est pas en même temps soumis à celui d'illibéralité, quoiqu'il ait pu y tomber auparavant. Par conséquent en tombant dans le vice de la prodigalité, on s'affranchit de celui de l'illibéralité, et il y a ainsi un péché qui se trouve remis sans la grâce.

Mais c'est le *contraire.* Saint Paul dit : *Nous avons été gratuitement justifiés par sa grâce* (*Rom.* iii, 24).

CONCLUSION. — Puisqu'il répugne à la justice de Dieu de remettre la peine tant que dure la faute et que l'homme tel qu'il naît maintenant ne peut sans la grâce obtenir la remise de sa peine; il est évident que l'infusion de la grâce lui est également nécessaire pour obtenir la rémission de sa peine.

Il faut répondre que l'homme en péchant offense Dieu, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. lxxi, art. 5). Or, l'offense n'est remise à quelqu'un qu'autant que l'esprit de celui qu'il a offensé est apaisé à son égard. C'est pourquoi on dit que le péché est remis, selon que Dieu est en paix avec nous; et cette paix consiste dans l'amour qu'il nous porte. L'amour de Dieu, selon qu'il émane de l'acte divin est éternel et immuable, mais relativement à l'effet qu'il nous imprime il a quelquefois des interruptions, en ce sens que tantôt nous le perdons et tantôt nous le recouvrons. Cet effet de l'amour divin en nous, que le péché détruit, est la grâce, qui rend l'homme digne de la vie éternelle, dont le péché mortel l'exclut. C'est pourquoi on ne pourrait pas comprendre qu'il y eût rémission des péchés, s'il n'y avait pas infusion de la grâce (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il faut plus d'efforts pour remettre une offense à celui qui l'a commise, qu'il n'en faut pour ne pas haïr simplement celui qui n'a fait aucun mal. Car il peut arriver parmi les hommes qu'un individu n'ait ni haine, ni amour pour un autre. Mais si on l'offense et qu'il pardonne, cela ne peut se faire sans une bienveillance particulière. Or, la bienveillance de Dieu envers l'homme auquel il veut rendre son amitié se manifeste par le don de la grâce. C'est pourquoi, bien que l'homme avant son péché ait pu être sans grâce et sans faute, cependant depuis son péché il ne peut pas être exempt de faute, s'il n'a pas la grâce.

Il faut répondre au *second*, que comme l'amour de Dieu ne consiste pas seulement dans l'acte de la volonté divine, mais qu'il implique encore un effet de la grâce, comme nous l'avons dit (quest. cx, art. 1), de même l'acte par lequel Dieu n'impute pas à l'homme son péché, implique un effet dans celui auquel le péché n'est pas imputé. Car si Dieu n'impute pas à un individu son péché, cette faveur provient de l'amour qu'il a pour lui.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Augustin (*Lib.* i *de nupt. et concupisc.* cap. 26), s'il suffisait de ne plus pécher pour être exempt

(1) C'est ce qu'indiquent ces paroles du concile de Trente : *Si quis dixerit homines justificari vel solâ imputatione justitiæ Christi, vel solâ peccatorum remissione, exclusâ gratiâ et charitate.... anathema sit.*

de faute, l'Ecriture se bornerait à dire : *Mon fils, vous avez péché, ne le faites plus;* mais cela ne suffit pas, puisqu'elle ajoute : *Demandez le pardon de vos anciennes fautes.* Car l'acte du péché passe, mais le démérite reste, comme nous l'avons dit (quest. LXXXVII, art. 6). C'est pourquoi, quand quelqu'un passe des fautes d'un vice aux fautes du vice contraire, il cesse de faire les actes de son péché passé, mais il ne cesse pas pour cela d'en avoir la responsabilité; d'où il résulte qu'il est simultanément coupable de ces deux espèces de fautes. Car les péchés ne sont pas contraires les uns aux autres en ce qu'ils nous éloignent de Dieu, et c'est à cet égard qu'ils sont cause de notre démérite.

ARTICLE III. — LE MOUVEMENT DU LIBRE ARBITRE EST-IL NÉCESSAIRE POUR LA JUSTIFICATION DE L'IMPIE (1)?

1. Il semble que le mouvement du libre arbitre ne soit pas nécessaire à la justification de l'impie. En effet, nous voyons que par le sacrement de baptême, les enfants et quelquefois aussi les adultes sont justifiés, sans le mouvement du libre arbitre. Car saint Augustin dit (*Conf.* lib. IV, cap. 4) qu'un de ses amis ayant eu la fièvre, il resta longtemps sans sentiment dans une sueur mortelle, et que quand il fut désespéré, on le baptisa sans qu'il le sût, et qu'il renaquit; ce qui se fait par la grâce sanctifiante. Or, Dieu n'a pas enchaîné aux sacrements sa puissance. Il peut donc justifier l'homme sans eux et sans aucun mouvement du libre arbitre.

2. En dormant l'homme n'a pas l'usage de sa raison, et le libre arbitre ne peut agir sans cela. Or, Salomon a reçu de Dieu en dormant le don de la sagesse, comme on le voit (III. *Reg.* III, et II. *Paral.* I). Donc pour la même raison le don de la grâce sanctifiante est quelquefois donné à l'homme par Dieu, sans l'intervention du libre arbitre.

3. La grâce est produite et conservée par la même cause. Car saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. VIII, cap. 10 et 12) que l'homme doit se tourner vers Dieu, de telle sorte qu'il soit toujours conservé par lui dans la justice. Or, la grâce est conservée dans l'homme sans le mouvement du libre arbitre. Donc elle peut y être infuse dès le commencement sans lui.

Mais c'est le *contraire.* Il est dit (Joan. VI, 45) : *Celui que le Père enseigne et qui a appris vient à moi.* Or, on ne peut apprendre sans le mouvement du libre arbitre, puisque celui qui apprend consent à celui qui enseigne. Donc personne ne vient à Dieu par la grâce sanctifiante, sans que le libre arbitre n'y participe.

CONCLUSION. — La justification de l'impie se faisant sous l'action de Dieu qui le porte à la justice, et Dieu agissant sur tous les êtres d'une manière conforme à leur nature, on doit dire que pour la justification de l'impie (s'il a l'usage de la raison) il faut le mouvement de son libre arbitre par lequel il accepte le don de la grâce.

Il faut répondre que la justification de l'impie a lieu d'après l'impulsion divine qui porte l'homme à la justice. Car c'est Dieu qui justifie l'impie, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* III). Or, Dieu meut tous les êtres conformément à leur nature. C'est ainsi que dans l'ordre naturel, nous voyons qu'il ne meut pas de la même manière les corps graves et les corps légers, précisément parce qu'ils sont d'une nature différente. Par conséquent il porte l'homme à la justice selon la condition de la nature humaine. Et comme il est dans la

(1) Luther a prétendu que le libre arbitre ne contribuait en rien à la justification de l'homme, que c'était d'ailleurs une faculté purement passive. C'est ce que le concile de Trente a ainsi condamné (sess. VI, can. 4) : *Si quis dixerit : liberum hominis arbitrium à Deo motum et excitatum, nihil cooperari, assentiendo Deo excitanti, atque vocanti, quoad obtinendam justificationis gratiam se disponat atque præparet; neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omninò agere merèque passivè se habere : anathema sit.*

nature de l'homme d'avoir le libre arbitre, il s'ensuit que Dieu ne le porte pas à la justice, sans lui laisser faire usage de cette faculté; mais il répand en lui le don de la grâce sanctifiante de telle sorte qu'il meut simultanément le libre arbitre dans ceux qui sont capables de cette motion, pour qu'il accepte ce don.

Il faut répondre au *premier* argument, que les enfants ne sont pas capables du mouvement du libre arbitre. C'est pourquoi Dieu les justifie simplement en revêtant leur âme des dons de sa grâce (1). Cependant il ne le fait pas sans le sacrement, parce que comme le péché originel qu'il efface en eux ne provient pas de leur volonté propre, mais qu'il a été produit par la voie de la chair, de même la grâce découle du Christ en eux par la régénération spirituelle. On peut raisonner de même à l'égard des furieux et des fous, qui n'ont jamais eu l'usage de leur liberté. Mais si quelqu'un a joui de son libre arbitre pendant un temps et qu'il en ait été ensuite privé soit par une infirmité, soit par le sommeil, il n'obtient pas la grâce sanctifiante par le baptême extérieurement administré ou par un autre sacrement, s'il n'a pas eu préalablement le dessein de recevoir ce sacrement (2), ce qui ne peut avoir lieu qu'autant qu'on fait usage du libre arbitre. C'est de cette manière que l'homme dont parle saint Augustin a été régénéré; parce qu'il a reçu le baptême après l'avoir auparavant désiré.

Il faut répondre au *second*, que Salomon n'a ni mérité, ni obtenu la sagesse en dormant, mais il lui a été notifié dans son sommeil que, parce qu'il l'avait désirée antérieurement, le Seigneur la lui avait accordée. C'est pourquoi l'Ecriture lui fait dire (*Sap.* VII, 7): *J'ai désiré l'intelligence, et elle m'a été donnée.* — Ou bien on peut dire que ce sommeil n'était pas un sommeil naturel, mais un sommeil prophétique, d'après ces paroles (*Num.* XII, 6): *S'il se trouve parmi vous un prophète du Seigneur, je me ferai connaître à lui en vision et je lui parlerai en songe.* Dans ce cas on jouit de son libre arbitre. Cependant il faut observer qu'il n'en est pas du don de la sagesse comme du don de la grâce sanctifiante. Car le don de la grâce sanctifiante met principalement l'homme en rapport avec le bien qui est l'objet de la volonté. C'est pourquoi l'homme est porté à ce bien par le mouvement de la volonté, qui est le mouvement du libre arbitre. Au contraire la sagesse perfectionne l'intellect qui est antérieur à la volonté. Par conséquent l'intellect peut être éclairé par le don de la sagesse, sans que le mouvement du libre arbitre soit parfait. C'est ainsi que nous voyons les hommes recevoir des révélations dans le sommeil, comme le dit Job (XXXIII, 15): *Durant les songes et les visions de la nuit, pendant que le sommeil accable les hommes et qu'ils dorment dans leurs lits, Dieu leur parle à l'oreille et les instruit en secret.*

Il faut répondre au *troisième*, que dans l'infusion de la grâce sanctifiante il y a une transformation de l'âme humaine. C'est pourquoi le mouvement propre de l'âme est nécessaire pour qu'elle soit mue conformément à sa nature. Mais la conservation de la grâce a lieu sans transformation; par conséquent elle ne demande pas un mouvement de la part de l'âme, il suffit que l'influx divin persévère.

(1) D'après le principe général de saint Thomas que pour recevoir une forme on doit y être préparé, les thomistes ont recherché quelles étaient dans ce cas les dispositions de l'enfant. Mais cette question d'ailleurs très-futile n'a pu donner lieu qu'à des controverses interminables.

(2) Car pour le baptême des adultes, la première condition nécessaire, c'est qu'ils aient le désir de recevoir ce sacrement.

ARTICLE IV. — LA JUSTIFICATION DE L'IMPIE EXIGE-T-ELLE LE MOUVEMENT DE LA FOI (1)?

1. Il semble que le mouvement de la foi ne soit pas nécessaire à la justification de l'impie. Car, comme l'homme est justifié par la foi, de même il l'est aussi par d'autres vertus. Ainsi il l'est par la crainte dont il est dit (*Eccl.* I, 27) : *La crainte du Seigneur chasse le péché, car celui qui est sans crainte ne pourra pas être justifié*. Il l'est également par la charité, d'après ces paroles (Luc. VII, 47) : *Beaucoup de péchés lui sont remis parce qu'elle a beaucoup aimé*. Il l'est par l'humilité, puisque suivant saint Jacques (IV, 6) : *Dieu résiste aux superbes, mais il donne sa grâce aux humbles*. Enfin il l'est par la miséricorde, puisqu'il est dit (*Prov.* XV, 27) que *les péchés sont effacés par la miséricorde et la foi*. Donc le mouvement de la foi n'est pas plus nécessaire à la justification de l'impie que le mouvement des vertus que nous avons énumérées.

2. L'acte de foi n'est nécessaire à la justification qu'autant que c'est par la foi que l'homme connaît Dieu. Mais il peut le connaître de plusieurs autres manières; par la connaissance naturelle et par le don de sagesse. L'acte de foi n'est donc pas nécessaire à la justification de l'impie.

3. Il y a différents articles de foi. Si donc l'acte de foi est nécessaire à la justification de l'impie, il semble que l'homme, quand il est justifié, doive penser à tous ces articles. Or, il semble qu'il y ait en cela un inconvénient, puisqu'une pareille réflexion demande toujours de longs délais. Par conséquent il semble que l'acte de foi ne soit pas nécessaire à la justification de l'impie.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Rom.* V, 1) : *Etant justifiés par la foi, nous avons la paix avec Dieu*.

CONCLUSION. — Puisque la justification de l'impie exige que son âme se tourne vers Dieu et que son premier mouvement vers Dieu s'opère par la foi, il est évident que le mouvement de la foi est nécessaire à cette justification.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le mouvement du libre arbitre est nécessaire à la justification de l'impie selon que l'âme humaine est mue par Dieu. Or, Dieu meut l'âme de l'homme en la tournant vers lui, selon cette parole du Psalmiste (*Ps.* LXXXIV, 7) : *En vous tournant vers nous, Seigneur, vous nous vivifierez*. C'est pourquoi le mouvement de l'esprit par lequel il se tourne vers Dieu est nécessaire à la justification de l'impie. Et comme ce premier retour vers Dieu s'opère par la foi, d'après ce passage de l'Apôtre (*Heb.* XI, 6) : *Il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il existe*, il s'ensuit que le mouvement de la foi est nécessaire à la justification de l'impie (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que le mouvement de la foi n'est pas parfait si la charité ne l'anime; par conséquent dans la justification de l'impie il y a tout à la fois le mouvement de la foi et le mouvement de la charité. Le libre arbitre est porté vers Dieu pour se soumettre à lui; il y a donc aussi un acte de crainte filiale (3) et un acte d'humilité. Car il arrive

(1) Le concile de Trente assigne six actes par lesquels on doit se disposer à la justification (sess. VI, can. 6). Ce sont les actes de foi, de crainte, d'espérance, d'amour de Dieu, de contrition, et la résolution de recevoir les sacrements et de changer de vie.

(2) Quelle est la foi nécessaire pour la justification? Ce n'est pas cette foi qui consiste dans la confiance que nous avons que nos péchés nous sont remis. Cette opinion, qui est celle des novateurs modernes, a été ainsi condamnée par le concile de Trente (sess. VI, can. 12) : *Si quis dixerit fidem justificantem nihil esse aliud quam fiduciam divinæ misericordiæ peccata remittentis propter Christum; vel eam fiduciam solam esse quâ justificamur : anathema sit.*

(3) Selon la doctrine du concile de Trente, la foi, en éclairant le pécheur sur son état, fait nai-

qu'un seul et même acte libre est le sujet de différentes vertus, selon que l'un commande et que les autres sont commandés, c'est-à-dire selon qu'un acte peut se rapporter à des fins diverses. Quant à l'acte de miséricorde, ou bien on le fait par rapport au péché par manière de satisfaction, et dans ce cas il est une conséquence de la justification, ou bien on l'accomplit par manière de préparation ; c'est ainsi que les miséricordieux obtiennent miséricorde. Alors il peut précéder la justification ou bien concourir à la produire simultanément avec les autres vertus dont nous avons parlé, selon que la miséricorde est comprise dans l'amour du prochain.

Il faut répondre au *second*, que la connaissance naturelle ne met pas l'homme en rapport avec Dieu considéré comme l'objet de la béatitude et la cause de la justification. Cette connaissance ne suffit donc pas pour être justifié. Quant au don de sagesse, il présuppose la connaissance de la foi, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LXVIII, art. 4 ad 3).

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* IV, 5) : *Si quelqu'un croit en celui qui justifie, sa foi lui sera imputée à justice* (*suivant le décret de la grâce de Dieu*). D'où il est manifeste que pour la justification de l'impie, il faut un acte de foi par lequel l'homme croie que c'est Dieu qui justifie les hommes par le mystère du Christ (1).

ARTICLE V. — LA JUSTIFICATION DE L'IMPIE EXIGE-T-ELLE UN ACTE OU UN MOUVEMENT DE SON LIBRE ARBITRE CONTRE LE PÉCHÉ (2)?

1. Il semble que la justification de l'impie n'exige pas un mouvement de son libre arbitre contre le péché. Car la charité seule suffit pour effacer le péché, d'après cette parole de l'Ecriture (*Prov.* X, 12) : *La charité couvre toutes les fautes.* Or, l'objet de la charité n'est pas le péché. Donc il n'est pas nécessaire pour que l'impie soit justifié que son libre arbitre s'élève contre le péché.

2. Celui qui tend en avant ne doit pas regarder en arrière, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Philip.* III, 14) : *Oubliant ce qui est derrière moi et en avançant vers ce qui est devant moi, je cours vers le terme pour remporter le prix auquel Dieu m'a appelé d'en haut.* Or, pour celui qui tend à être justifié, les péchés passés sont en arrière et par conséquent il doit les oublier. Il ne doit donc pas se porter vers eux par son libre arbitre.

3. Dans la justification de l'impie, un péché n'est pas remis sans un autre, car c'est une impiété d'espérer de Dieu un demi-pardon (ex cap. *Sunt plures*, dist. 3, *de pœnit.*). Si donc, dans la justification de l'impie, le libre arbitre devait s'élever contre le péché, il faudrait penser à toutes ses fautes ; ce qui paraît répugner, soit parce qu'il faudrait un long temps pour y réfléchir ; soit parce qu'on ne pourrait obtenir le pardon de ceux qu'on aurait oubliés. Donc ce mouvement du libre arbitre contre le péché n'est pas nécessaire à la justification de l'impie.

Mais c'est le *contraire*. *J'ai dit*, s'écrie le Psalmiste (XXXI, 5) : *je m'accuserai*

tre en lui la crainte ; de la crainte il passe à l'espérance, en pensant à la miséricorde de Dieu : l'espérance est dès lors accompagnée d'un commencement d'amour de Dieu, qui produit la haine du péché ou la contrition, et la contrition implique la résolution de sortir du mal, au moyen des sacrements.

(1) Simon le Magicien, Eunomius et d'autres hérétiques des premiers siècles avaient enseigné que la foi seule justifiait. C'est contre cette erreur que saint Pierre, saint Jean, saint Jacques et saint Jude ont écrit leurs épîtres.

(2) Luther et Calvin regardent la contrition et le ferme propos, comme inutiles à la justification, comme quelque chose de purement extérieur. Saint Thomas montre ici la fausseté de ce sentiment et fait par là même ressortir la vérité philosophique de l'explication que le concile de Trente donne de ce même fait surnaturel.

moi-même de mes offenses devant le Seigneur, et vous avez effacé l'iniquité de mon péché.

CONCLUSION. — La justification de l'impie étant un mouvement par lequel il passe du péché à la justice, il est nécessaire (s'il a la raison) que son libre arbitre agisse non-seulement pour porter son cœur à la justice par le désir et l'amour, mais encore pour qu'il s'éloigne du péché par la haine.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), la justification de l'impie est un mouvement par lequel Dieu meut l'âme humaine, en la faisant passer de l'état de péché à l'état de justice. Il faut donc que l'âme humaine se rapporte à ces deux extrêmes par son libre arbitre, comme un corps qui est mû localement par un moteur se rapporte aux deux termes du mouvement. Or, dans le mouvement local des corps, il est évident que le corps qui est mû s'éloigne du point de départ et s'approche du point d'arrivée; par conséquent il faut que l'âme humaine, quand elle est justifiée, s'éloigne du péché et arrive à la justice par le mouvement de son libre arbitre. Cette répulsion et cet attrait se produisent dans l'acte du libre arbitre par la détestation et par le désir. Car saint Augustin expliquant ces paroles de saint Jean : *Mercenarius autem fugit* (Joan. x), dit (*Tract.* XLVI, *ad fin.*) que nos affections sont les mouvements de notre âme, que la joie est l'effusion du cœur et que la crainte produit la fuite; que l'on avance quand on désire, mais que l'on fuit quand on craint. Il faut donc que dans la justification de l'impie, il y ait de la part du libre arbitre un double mouvement; que d'un côté il tende à la justice de Dieu par le désir et que de l'autre il déteste le péché.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il appartient à la même vertu de rechercher un des contraires et de fuir l'autre. C'est pourquoi comme il appartient à la charité d'aimer Dieu, de même c'est aussi à elle à détester les péchés qui séparent l'âme de lui (1).

Il faut répondre au *second*, que l'homme ne doit pas retourner vers le passé par l'amour, mais il doit l'oublier de manière à ne conserver pour lui aucune affection. Cependant il doit se le rappeler par la pensée, afin de le détester : car c'est le moyen de s'éloigner de lui.

Il faut répondre au *troisième*, que dans le temps qui précède la justification, il faut que l'homme déteste chacun des péchés qu'il a commis, et dont il se souvient; cette considération produit dans l'âme une détestation universelle de toutes les fautes qu'on a faites, et parmi ces fautes sont comprises celles qu'on oublie; parce que l'homme dans cet état est disposé de telle manière qu'il se repentirait de celles dont il a perdu la mémoire si elles étaient présentes à son esprit, et ce mouvement concourt à la justification.

ARTICLE VI. — DOIT-ON COMPTER LA RÉMISSION DES PÉCHÉS PARMI LES CHOSES NÉCESSAIRES A LA JUSTIFICATION DE L'IMPIE (2)?

1. Il semble qu'on ne doive pas compter la rémission des péchés parmi les choses nécessaires à la justification de l'impie. Car la substance d'une chose n'est pas comptée avec ce qui lui est nécessaire : ainsi l'homme n'est pas compté avec l'âme et le corps. Or, la justification de l'impie est la rémis-

(1) Le concile de Trente exprime ainsi ce double mouvement : *Deum tanquam omnis justitiæ fontem, diligere incipiunt* (*peccatores*), *ac propterea moventur adversus peccata per odium et detestationem.*

(2) Les novateurs modernes n'admettant qu'une justification extérieure, ne considéraient pas la rémission des péchés comme une chose nécessaire à la justification de l'impie. Ils distinguaient, outre la justification, la régénération, la sanctification et le renouvellement. Bossuet leur montre la futilité de toutes ces distinctions (*Hist. des variations*, liv. III).

sion des péchés, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.). Donc on ne doit pas compter la rémission des péchés parmi les choses qui sont nécessaires à cette justification.

2. L'infusion de la grâce et la rémission des péchés est une même chose, comme l'illumination et la disparition des ténèbres. Or, une même chose ne doit pas être comptée avec elle-même, puisque l'unité est opposée à la multiplicité. On ne doit donc pas compter la rémission des fautes avec l'infusion de la grâce.

3. La rémission des péchés résulte du mouvement du libre arbitre vers Dieu, et contre le péché, comme l'effet résulte de la cause. Car les péchés sont remis par la foi et par la contrition. Or, on ne doit pas compter l'effet avec sa cause; parce que les choses qu'on compte, comme des divisions d'un même genre, existent naturellement ensemble. Donc on ne doit pas compter la rémission de la faute parmi les autres choses qui sont nécessaires à la justification de l'impie.

Mais c'est le *contraire*. Dans l'énumération de ce qui est nécessaire à une chose, on ne doit pas omettre la fin, qui est en tout ce qu'il y a de plus important. Or, dans la justification de l'impie la rémission des péchés est la fin: car il est dit (Is. XXVII, 9) : *Le fruit de tous ses maux sera l'expiation de ses péchés.* Donc on doit compter la rémission des péchés parmi ce qui est nécessaire à la justification de l'impie.

CONCLUSION. — Puisque parmi les autres choses nécessaires au mouvement on comprend la consommation du mouvement lui-même; c'est avec raison que la rémission des péchés, qui est en quelque sorte la consommation de la justification, se trouve comptée parmi ce que cette justification requiert.

Il faut répondre qu'on compte quatre choses qui sont nécessaires à la justification de l'impie : l'infusion de la grâce, le mouvement du libre arbitre vers Dieu par la foi, le mouvement du libre arbitre contre le péché et la rémission de la faute. La raison en est que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), la justification est un mouvement par lequel Dieu fait passer l'âme de l'état du péché à l'état de la justice. Or, pour tout mouvement au moyen duquel un être est mû par un autre, il faut trois choses : 1° l'impulsion du moteur; 2° le mouvement du mobile; 3° la consommation du mouvement, qui a lieu quand on arrive à la fin. La motion divine produit l'infusion de la grâce; relativement au libre arbitre qui est mû il y a deux mouvements : par l'un il s'éloigne du point de départ et par l'autre il approche du point d'arrivée. Quant à la consommation qui est l'arrivée au terme de ce mouvement, la rémission des fautes l'implique; car c'est précisément par là que la justification est consommée (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que la justification de l'impie est la rémission des péchés, parce que tout mouvement se spécifie d'après son terme. Toutefois pour arriver au terme il faut beaucoup d'autres choses, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.).

Il faut répondre au *second*, qu'on peut considérer de deux manières l'infusion de la grâce et la rémission des péchés : 1° Selon la substance même de l'acte, sous ce rapport elles ne forment qu'une même chose; car c'est par le même acte, que Dieu accorde sa grâce et qu'il remet les péchés. 2° On peut les considérer sous le rapport des objets. Elles diffèrent selon la différence qu'il y a entre la faute qui est effacée et la grâce qui est infuse; comme

(1) C'est ce que supposent ces paroles du concile de Trente (sess. VI, can. 7) : *In impii justificatione, cum remissione peccatorum, hæc omnia infusa accipit homo per Christum cui inseritur, fidem, spem et charitatem.*

dans l'ordre naturel la génération et la corruption diffèrent, quoique la génération d'une chose soit la corruption d'une autre.

Il faut répondre au *troisième*, que cette énumération ne se fait pas selon la division du genre en ses espèces, dans laquelle il faut que tout ce qui est compté existe simultanément, mais elle se fait selon la différence qu'il doit y avoir entre les éléments nécessaires au complément parfait d'une chose. Dans ce cas il peut y avoir des choses antérieures et des choses postérieures, parce que dans les principes et les parties de ce qui est composé il peut y en avoir qui soient avant d'autres.

ARTICLE VII. — LA JUSTIFICATION DE L'IMPIE SE PRODUIT-ELLE INSTANTANÉMENT OU SUCCESSIVEMENT (1)?

1. Il semble que la justification de l'impie ne se produise pas instantanément, mais successivement. Car, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.), le mouvement du libre arbitre est nécessaire à la justification de l'impie. Or, l'acte du libre arbitre, c'est l'élection qui demande préalablement la délibération du conseil, comme nous l'avons dit (quest. XIII, art. 1). Par conséquent, puisque la délibération implique un mouvement discursif qui suppose une certaine succession, il semble que la justification de l'impie soit successive.

2. Le mouvement du libre arbitre n'a pas lieu sans un acte d'intelligence. Or, il est impossible de comprendre simultanément plusieurs choses en acte, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXXXV, art. 4). Par conséquent, puisque la justification de l'impie demande que le libre arbitre se porte à des choses diverses, vers Dieu et contre le péché, il semble qu'elle ne puisse pas être instantanée.

3. La forme qui est susceptible de *plus* et de *moins* est reçue successivement dans le sujet, comme on le voit pour la blancheur et la noirceur. Or, la grâce est susceptible de *plus* et de *moins*, comme nous l'avons dit (quest. CXII, art. 4). Elle n'est donc pas reçue subitement dans le sujet, et puisque la justification de l'impie requiert l'infusion de la grâce, il semble qu'elle ne puisse pas être instantanée.

4. Le mouvement du libre arbitre qui concourt à la justification de l'impie est méritoire, et il faut par conséquent qu'il procède de la grâce, sans laquelle il n'y a pas de mérite, comme nous le dirons (quest. CXIV, art. 2). Or, il faut posséder la forme avant d'agir par elle. Donc la grâce est infuse d'abord, et le libre arbitre se porte ensuite vers Dieu et vers la détestation du péché. La justification n'existe donc pas tout entière simultanément.

5. Si la grâce est infuse dans l'âme, il faut admettre un premier instant où elle prend possession de l'âme elle-même; de même si les fautes sont pardonnées, il faut admettre un dernier instant pendant lequel l'homme a été soumis au péché. Or, ces deux instants ne peuvent être les mêmes, parce qu'alors les contraires existeraient simultanément dans le même sujet. Il faut donc que ces deux instants soient successifs, et il y a eu nécessairement entre eux un intervalle, d'après Aristote (*Phys.* lib. VI, text. 2). La justification ne se produit donc pas tout entière simultanément, mais elle a lieu successivement.

Mais c'est le *contraire*. L'impie est justifié par la grâce de l'Esprit-Saint qui le sanctifie. Or, l'Esprit-Saint arrive tout à coup dans les âmes, d'après

(1) Si l'on entend par justification l'infusion de la grâce, elle se fait instantanément; mais si on entend par là les dispositions par lesquelles le pécheur se prépare à être justifié, quoiqu'elles puissent se produire instantanément, comme dans saint Paul; cependant elles se produisent ordinairement successivement, parce que ces dispositions dont parle le concile de Trente (sess. VI, can. 5 et 6) précèdent le plus souvent temporairement l'effusion de la grâce.

ce récit des Actes des apôtres (II, 2) : *On entendit tout à coup venir du ciel un bruit comme d'un souffle impétueux.* A ce sujet la glose dit (*interlin.*) que la grâce de l'Esprit-Saint ne connaît pas les efforts lents et tardifs. Donc la justification de l'impie n'est pas successive, mais instantanée.

CONCLUSION. — Puisque la justification de l'impie est l'œuvre de Dieu auquel rien ne peut résister et qu'une chose n'est successive que parce que le patient résiste à l'agent, il est certain que la justification de l'impie se fait instantanément si on entend par là l'infusion de la grâce qui se produit d'une manière instantanée.

Il faut répondre que la justification de l'impie consiste tout entière originellement dans l'infusion de la grâce. Car c'est par elle que le libre arbitre est mû et que les fautes sont remises. Or, l'infusion de la grâce a lieu instantanément sans succession. La raison en est que quand une forme n'est pas subitement imprimée au sujet, c'est que le sujet n'est pas disposé et que l'agent a besoin de temps pour le rendre apte à recevoir cette forme. C'est pourquoi nous voyons qu'aussitôt que la matière a été préparée par une modification antérieure, elle acquiert sa forme substantielle ; et c'est pour la même raison qu'un corps diaphane qui est disposé par lui-même à recevoir la lumière, est tout à coup illuminé par un corps qui est lumineux en acte. Or, nous avons dit (quest. CXII, art. 2) que Dieu pour infuser sa grâce dans une âme ne demande pas d'autre disposition que celle qu'il produit lui-même. Cette disposition suffisante pour recevoir la grâce, il la produit tantôt subitement, tantôt peu à peu et successivement, comme nous l'avons vu (quest. CXII, art. 2 ad 2). Car si un agent naturel ne peut pas tout à coup disposer la matière, ceci provient de la disproportion qu'il y a entre la résistance qu'offre la matière et la vertu de l'agent, et c'est pour cela que plus la vertu de l'agent est puissante et plus la matière est promptement disposée. Par conséquent la puissance divine étant infinie elle peut disposer subitement toute matière créée à recevoir sa forme, et elle peut d'autant mieux disposer de cette manière le libre arbitre de l'homme que son mouvement peut être par nature instantané. Ainsi donc Dieu produit instantanément la justification de l'impie.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mouvement du libre arbitre qui concourt à la justification de l'impie est le consentement par lequel il déteste le péché et s'approche de Dieu. A la vérité ce consentement se produit subitement. Mais il arrive quelquefois qu'il est précédé par une délibération qui n'est pas de la substance de la justification, mais qui est un moyen pour y parvenir, comme le mouvement local mène à l'illumination et l'altération à la génération.

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXXXV, art. 5), rien n'empêche que nous ne comprenions en acte deux choses simultanément quand elles sont unes d'une certaine manière. Ainsi nous comprenons simultanément le sujet et l'attribut, selon qu'ils sont unis dans une même affirmation. De la même manière le libre arbitre peut se porter simultanément vers deux choses, selon que l'une se rapporte à l'autre. Or, le mouvement du libre arbitre contre le péché se rapporte au mouvement qui le porte vers Dieu ; car l'homme déteste le péché, parce qu'il est contraire à Dieu, à qui il veut s'attacher. C'est pourquoi dans la justification de l'impie le libre arbitre déteste le péché et se tourne en même temps vers Dieu, comme un corps en s'éloignant d'un lieu s'avance tout à la fois vers un autre (1).

(1) Ceci se conçoit d'autant mieux que c'est la grâce elle-même qui produit ce mouvement du libre arbitre.

Il faut répondre au *troisième*, que la raison pour laquelle la forme n'est pas subitement reçue dans la matière, ce n'est pas parce qu'elle peut être plus ou moins en elle; car dans ce cas la lumière ne serait pas reçue subitement dans l'air qui peut être plus ou moins éclairé. Il faut en chercher la raison dans la disposition de la matière ou du sujet, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *quatrième*, qu'au même instant où la forme est reçue en un sujet, il commence à agir conformément à sa forme, comme le feu aussitôt qu'il est produit s'élève, et si son mouvement était instantané, il s'accomplirait au même moment. Or, le mouvement du libre arbitre, qui consiste dans la volition, n'étant pas successif, mais instantané, il en résulte que la justification de l'impie ne doit pas être successive.

Il faut répondre au *cinquième*, que la succession de deux contraires dans le même sujet ne doit pas se considérer de la même manière dans les choses qui sont soumises au temps et dans celles qui lui sont supérieures. Car pour les choses qui sont soumises au temps, on ne doit pas admettre un dernier instant dans lequel la forme antérieure existe dans le sujet; mais il faut admettre un dernier temps et un premier instant dans lequel la forme subséquente s'attache à la matière ou au sujet. La raison en est que dans le temps, on ne peut admettre qu'un instant a été précédé immédiatement par un autre, parce que les instants ne sont pas plus successifs dans le temps que les points ne le sont dans la ligne (1), comme le prouve Aristote (*Phys.* lib. VI, text. 1 et seq.). L'instant marque seulement le terme du mouvement. C'est pourquoi pendant tout le temps qu'une chose passe à une forme, elle est soumise à la forme opposée; et dans le dernier instant de ce temps qui est le premier instant du temps suivant, elle a la forme qui est le terme du mouvement. Mais pour les choses qui sont supérieures au temps, il en est autrement. S'il y a en elles une succession d'affections ou de conceptions intellectuelles (comme dans les anges), cette succession n'a pas pour mesure un temps continu, mais un temps discontinu, comme le sont d'ailleurs les sentiments que l'on veut mesurer, ainsi que nous l'avons vu (part. I, quest. LIII, art. 2 et 3). C'est pourquoi, à leur égard, il faut admettre un dernier instant dans lequel la première forme a existé et un premier instant dans lequel a paru la nouvelle. Il n'est pas nécessaire qu'il y ait un temps intermédiaire, parce qu'il n'y a pas là la continuité de temps qu'il faudrait dans cette hypothèse. Quant à l'âme humaine qui est justifiée, elle est par elle-même au-dessus du temps, mais elle lui est soumise par accident, parce qu'elle a besoin d'un temps et d'un temps continu pour concevoir au moyen des images, dans lesquelles elle considère les espèces intelligibles, comme nous l'avons vu (part. I, quest. LXXXV, art. 1 et 2). D'après cela on doit donc juger du changement qu'elle éprouve d'après la loi des mouvements corporels; c'est-à-dire que nous ne devons pas dire qu'il y a eu un dernier instant dans lequel le péché a été en elle, mais un dernier temps, et il faut reconnaître qu'il y a eu un premier instant pendant lequel la grâce a existé en elle, mais que pendant tout le temps antérieur elle était dans le péché.

ARTICLE VIII. — L'INFUSION DE LA GRACE EST-ELLE DANS L'ORDRE DE LA NATURE LA PREMIÈRE DES CHOSES REQUISES POUR LA JUSTIFICATION DE L'IMPIE (2)?

1. Il semble que l'infusion de la grâce ne soit pas dans l'ordre de la na-

(1) C'est-à-dire que les instants ne forment pas plus le temps que les points ne forment la ligne. Ils en marquent seulement les deux termes. C'est sur cette distinction un peu subtile du temps et de l'instant que roule ici toute l'argumentation de saint Thomas.

(2) Cette question n'est qu'une conséquence de celles qui précèdent. Sa solution dépend de ce

ture la première des choses qui sont requises pour la justification de l'impie. Car il faut s'éloigner du mal avant de faire le bien, d'après ce mot du Psalmiste (*Ps.* XXXIII, 15) : *Evitez le mal et faites le bien.* Or, la rémission de la faute consiste à s'éloigner du mal, tandis que l'infusion de la grâce a pour but de faire le bien. Donc la rémission de la faute est naturellement avant l'infusion de la grâce.

2. La disposition précède naturellement la forme à laquelle elle dispose. Or, le mouvement du libre arbitre est une disposition à recevoir la grâce. Donc il précède naturellement son infusion.

3. Le péché empêche l'âme de tendre naturellement vers Dieu. Or, il faut écarter ce qui empêche le mouvement, avant que le mouvement ne se produise. Donc la rémission de la faute et le mouvement du libre arbitre contre le péché sont naturellement avant le mouvement du libre arbitre vers Dieu et avant l'infusion de la grâce.

Mais c'est le *contraire*. La cause est naturellement avant son effet. Or, l'infusion de la grâce est cause de toutes les autres choses qui sont nécessaires à la justification de l'impie, comme nous l'avons dit (art. préc.). Elle est donc naturellement la première.

CONCLUSION. — Puisque l'action du moteur tient naturellement la première place dans tout mouvement, et puisque d'ailleurs l'infusion de la grâce se rapporte à cette action, c'est avec raison que dans l'ordre de la nature on la considère comme la première des choses acquises pour la justification de l'impie.

Il faut répondre que les quatre choses qui sont requises pour la justification de l'impie existent simultanément quant au temps, parce que la justification de l'impie n'est pas successive, comme nous l'avons dit (art. préc.); mais dans l'ordre de la nature (1) une de ces choses est avant l'autre. La première est l'infusion de la grâce; la seconde le mouvement du libre arbitre vers Dieu; la troisième le mouvement du libre arbitre contre le péché, et la quatrième la rémission de la faute. La raison en est que dans tout mouvement ce qui est naturellement en premier lieu, c'est l'impulsion du moteur lui-même; en second lieu, c'est la disposition de la matière ou le mouvement du mobile; enfin en dernier lieu, c'est la fin ou le terme du mouvement auquel s'arrête l'impulsion du moteur. Or, l'impulsion de Dieu qui est le moteur, c'est l'infusion de la grâce, comme nous l'avons dit (art. 6 huj. quæst.); le mouvement ou la disposition du mobile est le double mouvement du libre arbitre; le terme ou la fin du mouvement est la rémission de la faute, comme on le voit d'après ce que nous avons établi (*ibid.*). Ainsi, selon l'ordre naturel, la première chose dans la justification de l'impie, c'est donc l'infusion de la grâce, la seconde le mouvement du libre arbitre vers Dieu, la troisième le mouvement du libre arbitre contre le péché. Car celui qui est justifié déteste le péché, parce qu'il est contre Dieu; par conséquent le mouvement du libre arbitre vers Dieu précède naturellement le mouvement du libre arbitre contre le péché, puisqu'il en est la cause et la raison (2). Enfin la quatrième et la dernière chose est la rémission des péchés qui est la fin à laquelle cette transformation se rapporte, comme nous l'avons dit (art. 1 et 6 huj. quæst.).

Il faut répondre au *premier* argument, que le mouvement par lequel on

qui a été dit antérieurement sur l'impossibilité où est l'homme d'arriver par lui-même et par ses œuvres à la justification.

(1) Cette succession que saint Thomas établit ici est par conséquent purement rationnelle, puisque, dans la réalité, ces faits sont simultanés.

(2) Cette doctrine est parfaitement en rapport avec ce que dit le concile de Trente des actes qui sont nécessaires pour préparer la justification (pag. 629, not. 1).

s'éloigne d'un point et celui par lequel on s'approche d'un autre peuvent se considérer de deux manières : 1° Par rapport au mobile. Alors le mouvement par lequel on s'éloigne d'un terme précède naturellement celui par lequel on s'approche d'un autre ; car le mobile s'éloigne d'abord de l'objet qu'il quitte, puis il atteint le but auquel il tend. Mais par rapport à l'agent c'est le contraire ; car l'agent agit par la forme qui préexiste en lui pour repousser ce qui lui est contraire, comme le soleil agit par sa lumière pour chasser les ténèbres. C'est pourquoi le soleil illumine avant de mettre en fuite les ténèbres, tandis que l'air qu'il doit illuminer est d'abord délivré des ténèbres avant de recevoir la lumière selon l'ordre de la nature, puisque sous le rapport du temps ces deux choses se font simultanément. Et parce que l'infusion de la grâce et la rémission du péché se considèrent par rapport à Dieu qui est l'auteur de la justification, il s'ensuit que dans l'ordre de la nature l'infusion de la grâce est antérieure à la rémission des fautes. Mais si on les considère par rapport à l'homme qui est justifié, c'est le contraire. Car dans l'ordre de la nature la délivrance du péché est antérieure à la possession de la grâce sanctifiante. — Ou bien on peut dire que les deux termes de la justification sont la faute comme point de départ (*à quo*), et la justice comme point d'arrivée (*ad quem*), tandis que la grâce est la cause de la rémission du péché et de l'obtention de la justice.

Il faut répondre au *second*, que la disposition du sujet précède la réception de la forme dans l'ordre de la nature, mais elle suit l'action de l'agent qui dispose le sujet lui-même (1). C'est pourquoi le mouvement du libre arbitre précède, selon l'ordre de la nature, l'acquisition de la grâce, mais il suit son infusion.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 89), dans les mouvements de l'âme celui qui a pour objet un principe dans la spéculation ou une fin dans la pratique précède tous les autres ; tandis que dans les mouvements extérieurs celui qui écarte les obstacles existe avant qu'on ne soit arrivé à la fin. Et parce que le mouvement du libre arbitre est un mouvement de l'âme, dans l'ordre de la nature il se porte vers Dieu, comme vers sa fin, avant d'écarter l'obstacle du péché.

ARTICLE IX. — LA JUSTIFICATION DE L'IMPIE EST-ELLE LA PLUS GRANDE ŒUVRE DE DIEU (2)?

1. Il semble que la justification de l'impie ne soit pas la plus grande œuvre de Dieu. Car par sa justification l'impie obtient la grâce qu'on a ici-bas, tandis que par la glorification on obtient la grâce qu'on possède au ciel, ce qui est bien préférable. Donc la glorification des anges ou des élus est une œuvre plus grande que la justification de l'impie.

2. La justification de l'impie a pour but le bien particulier d'un individu. Or, le bien de l'univers l'emporte sur le bien d'un seul homme, comme on le voit (*Eth.* lib. I, cap. 2). Donc la création du ciel et de la terre est une œuvre plus grande que la justification de l'impie.

3. C'est une œuvre plus grande de faire quelque chose de rien sans le concours d'aucun être, que de faire quelque chose au moyen d'une matière et avec la coopération de l'être sur lequel on agit. Or, dans l'œuvre

(1) Dans la justification de l'impie, c'est l'action de l'agent qui dispose le sujet, puisque c'est par la grâce de Dieu que le libre arbitre est mû.

(2) D'après la doctrine de saint Thomas, qui est celle de l'Eglise catholique, Bossuet a soutenu, contre les protestants, que la justification du pécheur n'est pas seulement l'acte du juge qui prononce et renvoie absous, mais l'action du Créateur et du Tout-Puissant, qui régénère et qui renouvelle (*Réfutation du Catéchisme du sieur Paul Ferry*, ch. VI).

de la création les êtres ont été tirés du néant, et Dieu a agi par conséquent sans la coopération de qui que ce soit, tandis que dans la justification de l'impie, il fait quelque chose d'un sujet qui existait préalablement, c'est-à-dire que d'un impie il fait un juste, et il y a là une coopération de la part de l'homme, parce que le mouvement du libre arbitre est alors nécessaire, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.). Donc la justification de l'impie n'est pas la plus grande œuvre de Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (*Ps.* CXLIV, 9) : *Ses miséricordes s'étendent sur toutes ses œuvres*. L'Eglise nous fait dire dans une oraison : *O Dieu qui manifestez votre toute-puissance surtout en pardonnant et en exerçant vos miséricordes*. Et saint Augustin expliquant (*Tract.* LXXII *in Joan.*) ces paroles de saint Jean : *Majora horum faciet* (XIV), dit que la justification de l'impie est une œuvre plus grande que la création du ciel et de la terre.

CONCLUSION. — La justification de l'impie ayant pour terme le bien éternel de la participation divine qui est le plus grand bien, il est certain que cette œuvre est la plus grande.

Il faut répondre qu'on peut dire qu'une œuvre est grande de deux manières : 1° relativement à la manière d'agir; de la sorte la plus grande œuvre est l'œuvre de la création dans laquelle Dieu fait quelque chose de rien; 2° on peut dire qu'une œuvre est grande en raison de la grandeur de la chose opérée. A ce point de vue la justification de l'impie, qui a pour terme le bien éternel de la participation divine, est une œuvre plus grande que la création du ciel et de la terre qui a pour terme le bien de la nature changeante. C'est pourquoi saint Augustin après avoir dit que la justification de l'impie est une œuvre plus grande que la création du ciel et de la terre, ajoute : car le ciel et la terre passeront, tandis que le salut des prédestinés et la justification persévéreront éternellement. — Mais il faut observer qu'on dit qu'une chose est grande de deux manières : 1° D'une manière absolue. C'est ainsi que le don de la gloire l'emporte sur le don de la grâce sanctifiante, et sous ce rapport la glorification des justes est une œuvre plus grande que la justification de l'impie. 2° D'une manière proportionnelle; c'est ainsi que nous disons une petite montagne et un gros grain de millet. De cette manière le don de la grâce qui justifie l'impie est plus grand que le don de la gloire qui béatifie le juste : parce que le don de la grâce l'emporte plus sur la dignité de l'impie qui méritait le châtiment, que le don de la gloire sur la dignité du juste qui, par là même qu'il est justifié, mérite la gloire. C'est ce qui fait dire à saint Augustin : Que celui qui le pourra juge si c'est une plus grande chose de créer les anges dans la justice que de justifier les impies. Certainement si ces deux faits supposent la même puissance, ce dernier témoigne d'une plus grande miséricorde (1).

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, que le bien de l'univers l'emporte sur le bien particulier d'un seul individu, si on les considère l'un et l'autre dans le même genre. Mais le bien surnaturel d'une seule personne vaut mieux que le bien naturel de l'univers entier.

Il faut répondre au *troisième*, que cette raison s'appuie sur le mode d'action; sous ce rapport la création est, à la vérité, l'œuvre la plus grande de Dieu.

(1) Le concile de Trente fait voir combien est élevé l'acte de justification, en en énumérant toutes les causes (sess. VI, can. 7).

ARTICLE X. — LA JUSTIFICATION DE L'IMPIE EST-ELLE UNE ŒUVRE MIRACULEUSE (1)?

1. Il semble que la justification de l'impie soit une œuvre miraculeuse. Car les œuvres miraculeuses l'emportent sur celles qui ne le sont pas. Or, la justification de l'impie est une œuvre plus grande que les autres miracles, comme on le voit par le passage que nous avons cité de saint Augustin (art. préc. arg. *sed cont.*). Donc la justification de l'impie est une œuvre miraculeuse.

2. Le mouvement de la volonté est dans l'âme ce que l'inclination naturelle est dans l'ordre de la nature. Or, quand Dieu opère quelque chose dans l'ordre naturel contrairement à l'inclination de la nature il fait un miracle, comme quand il rend la vue à un aveugle ou qu'il ressuscite un mort. Et puisque la volonté de l'impie tend au mal et que Dieu en le justifiant le porte au bien, il s'ensuit qu'il opère en lui un miracle.

3. Comme la sagesse est le don de Dieu, de même aussi la justice. Or, il est miraculeux qu'un individu reçoive de Dieu la sagesse subitement sans aucune étude. Il est donc également miraculeux que Dieu fasse d'un impie un juste.

Mais c'est le *contraire*. Les œuvres miraculeuses sont supérieures à la puissance naturelle. Or, la justification de l'impie n'est pas une chose qui soit au-dessus de la puissance naturelle. Car saint Augustin dit (*Lib. de prædest. sanct.* cap. 5) qu'il est dans la nature de l'homme d'être apte à avoir la foi et à posséder la charité, mais que la possession de la foi aussi bien que celle de la charité est l'effet de la grâce qui existe dans les fidèles. Donc la justification de l'impie n'est pas miraculeuse.

CONCLUSION. — On peut appeler miraculeuse l'œuvre de la justification selon qu'elle ne peut avoir que Dieu pour auteur et selon qu'elle est quelquefois produite en dehors du cours ordinaire de la nature, comme quand la grâce prévient l'homme, de telle sorte qu'il arrive immédiatement à la perfection de la justice.

Il faut répondre que dans les œuvres miraculeuses on trouve ordinairement trois choses. 1° La première se rapporte à la puissance de l'agent; elle consiste en ce que ces œuvres ne peuvent être produites que par la vertu divine; c'est ce qui les rend absolument étonnantes parce qu'elles ont en quelque sorte une cause occulte, ainsi que nous l'avons dit (part. I, quest. cv, art. 7). En ce sens on peut donner à la justification de l'impie aussi bien qu'à la création du monde, et en général à toutes les œuvres que Dieu seul peut faire, le nom de miracles. 2° Dans certaines opérations miraculeuses, on trouve que la forme que la matière a revêtue est supérieure à sa puissance naturelle. C'est ainsi que dans la résurrection d'un mort, la vie est supérieure à la puissance naturelle du corps. Sous ce rapport la justification de l'impie n'est pas miraculeuse, parce que l'âme est naturellement capable de recevoir la grâce : car par là même qu'elle a été faite à l'image de Dieu, elle est capable de le recevoir par la grâce, comme le dit saint Augustin (*loc. prox. cit.*). 3° Dans les miracles, on trouve quelque chose qui n'est pas conforme à la manière dont la cause produit ordinairement son effet. C'est ce qui arrive quand un malade recouvre tout à coup une santé parfaite, contrairement à la marche ordinaire des guérisons qui sont l'effet de la nature ou de l'art. A ce point de vue la justification de l'impie est quelquefois miraculeuse et quelquefois elle ne l'est pas. Car la loi commune et ordinaire de la justification, c'est que Dieu imprimant à l'âme un mouve-

(1) Sur ces différentes questions, les orateurs sacrés sont portés à s'écarter de la précision de la doctrine théologique. Il est donc utile de bien méditer ces articles.

ment intérieur, l'homme se convertisse à lui d'abord imparfaitement et qu'ensuite il arrive à une conversion parfaite (1); parce que la charité commencée mérite d'être augmentée, afin qu'étant augmentée elle mérite d'être perfectionnée, comme le dit saint Augustin (*Tract.* v *in Epist. Joan.*). Mais quelquefois Dieu touche l'âme si fortement qu'elle obtient immédiatement la perfection de la justice. C'est ce qui arriva dans la conversion de saint Paul, quand il fut miraculeusement renversé. C'est pourquoi l'Eglise célèbre la conversion de cet apôtre comme un événement miraculeux.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a des opérations miraculeuses qui, quoiqu'elles soient inférieures à la justification de l'impie relativement au bien qui en résulte, sont cependant contraires à l'ordre auquel sont communément soumis les effets du même genre, et c'est pour cette raison qu'elles tiennent davantage du miracle.

Il faut répondre au *second*, qu'il n'y a pas miracle toutes les fois qu'une chose naturelle est mue contrairement à son inclination; autrement on ferait un miracle en échauffant de l'eau ou en jetant une pierre en l'air; mais il y a miracle quand une chose se fait contrairement à l'ordre de la cause propre qui est naturellement établie pour la produire. Or, il n'y a pas d'autre cause que Dieu qui puisse justifier l'impie, comme il n'y a que le feu qui puisse échauffer l'eau. C'est pourquoi la justification de l'impie étant l'œuvre de Dieu n'est pas miraculeuse sous ce rapport.

Il faut répondre au *troisième*, que l'homme est naturellement fait pour recevoir de Dieu la sagesse et la science par son propre esprit et par l'étude; c'est pourquoi quand il devient sage ou savant sans passer par cette loi, il y a un miracle. Mais l'homme n'est pas fait pour acquérir la grâce sanctifiante par sa propre opération, il ne peut y parvenir qu'autant que Dieu l'opère lui-même. Il n'y a donc pas de parité.

QUESTION CXIV.

DU MÉRITE QUI EST L'EFFET DE LA GRACE COOPÉRANTE.

Nous avons à traiter en dernier lieu du mérite qui est l'effet de la grâce coopérante. — A cet égard dix questions se présentent : 1° L'homme peut-il mériter de Dieu quelque chose? — 2° Peut-on sans la grâce mériter la vie éternelle? — 3° Peut-on par la grâce mériter la vie éternelle *ex condigno*? — 4° La grâce est-elle le principe du mérite principalement par le moyen de la charité? — 5° L'homme peut-il mériter pour lui la première grâce? — 6° Peut-il la mériter pour un autre? — 7° Peut-il mériter pour lui la réparation après la chute? — 8° Peut-il mériter pour lui l'augmentation de la grâce ou de la charité? — 9° Peut-il mériter pour lui la persévérance finale? — 10° Les biens temporels sont-ils l'objet du mérite?

ARTICLE I. — L'HOMME PEUT-IL MÉRITER DE DIEU QUELQUE CHOSE (2)?

1. Il semble que l'homme ne puisse pas mériter de Dieu quelque chose. Car personne ne paraît mériter une récompense en rendant à un autre ce qu'il lui doit. Or, par tous les biens que nous faisons, nous ne pouvons nous acquitter envers Dieu de ce que nous lui devons, parce que notre dette s'étend toujours au delà, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. ult.). C'est pourquoi il est dit dans l'Evangile (Luc. XVII, 10) : *Lorsque vous aurez fait*

(1) C'est l'observation que nous avons faite à l'égard des actes qui sont nécessaires pour préparer l'âme à la justification, à propos de l'article VII (Voy. pag. 633, note).

(2) Luther et Calvin ont nié que l'homme fût capable de mériter, parce que dans leur système il n'est justifié qu'extérieurement, et sa nature est tellement corrompue qu'elle ne peut faire que le mal. Le concile de Trente a décidé formellement le contraire : *Si quis dixerit ipsum justificatum bonis operibus.... non verè mereri augmentum gratiæ, anathema sit.*

tout ce qui vous a été commandé, dites : Nous sommes des serviteurs inutiles : nous n'avons fait que ce que nous étions obligés de faire. Donc l'homme ne peut pas mériter de Dieu quelque chose.

2. Ce que l'on fait dans son propre intérêt ne paraît pas être un sujet de mérite près de celui auquel cet acte ne rapporte rien. Or, l'homme en faisant le bien travaille pour lui-même ou pour un de ses semblables, mais non pour Dieu. Car il est dit (Job, xxxv, 7) : *Si vous êtes justes que lui donnerez-vous ? ou que recevra-t-il de votre main?* Donc l'homme ne peut rien mériter de la part de Dieu.

3. Celui qui mérite quelque chose de quelqu'un le constitue son débiteur ; car on doit une récompense à celui qui l'a méritée. Or, Dieu n'est le débiteur de personne, et c'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Rom.* xi, 35) : *Qui lui a donné quelque chose le premier pour en prétendre une récompense?* Donc l'homme ne peut mériter de Dieu quelque chose.

Mais c'est le *contraire*. Le prophète dit (Hier. xxxi, 16) : *Vos œuvres seront récompensées.* Or, on appelle récompense ce qu'on accorde au mérite. Il semble donc que l'homme puisse mériter de Dieu.

CONCLUSION. — L'homme peut mériter de Dieu quelque chose, non à titre de justice absolue, mais d'après l'ordre préalablement établi de Dieu lui-même, en ce sens que l'homme obtient par son opération, comme récompense, la chose pour laquelle Dieu lui a donné la vertu ou la puissance d'agir.

Il faut répondre que le mérite et la récompense se rapportent à la même chose. Car on appelle récompense ce que l'on accorde à quelqu'un en rémunération de ses œuvres ou de son travail ; c'est en quelque sorte le prix de ce qu'il a fait. Ainsi comme c'est un acte de justice de rendre à quelqu'un le prix exact de la chose qu'on en a reçue, de même aussi c'est un acte de justice que d'accorder à quelqu'un la récompense due à son œuvre ou à son travail. Mais la justice est une égalité, comme le démontre Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 4). C'est pourquoi elle n'existe absolument qu'entre ceux qui sont absolument égaux. Pour ceux qui ne sont pas sur le pied de l'égalité absolue, il n'y a pas de justice absolue, il ne peut y avoir qu'une justice imparfaite ; comme celle qui existe entre le père et l'enfant, entre le maître et l'esclave, selon la remarque du même philosophe (*ibid.* cap. 6). C'est pourquoi dans les choses où il y a justice absolue, il y a également mérite et récompense absolus, et dans celles où il n'y a qu'une justice improprement dite, il n'y a non plus qu'un mérite impropre ou relatif. C'est ainsi que le fils mérite quelque chose de son père et l'esclave de son maître. Or, il est évident qu'entre Dieu et l'homme il y a une très-grande inégalité (car l'infini les sépare), et tout ce qu'il y a de bon dans l'homme vient de Dieu. De l'homme à Dieu la justice ne peut donc pas exister d'après une égalité absolue, mais d'après une certaine proportion en tant que l'un et l'autre opère selon le mode qui lui convient. Mais comme le mode et la mesure de la vertu humaine vient de Dieu, il s'ensuit que l'homme ne peut mériter près de Dieu que d'après un ordre préalablement établi par Dieu lui-même. En sorte que l'homme obtient de Dieu par son opération, comme récompense, la chose pour laquelle Dieu lui a donné la vertu d'agir. C'est ainsi que les choses naturelles parviennent par leurs mouvements propres et leurs opérations au but pour lequel elles ont été établies par Dieu ; avec cette différence toutefois que la créature raisonnable se meut elle-même par son libre arbitre, ce qui rend ses actes méritoires (1), tandis qu'il n'en est pas de même des autres créatures.

(1) Le libre arbitre est dans l'homme le fondement du mérite, ce que l'Église a reconnu en condamnant la troisième proposition de Jansénius.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'homme mérite en faisant par sa volonté propre ce qu'il doit, autrement l'acte de justice par lequel on s'acquitte de ce qu'on doit ne serait pas méritoire.

Il faut répondre au *second*, que Dieu ne cherche pas dans nos œuvres son intérêt, mais sa gloire, c'est-à-dire la manifestation de sa bonté qu'il cherche aussi dans ses propres actions. Ce n'est pas lui qui gagne au culte que nous lui rendons, mais c'est nous. C'est pourquoi nous méritons de Dieu quelque chose, non parce que nous ajoutons à sa grandeur par nos œuvres, mais parce que nous travaillons pour sa gloire.

Il faut répondre au *troisième*, que nos actions n'étant méritoires que d'après l'ordre préalablement établi par Dieu, il ne s'ensuit pas que Dieu devienne absolument notre débiteur; il en résulte seulement qu'il est obligé envers lui-même dans le sens qu'il doit tenir sa promesse (1).

ARTICLE II. — PEUT-ON SANS LA GRACE MÉRITER LA VIE ÉTERNELLE (2)?

1. Il semble qu'on puisse sans la grâce mériter la vie éternelle. Car l'homme mérite de Dieu la chose à laquelle il a été providentiellement destiné, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, l'homme par sa nature se rapporte à la béatitude, comme à sa fin. Aussi désire-t-il naturellement être heureux. Donc par ses moyens naturels et sans la grâce il peut mériter la béatitude qui est la vie éternelle.

2. La même œuvre est d'autant plus méritoire qu'elle est moins obligatoire. Or, on est moins tenu à faire du bien à quelqu'un quand on en a reçu moins de bienfaits. Par conséquent celui qui n'a que des biens naturels ayant reçu de Dieu moins de bienfaits que celui qui a reçu des dons gratuits indépendamment de ses dons naturels, il semble que ses œuvres soient plus méritoires devant Dieu. Par conséquent si celui qui a la grâce peut mériter la vie éternelle de quelque manière, à plus forte raison celui qui ne l'a pas.

3. La miséricorde et la libéralité de Dieu surpassent infiniment la miséricorde et la libéralité des hommes. Or, un homme peut mériter de son semblable quoiqu'il n'ait jamais eu auparavant sa grâce. Il semble donc qu'à plus forte raison l'homme puisse sans la grâce mériter de Dieu la vie éternelle.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Rom.* VI, 23) : *La grâce de Dieu est la vie éternelle.*

CONCLUSION. — Puisque la vie éternelle surpasse toutes les forces de la nature, l'homme ne peut la mériter ni dans l'état de nature intègre, ni dans l'état de nature déchue, sans la grâce et sans s'être réconcilié avec Dieu.

Il faut répondre qu'on peut considérer l'homme sans la grâce dans deux états, comme nous l'avons dit (quest. CIX, art. 2): l'état de nature intègre, tel qu'il fut dans Adam avant le péché, et l'état de nature déchue, tel qu'il est en nous avant la réparation de la grâce. Si donc nous parlons de l'homme relativement au premier état, il ne pouvait mériter la vie éternelle sans la

(1) Une des conditions sur lesquelles repose le mérite, c'est la promesse que Dieu a faite à l'homme de récompenser ses œuvres. C'est ce que paraissent indiquer ces paroles du concile de Trente : *Benè operantibus usque in finem, et in Deo sperantibus, proponenda est vita æterna tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda.* Il y a cependant des théologiens qui veulent que les bonnes œuvres soient méritoires par elles-mêmes.

(2) La proposition soutenue dans cet article est de foi, aussi bien que la précédente. Elle a été ainsi décidée par le concile de Trente (sess. VI, can. 2) : *Si quis dixerit : ad hoc solum divinam gratiam per Christum Jesum dari, ut facilius homo justè vivere, ac vitam æternam promereri possit, quasi quod per liberum arbitrium sine gratiâ utrumque, sed ægre tamen et difficulter possit : anathema sit.*

grâce par ses seules forces naturelles pour une raison, c'est que le mérite humain dépend de l'ordre préétabli de Dieu. Or, l'acte d'un être n'est pas mis par la Providence en rapport avec une chose qui surpasse les forces de la puissance qui est le principe de cet acte. Car la providence divine veut qu'aucun être n'agisse au delà de sa puissance. La vie éternelle étant un bien qui surpasse les forces d'une nature créée, parce qu'elle surpasse sa connaissance et son désir, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* II, 9) : *L'œil n'a pas vu, l'oreille n'a pas entendu, et le cœur de l'homme n'a pas conçu ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment*, il s'ensuit qu'aucune créature n'est un principe capable de produire un acte qui mérite la vie éternelle, si on ne lui surajoute un don surnaturel qu'on appelle la *grâce* (1).— Mais s'il s'agit de l'homme qui est dans le péché, il faut ajouter une seconde raison à celle-là, par suite de l'obstacle que le péché produit. Car le péché étant une offense contre Dieu qui exclut de la vie éternelle, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. LXXI, art. 6, et quest. CXIII, art. 2), celui qui est dans cet état ne peut mériter la vie éternelle, s'il ne se réconcilie auparavant avec Dieu, en obtenant son pardon, ce qui se fait au moyen de la grâce. Car le pécheur ne doit pas recevoir la vie, mais la mort, d'après ce mot de l'Apôtre (*Rom.* VI, 23) : *La solde du péché, c'est la mort.*

Il faut répondre au *premier* argument, que Dieu a voulu que la nature humaine arrivât à la vie éternelle non par ses propres forces, mais par le secours de la grâce ; et de cette manière elle peut par ses actes la mériter.

Il faut répondre au *second*, que l'homme sans la grâce ne peut produire une œuvre égale à celle qui procède de la grâce elle-même ; parce que plus le principe de l'action est parfait et plus l'action est parfaite elle-même. L'objection ne serait fondée qu'autant qu'on supposerait que ces deux opérations sont d'une égalité absolue.

Il faut répondre au *troisième*, que quant à la première raison alléguée, elle ne s'applique pas à Dieu et à l'homme de la même manière. Car l'homme tient de Dieu toute la puissance qu'il a de faire le bien, tandis qu'il ne la tient pas de son semblable. C'est pourquoi, l'homme ne peut mériter de Dieu quelque chose, que par le don qu'il en a reçu. C'est ce que l'Apôtre explique formellement quand il dit : *Qui lui a donné le premier pour prétendre à une récompense ?* Mais au moyen de ce qu'on a reçu de Dieu on peut mériter de son semblable, avant d'en avoir obtenu aucune faveur. — Relativement à la seconde raison tirée de l'obstacle du péché, il en est de l'homme comme de Dieu ; parce que nous ne pouvons mériter près de celui que nous avons offensé, si nous ne nous réconcilions pas d'abord avec lui, en lui donnant pleine satisfaction.

ARTICLE III. — L'HOMME QUI EST EN ÉTAT DE GRACE PEUT-IL MÉRITER LA VIE ÉTERNELLE *ex condigno* (2) ?

1. Il semble que l'homme qui est en état de grâce ne puisse pas mériter

(1) Ce raisonnement est d'une rigueur mathématique. Baïus ayant prétendu que c'était être pélagien que de dire qu'une bonne œuvre faite hors de l'état de grâce ne mérite pas la vie éternelle, ce sentiment fut condamné. C'est la douzième de ses propositions, qui est ainsi formulée : *Pelagii sententia est, opus bonum citrà gratiam adoptionis factum, non est regni cœlestis meritorium.*

(2) Les théologiens distinguent deux sortes de mérite : le mérite *ex condigno*, quand la valeur de l'œuvre égale directement la valeur de la récompense, et le mérite *de congruo*, qui est celui d'une chose qui ne vaut pas la récompense qu'on lui accorde. Dans le premier cas, la récompense est due à titre de justice, et le mérite est propre et absolu ; dans le second, la récompense n'est accordée que par convenance, et elle est l'effet de la libéralité de celui qui la donne, et on ne la mérite ainsi qu'improprement.

la vie éternelle *ex condigno*. Car l'Apôtre dit (*Rom.* VIII, 18) : *Les souffrances de la vie présente n'ont pas de proportion avec la gloire future qui doit éclater en nous*. Or, parmi les œuvres méritoires, celles qui paraissent les plus excellentes ce sont les souffrances des saints. Donc il n'y a aucune œuvre humaine qui mérite la vie éternelle *ex condigno*.

2. A l'occasion de ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* VI, 23) : *La grâce de Dieu est la vie éternelle*, la glose fait remarquer (*ord. Aug. lib. de grat. et lib. arb.* cap. 9), qu'il aurait bien pu dire : *La récompense de la justice est la vie éternelle ;* mais qu'il a mieux aimé employer cette expression : *la grâce de Dieu est la vie éternelle*, pour nous faire comprendre que Dieu nous fait arriver à la vie éternelle par sa miséricorde, mais non par nos mérites. Or, ce qu'on mérite *ex condigno*, on ne le reçoit pas à titre de miséricorde, mais à titre de justice. Il semble donc que l'homme ne puisse pas par la grâce mériter la vie éternelle *ex condigno*.

3. Le mérite *ex condigno* paraît être celui qui égale la récompense. Or, aucun acte de la vie présente ne peut égaler la vie éternelle, qui surpasse notre connaissance et notre désir, et qui est même au-dessus de la charité ou de l'amour que nous avons ici-bas, comme elle est au-dessus de notre nature. Donc l'homme ne peut pas par la grâce mériter la vie éternelle *ex condigno*.

Mais c'est le *contraire*. Ce qu'on accorde d'après un juste jugement, paraît être une récompense méritée *ex condigno*. Or, Dieu accorde la vie éternelle d'après le jugement de sa justice, suivant ces paroles de l'Apôtre (II. *Tim.* IV, 8) : *Il ne me reste qu'à attendre la couronne de justice qui m'est réservée, et que le Seigneur m'accordera en ce jour, comme un juste juge*. Donc l'homme mérite la vie éternelle *ex condigno*.

CONCLUSION. — L'action du juste, selon qu'elle procède de la grâce de l'Esprit-Saint qui habite en lui et dont la dignité est infinie, mérite la vie éternelle *ex condigno ;* mais elle ne la mérite pas de même selon qu'elle procède de son libre arbitre, à cause de l'inégalité immense qu'il y a entre l'effet et la cause ; quoiqu'il soit convenable que Dieu récompense selon l'excellence de sa puissance l'homme qui fait ce qu'il peut.

Il faut répondre qu'on peut considérer de deux manières les œuvres méritoires de l'homme. On peut les considérer selon qu'elles procèdent du libre arbitre, et selon qu'elles procèdent de la grâce de l'Esprit-Saint. Si l'on considère la substance de l'œuvre selon qu'elle procède du libre arbitre (1), il ne peut pas y avoir condignité à cause de l'inégalité immense qu'il y a entre le mérite et la récompense ; mais il y a convenance, à cause de l'égalité proportionnelle qui se trouve entre ces deux choses. Car il paraît convenable que Dieu récompense selon l'excellence de sa puissance, l'homme qui opère selon toute l'étendue de la vertu qu'il lui a donnée. — Mais s'il s'agit de l'œuvre méritoire selon qu'elle procède de la grâce de l'Esprit-Saint, elle mérite la vie éternelle *ex condigno* (2). Car alors la valeur du mérite s'apprécie d'après la vertu de l'Esprit-Saint, qui nous porte à la vie éternelle, suivant cette parole de saint Jean (IV, 14) : *Il y aura en lui une fontaine d'eau qui jaillira jusque dans la vie éternelle*. Le prix de l'œuvre se consi-

(1) Sylvius fait ici remarquer qu'il s'agit du libre arbitre, selon qu'il est mû par la grâce; autrement saint Thomas paraîtrait en opposition avec ce qu'il a dit (quest. CIX, art. 1 et 6) sur l'impuissance de l'homme à se préparer à la grâce, loin de la mériter *de congruo*.

(2) C'est ce que supposent ces paroles du concile de Trente : *Si quis dixerit, justificatum bonis operibus quæ ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum fieret, non verè mereri vitam æternam et ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratiâ decesserit, consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum : anathema sit.*

dère aussi d'après la dignité de la grâce, qui fait que l'homme participe à la nature divine et qui le rend enfant de Dieu, de telle sorte que l'héritage lui est dû d'après son droit d'adoption, suivant cette parole de saint Paul (*Rom.* VIII, 17) : *Si nous sommes ses enfants, nous sommes aussi ses héritiers.*

Il faut répondre au *premier* argument, que l'Apôtre parle des souffrances des saints considérées en elles-mêmes, dans leur substance.

Il faut répondre au *second*, que ces paroles de la glose doivent s'entendre de la première cause qui nous fait parvenir à la vie éternelle. C'est en effet la miséricorde de Dieu; notre mérite est la cause subséquente.

Il faut répondre au *troisième*, que la grâce de l'Esprit-Saint que nous possédons ici-bas, quoiqu'elle ne soit pas égale à la gloire en acte, lui est cependant égale virtuellement; comme la semence d'un arbre renferme virtuellement l'arbre entier. De même l'Esprit-Saint qui habite en nous par la grâce est une cause suffisante pour que nous obtenions la vie éternelle. D'où il est appelé *le gage de notre héritage* (II. *Cor.* I).

ARTICLE IV. — LA GRACE EST-ELLE LE PRINCIPE DU MÉRITE PLUTOT PAR LA CHARITÉ QUE PAR LES AUTRES VERTUS (1)?

1. Il semble que la grâce ne soit pas le principe du mérite plutôt par la charité que par les autres vertus. Car la récompense est due à l'ouvrier, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. XX, 9) : *Appelez les ouvriers et donnez-leur la récompense qu'ils ont méritée.* Or, toute vertu est le principe d'une œuvre quelconque; puisque la vertu est une habitude opérante, comme nous l'avons vu (quest. LV, art. 2). Donc toute vertu est également le principe du mérite.

2. L'Apôtre dit (I. *Cor.* III, 8) : *Chacun recevra sa propre récompense selon son propre travail.* Or, la charité diminue le travail plus qu'elle ne l'augmente; car, comme le dit saint Augustin (*Lib. de Verb. Dom. serm.* IX, cap. 3 et *serm.* XLIX *de temp.*), l'amour rend faciles et presque nulles les choses les plus pénibles et les plus cruelles. Donc la charité n'est pas plus le principe du mérite qu'une autre vertu.

3. La vertu dont les actes sont les plus méritoires paraît être plus principalement la source du mérite. Or, les actes qui paraissent les plus méritoires sont les actes de foi et de patience ou de force, comme on le voit à l'égard des martyrs qui ont combattu pour la foi avec patience et courage jusqu'à la mort. Donc les autres vertus sont le principe du mérite plus que la charité.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur dit (Joan. XIV, 21) : *Si quelqu'un m'aime, il sera aimé de mon Père, je l'aimerai et je me manifesterai moi-même à lui.* Or, la vie éternelle consiste dans la connaissance manifeste de Dieu, puisqu'il est dit plus loin (XVII, 3) : *La vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes le seul Dieu véritable et vivant.* Donc le mérite de la vie éternelle réside surtout dans la charité.

CONCLUSION. — La grâce est plus particulièrement le principe du mérite par la charité que par les autres vertus, parce que c'est par la charité que nous opérons de la manière la plus volontaire et qu'elle se rapporte tout spécialement à la béatitude.

Il faut répondre que, comme on peut le conclure de ce que nous avons dit (art. 1 huj. quæst.), l'acte humain tire son mérite de deux sources; la première et la principale, c'est la promesse divine d'après laquelle on dit que l'acte mérite le bien que Dieu destine à l'homme. La seconde c'est le libre

(1) Il'y a controverse sur cette question. Vasquez dit que les actes qui émanent dans les justes des vertus acquises méritent la vie éternelle *de condigno*, sans l'influence virtuelle de la charité. Suarez et quelques thomistes conviennent qu'il en est ainsi des vertus infuses, mais non des vertus acquises. Mais la plupart des théologiens suivent le sentiment de saint Thomas.

arbitre qui met l'homme au-dessus des autres créatures, en lui donnant la faculté d'agir par lui-même, volontairement. Sous ces deux rapports le mérite consiste principalement dans la charité. En effet, il faut observer que la vie éternelle consiste dans la jouissance de Dieu. Or, le mouvement de l'âme humaine vers la jouissance de ce bien est l'acte propre de la charité, par lequel tous les actes des autres vertus se rapportent à cette fin, selon que les autres vertus sont commandées par la charité. C'est pourquoi le mérite de la vie éternelle appartient premièrement à la charité, et secondairement aux autres vertus, puisqu'elles n'agissent que sous sa direction. De même il est aussi évident que ce que nous faisons par amour, nous le faisons de la manière la plus volontaire. Par conséquent le mérite est principalement attribué à la charité, selon que son essence exige qu'il soit volontaire.

Il faut répondre au *premier* argument, que la charité, selon qu'elle a la fin dernière pour objet, porte les autres vertus à agir. Car l'habitude à laquelle la fin se rapporte commande toujours aux habitudes qui ont pour objet les moyens, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. IX, art. 1).

Il faut répondre au *second*, qu'une œuvre peut être laborieuse et difficile de deux manières : 1° D'après sa grandeur; et alors l'étendue du travail ajoute au mérite. La charité ne diminue pas l'effort; elle fait même entreprendre les plus grands travaux; car quand elle existe, elle opère de grandes choses, comme le dit saint Grégoire (*Hom.* XXX *in Ev.*). 2° D'après le défaut du sujet qui opère. Car ce qu'on ne fait pas d'une volonté prompte et active paraît pénible et difficile à tout le monde. Cette peine diminue le mérite, mais la charité la détruit.

Il faut répondre au *troisième*, que l'acte de foi n'est pas méritoire, si la foi ne l'opère par l'amour, comme le dit saint Paul (*Gal.* V). Un acte de patience et de force n'est méritoire non plus qu'à condition qu'il émane de la charité (1), d'après ces paroles du même apôtre (I. *Cor.* XIII, 3) : *Quand je livrerai mon corps pour être brûlé, si je n'ai pas la charité, tout cela ne me sert de rien.*

ARTICLE V. — L'HOMME PEUT-IL MÉRITER POUR LUI-MÊME LA PREMIÈRE GRACE (2)?

1. Il semble que l'homme puisse mériter pour lui-même la première grâce. Car, comme le dit saint Augustin (*in Præf. Ps.* XXXI), la foi mérite la justification. Or, l'homme est justifié par la première grâce. Donc il peut la mériter pour lui.

2. Dieu ne donne la grâce qu'à ceux qui en sont dignes. Or, on n'est digne d'un bien qu'autant qu'on l'a mérité *ex condigno*. Donc on peut mériter *ex condigno* la première grâce.

3. Près des hommes on peut mériter un don que l'on a déjà reçu préalablement. Par exemple, celui qui a reçu de son maître un cheval, le mérite en en faisant bon usage au service du maître lui-même. Or, Dieu est plus libéral que l'homme. Donc à plus forte raison l'homme peut-il mériter de Dieu, par des œuvres subséquentes, la première grâce qu'il en a reçue.

Mais c'est le *contraire*. Il répugne à la nature de la grâce d'être la récom-

(1) La charité est à l'égard des autres actes ce que la cause générale est à l'égard des causes particulières. Elle ne les empêche pas de produire chacune leurs effets, mais par son influence elle les complète.

(2) Le concile de Trente expose ainsi la doctrine catholique sur ce sujet (sess. VI, can. 8 : *Cum Apostolus dicit hominem justificari gratis : ideò dicimus gratis justificari, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promerentur.*

pense des œuvres, d'après ces paroles de saint Paul (*Rom.* IV, 4) : *La récompense qui se donne à quelqu'un pour ses œuvres ne lui est pas imputée comme une grâce, mais comme une dette.* Or, l'homme mérite ce qui lui est imputé à titre de chose due, comme la récompense de ses œuvres. Donc il ne peut pas mériter la première grâce.

CONCLUSION. — L'homme ne pouvant mériter pour lui la première grâce, ni par des œuvres antérieures, parce qu'il n'y a aucune proportion entre elles et le don de la grâce, ni par des œuvres postérieures, parce que la grâce n'est pas la fin de ses œuvres, mais le commencement; on doit dire qu'aucun homme ne peut mériter pour lui-même la première grâce.

Il faut répondre qu'on peut considérer le don de la grâce de deux manières : 1° comme don gratuit. Il est évident qu'à ce point de vue tout mérite répugne à la grâce; parce que, comme le dit l'Apôtre (*Rom.* XI, 9) : *Si elle venait des œuvres, elle ne serait plus grâce.* 2° On peut la considérer d'après la nature de la chose donnée, et sous ce rapport elle ne peut pas non plus être méritée par celui qui n'a pas la grâce; soit parce qu'elle surpasse les forces de la nature, soit parce qu'avant d'avoir la grâce l'homme qui est dans l'état du péché, est empêché par le péché lui-même de la mériter. Quant à celui qui a la grâce, il ne peut pas la mériter après l'avoir reçue; parce que la récompense est le terme de l'œuvre, tandis que la grâce est en nous le principe de toutes nos bonnes actions, comme nous l'avons dit (quest. CIX). D'ailleurs si l'on mérite un autre don gratuit en vertu de la grâce que l'on a possédée antérieurement, ce ne sera plus la première grâce. D'où il est évident que personne ne peut mériter pour soi la première grâce.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le rapporte saint Augustin (*Ret.* lib. I, cap. 23), il avait été lui-même trompé en croyant que le commencement de la foi vient de nous (1), mais que Dieu nous en donne la consommation, et il rétracte ce sentiment. Il semble qu'il était encore dans cette erreur, quand il a dit que la foi mérite la justification. Mais si nous supposons, ce qui est vrai en effet, que le commencement de la foi vienne de Dieu en nous, alors l'acte de foi résulte lui-même de la première grâce, et il ne peut pas conséquemment la mériter. L'homme est donc justifié par la foi, non comme s'il méritait la justification en croyant, mais parce que quand il est justifié, il croit, puisque le mouvement de la foi est nécessaire à la justification de l'impie, comme nous l'avons dit (quest. CXIII, art. 4).

Il faut répondre au *second*, que Dieu ne donne la grâce qu'à ceux qui en sont dignes; ce qui ne signifie pas qu'ils en étaient dignes auparavant, mais que *lui qui seul peut rendre pur celui qui est né d'un sang impur* (Job, XIV, 4) les en rend dignes par sa grâce.

Il faut répondre au *troisième*, que toutes les bonnes actions des hommes procèdent de la première grâce, comme de leur principe, mais elles ne procèdent pas de tout don humain (2). C'est pourquoi il n'y a pas de parité entre le don de la grâce et le don que nous recevons de nos semblables.

ARTICLE VI. — L'HOMME PEUT-IL MÉRITER POUR UN AUTRE LA PREMIÈRE GRACE (3)?

1. Il semble que l'homme puisse mériter pour un autre la première grâce.

(1) Cette erreur fut celle des semi-pélagiens.

(2) Le bon usage que l'on fait d'un don qu'on a reçu est le fait du bon esprit et des bonnes dispositions de celui qui s'en sert, au lieu que le bon usage que nous faisons de la grâce vient de la grâce elle-même.

(3) Il y a dans l'Ecriture des passages qui montrent que l'homme peut mériter pour un autre

Car à l'occasion de ces paroles de saint Matthieu (IX): *Videns Jesus fidem illorum*, etc., la glose dit (*ordin.*): Combien la foi personnelle a de puissance près de Dieu, qui s'est tellement laissé toucher par la foi d'un autre qu'il a guéri un homme intérieurement et extérieurement. Or, la guérison intérieure de l'homme s'opère par la première grâce. Donc l'homme peu mériter cette grâce pour un autre.

2. Les prières des justes ne sont pas inutiles, mais efficaces, d'après ce mot de saint Jacques (Jac. ult. 16): *La prière persévérante du juste a beaucoup de pouvoir.* Auparavant il avait dit : *Priez les uns pour les autres, afin que vous soyez sauvés.* Par conséquent puisque le salut de l'homme ne peut être produit que par la grâce, il semble qu'un homme puisse mériter pour un autre la première grâce.

3. Il est dit (Luc. XVI, 9): *Faites-vous des amis avec l'argent que vous avez injustement acquis, afin que quand vous viendrez à manquer, ils vous reçoivent dans les tabernacles éternels.* Or, on n'est reçu dans les tabernacles éternels que par la grâce; car c'est par elle seule qu'on mérite la vie éternelle, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst. et quest. CIX, art. 5). Donc un individu peut mériter pour un autre la première grâce.

Mais c'est le *contraire*. Le prophète fait dire au Seigneur (Hier. XV, 1): *Quand Moïse et Samuel se présenteraient devant moi, mon cœur ne se tournerait pas vers ce peuple.* Ces deux serviteurs de Dieu étaient cependant du plus grand mérite. Il semble donc que personne ne puisse mériter pour un autre la première grâce.

CONCLUSION. — Le mérite *ex condigno* n'étant accordé aux œuvres humaines que parce qu'elles sont produites par l'impulsion de Dieu et la grâce, qui a été donnée au Christ seul comme chef de l'Eglise, de telle sorte qu'il peut mériter la vie éternelle non-seulement pour lui, mais encore pour les autres, il s'ensuit qu'il n'y a que le Christ qui ait pu mériter pour un autre *ex condigno* la première grâce.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1 et 4 huj. quæst.), nos œuvres tirent leur mérite de deux choses : 1° de la force de la motion divine, et c'est ainsi que nous méritons *ex condigno*. 2° Une action est méritoire selon qu'elle procède du libre arbitre, dans le sens que nous la faisons volontairement. Sous ce rapport, nous méritons *ex congruo*, parce qu'il est convenable que quand l'homme fait un bon usage de sa vertu, Dieu opère plus excellemment selon l'éminente supériorité de sa puissance. — D'où il est évident qu'il n'y a que le Christ qui puisse mériter pour un autre *ex condigno*, la première grâce : parce que chacun de nous est mû par Dieu au moyen de la grâce, pour parvenir à la vie éternelle. C'est pourquoi notre mérite *ex condigno* ne s'étend pas au delà de cette motion. Au lieu que l'âme du Christ a été mue de Dieu au moyen de la grâce, non-seulement pour parvenir à la gloire de la vie éternelle, mais encore pour y conduire les autres, comme chef de l'Eglise, et comme auteur du salut du genre humain, d'après ces paroles de saint Paul (*Hebr.* II, 10) : *Il a amené ses enfants en grand nombre dans la gloire, il est l'auteur du salut*, etc. — Cependant on peut mériter pour un autre *ex congruo* la première grâce. Car l'homme qui est en état de grâce, faisant la volonté de Dieu, il est convenable qu'en raison de son amitié Dieu accomplisse la volonté de celui qu'il aime en opérant le salut d'un autre. Mais il peut quelquefois y avoir

la grâce (*Act.* VII): *Positis genibus, clamavit magnâ voce, dicens : Domine, ne statuas illis hoc peccatum;* et il y en a d'autres qui supposent le contraire (Ezech. XIV) : *Si fuerint tres viri justi in medio ejus, Noe, Daniel et Job, nec filios, nec filias liberabunt.* Saint Thomas concilie ces passages qui paraissent tout d'abord opposés.

obstacle de la part de celui dont un saint désire la justification. Et c'est dans ce cas que se trouve applicable le passage du prophète Jérémie.

Il faut répondre au *premier* argument, que la foi d'un individu peut mériter le salut d'un autre, *ex congruo*, mais non *ex condigno*.

Il faut répondre au *second*, que l'impétration de la prière repose sur la miséricorde, tandis que le mérite *ex condigno* s'appuie sur la justice. C'est pourquoi en priant beaucoup, l'homme obtient de la divine miséricorde ce qu'il ne mérite pas à titre de justice, d'après ces paroles de Daniel (IX, 18) : *Ce n'est point en nous confiant dans notre propre justice que nous vous offrons nos prières prosternés devant vous, mais c'est dans la vue de la multitude de vos miséricordes.*

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit que les pauvres qui reçoivent des aumônes, font entrer les autres dans les tentes éternelles ; soit en obtenant leur pardon par leurs prières ; soit en méritant pour eux *ex congruo* cette faveur par d'autres bonnes œuvres, soit encore matériellement parlant, parce que par les œuvres de miséricorde qu'on exerce envers les pauvres, on mérite d'être reçu dans les tabernacles éternels.

ARTICLE VII. — L'HOMME PEUT-IL MÉRITER POUR LUI D'ÊTRE RELEVÉ DE SON PÉCHÉ APRÈS QU'IL EST TOMBÉ (2) ?

1. Il semble qu'on puisse mériter d'être relevé après qu'on est tombé. Car l'homme paraît pouvoir mériter ce qu'il demande de Dieu avec justice. Or, il ne peut rien demander de plus juste à Dieu, comme le dit saint Augustin (*implic. enar.* I, *sup. hæc verb. Psalm.*), que son pardon après sa chute, suivant cette parole du Psalmiste (LXX, 9) : *Quand ma vertu fera défaut, ne m'abandonnez pas, Seigneur.* Donc l'homme après sa chute peut mériter qu'on le relève.

2. Les œuvres de l'homme lui sont plus profitables qu'elles ne le sont aux autres. Or, l'homme peut mériter d'une certaine manière pour un autre qu'il se relève après être tombé, comme il peut lui mériter la première grâce. Donc, à plus forte raison, peut-il mériter pour lui-même une pareille faveur.

3. L'homme qui a été un jour dans la grâce, a mérité pour lui-même la vie éternelle par les bonnes œuvres qu'il a faites, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 2 huj. quæst. et quest. CIX, art. 5). Or, on ne peut parvenir à la vie éternelle, si l'on n'est relevé par la grâce. Il semble donc qu'il ait mérité d'être relevé de cette manière.

Mais c'est le *contraire*. Le prophète dit (Ez. XVIII, 24) : *Si le juste se détourne de la justice et qu'il vienne à commettre l'iniquité, toutes les œuvres de justice qu'il aura faites seront oubliées.* Donc les mérites antérieurs n'auront pas de vertu pour le tirer du mal, et par conséquent on ne peut pas mériter sa réhabilitation, après qu'on est tombé.

CONCLUSION. — On ne peut d'aucune manière mériter sa réhabilitation après qu'on est tombé, on ne peut l'obtenir que par la seule miséricorde de Dieu.

Il faut répondre que personne ne peut mériter, ni *ex condigno*, ni *ex congruo*, d'être relevé après qu'il est tombé. On ne peut le mériter *ex condigno*, parce que ce mérite dépend essentiellement de la motion de la grâce de Dieu, et cette motion est interrompue par le péché subséquent. Ainsi, tous les bienfaits que le pécheur reçoit de Dieu après son péché, et par lesquels il est réhabilité, ne sont pas l'objet du mérite, parce que l'impulsion de la grâce antérieure ne s'étend pas jusque-là. Le mérite *ex congruo*, par lequel on mérite pour un autre la première grâce, ne peut avoir son effet quand le

(1) Quelque puissante que soit l'intercession d'un saint, il ne peut nous sauver sans nous.

(2) La solution de cette question est une conséquence de celles qui précèdent.

péché de celui pour lequel on mérite y fait obstacle. A plus forte raison, l'efficacité de ce mérite est-elle empêchée, quand il y a obstacle de la part de celui qui mérite et de celui pour lequel il mérite. Car dans cette hypothèse ces deux obstacles se trouvent réunis dans la même personne. C'est pourquoi on ne peut mériter d'aucune manière sa réhabilitation, après qu'on est tombé.

Il faut répondre au *premier* argument, que le désir par lequel on souhaite d'être relevé après qu'on est tombé est juste ; de même la prière par laquelle on demande sa réhabilitation est juste aussi, parce qu'elle tend à la justice ; mais elle ne s'appuie pas sur la justice à la manière du mérite, elle ne repose que sur la miséricorde (1).

Il faut répondre au *second*, qu'on peut mériter pour un autre la première grâce *ex congruo*, parce qu'il n'y a pas, du moins de la part de celui qui mérite, l'obstacle qui existe quand quelqu'un, après avoir reçu la grâce, s'est écarté de la justice.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a des auteurs qui ont dit qu'on ne mérite absolument la vie éternelle que par l'acte de la grâce finale ; qu'auparavant on ne la mérite qu'à condition de persévérer (2). Mais ce sentiment est déraisonnable, parce que, quelquefois l'acte de la dernière grâce n'est pas plus méritoire et il l'est même quelquefois moins que les actes antérieurs, par suite de la maladie qui enlève à l'homme ses forces. — Il faut donc dire que tout acte de charité mérite absolument la vie éternelle ; mais par le péché qui suit on met un obstacle au mérite antérieur, de telle sorte qu'il ne produit pas son effet ; comme les causes naturelles sont aussi empêchées de produire leurs effets par un obstacle qui survient.

ARTICLE VIII. — L'HOMME PEUT-IL MÉRITER UNE AUGMENTATION DE LA GRACE OU DE LA CHARITÉ (3) ?

1. Il semble que l'homme ne puisse pas mériter une augmentation de la grâce ou de la charité. Car quand quelqu'un a reçu une récompense qu'il a méritée, on ne lui en doit pas une autre, comme le dit l'Evangile (Matth. VI, 2) : *Ils ont reçu leur récompense*. Si donc quelqu'un méritait un accroissement de charité ou de grâce, il s'ensuivrait que la grâce augmentée ne pourrait pas attendre une autre récompense au delà, ce qui répugne.

2. Aucun être n'agit au delà de son espèce. Or, le principe du mérite est la grâce ou la charité, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 2 et 4 huj. quæst.). Donc personne ne peut mériter une grâce ou une charité plus grande que celle qu'il a.

3. Ce qui est l'objet du mérite, l'homme le mérite par tout acte qui procède de la grâce ou de la charité, comme il mérite la vie éternelle par tous les actes semblables. Si donc l'augmentation de la grâce ou de la charité est l'objet du mérite, il semble qu'on mérite cet accroissement par tout acte que la charité anime. Or, ce que l'homme mérite, il l'obtient de Dieu infail-

(1) Elle repose sur la miséricorde et la générosité de Dieu, et par conséquent ce mérite n'est qu'un mérite *ex congruo*, pris dans un sens large.

(2) Cette erreur revenait à celle des novateurs qui ont prétendu qu'il n'y avait que les prédestinés qui pouvaient mériter pour la vie éternelle ; ce que le concile de Trente a ainsi condamné (sess. VI, can. 17) : *Si quis, justificationis gratiam non nisi prædestinatis ad vitam contingere dixerit, anathema sit.*

(3) Cet article est une réfutation de l'erreur de Mélanchton, qui a soutenu que nos bonnes œuvres ne méritaient pas de récompenses spirituelles, mais seulement des récompenses corporelles. Le concile de Trente a décidé ainsi que nous méritions par nos bonnes œuvres une augmentation de la grâce (sess. VI, can. 14) : *Si quis dixerit justitiam acceptam non conservari, atque etiam augeri coram Deo, anathema sit. Si quis dixerit justificatum bonis operibus... non verò mereri augmentum gratiæ, vitam æternam.... atque etiam gloriæ augmentum : anathema sit.*

liblement, si le péché subséquent n'y met obstacle. Car il est dit (II. *Tim.* I, 12) : *Je sais à qui je me suis fié, et je suis sûr qu'il est assez puissant pour garder mon dépôt.* Il s'ensuivrait donc que la grâce ou la charité serait augmentée par tout acte méritoire ; ce qui paraît répugner, parce que quelquefois les actes méritoires ne paraissent pas assez fervents pour être capables d'augmenter la charité. Donc cet accroissement n'est pas l'objet du mérite.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Sup. Epist. Joan.* tract. V) que la charité mérite d'être augmentée, afin qu'étant augmentée elle mérite aussi d'être couronnée. Donc l'accroissement de la charité ou de la grâce est l'objet du mérite.

CONCLUSION. — Puisque c'est par le même moyen que nous arrivons à notre fin et que nous progressons vers elle, l'homme juste méritant la vie éternelle *ex condigno* par ses bonnes œuvres, selon qu'elles sont produites par l'impulsion de Dieu, on doit dire qu'il mérite aussi une augmentation de grâce et de charité.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 6 et 7 huj. quæst.), le mérite *ex condigno* embrasse les choses auxquelles s'étend la motion de la grâce. Or, la motion d'un moteur ne s'étend pas seulement au dernier terme du mouvement, mais encore à tout le développement de sa marche. Le terme du mouvement de la grâce est la vie éternelle. Son progrès ou son développement a lieu en raison de l'augmentation de la charité ou de la grâce, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Prov.* IV, 18) : *Le sentier des justes est comme une lumière brillante qui s'avance et qui croît jusqu'au jour parfait*, qui est le jour de la gloire. Ainsi donc l'augmentation de la grâce est l'objet du mérite *ex condigno.*

Il faut répondre au *premier* argument, que la récompense est le terme du mérite. Or, il y a dans un mouvement deux sortes de termes ; le dernier et le moyen qui est tout à la fois principe et terme. C'est ce terme qui reçoit la récompense de l'accroissement du mérite. Mais la récompense des faveurs humaines est comme le dernier terme pour ceux qui placent là leur fin. C'est pourquoi ils ne reçoivent aucune autre récompense.

Il faut répondre au *second*, que l'augmentation de la grâce ne va pas au delà de la vertu de la grâce préexistante, quoiqu'elle soit au delà de sa grandeur ; comme un arbre, quoiqu'il excède en grandeur la semence qui l'a produit, n'est cependant pas au-dessus de sa vertu.

Il faut répondre au *troisième*, que pour tout acte méritoire l'homme mérite un accroissement de grâce, comme il mérite aussi la consommation de la grâce elle-même, qui est la vie éternelle. Or, comme on ne reçoit pas la vie éternelle immédiatement, mais dans son temps ; de même la grâce n'est pas augmentée immédiatement, mais elle l'est dans son temps, lorsqu'on est suffisamment disposé à cet égard.

ARTICLE IX. — L'HOMME PEUT-IL MÉRITER LA PERSÉVÉRANCE (1)?

1. Il semble qu'on puisse mériter la persévérance. Car ce que l'homme obtient en le demandant, celui qui a la grâce peut le mériter. Or, les hommes obtiennent de Dieu la persévérance en la demandant : autrement il serait inutile qu'elle fût comprise parmi les demandes de l'Oraison dominicale, comme l'explique saint Augustin (*Lib. de bon. perseverant.* cap. 2 et 17). Donc celui qui a la grâce peut mériter la persévérance.

(1) Tous les théologiens catholiques enseignent que l'homme ne peut mériter la persévérance *ex condigno*, et par persévérance on entend ici le don qui fait que l'homme reste en état de grâce jusqu'à sa mort. C'est d'ailleurs la doctrine du concile de Trente (sess. VI, can. 13) : *Quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo qui potens est eum qui stat statuere ut perseveranter stet, et eum qui cadit restituere.*

2. Il est mieux de ne pouvoir pas pécher que de ne pas pécher. Or, l'impossibilité de pécher est l'objet du mérite, car on mérite la vie éternelle qui implique essentiellement l'impeccabilité. Donc à plus forte raison peut-on mériter de ne pas pécher, ce qui constitue la persévérance.

3. L'accroissement de la grâce est une chose supérieure à la persévérance dans la grâce qu'on possède. Or, on peut mériter l'accroissement de la grâce, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc à plus forte raison peut-on mériter la persévérance dans la grâce que l'on a.

Mais c'est le *contraire*. Tout ce qu'on mérite on l'obtient de Dieu, si le péché n'y met obstacle. Or, il y en a beaucoup qui ont fait des œuvres méritoires, et qui n'obtiennent pas la persévérance. On ne peut pas dire que ce soit à cause que le péché les en empêche ; parce que le péché est précisément ce qui est opposé à la persévérance ; de sorte que si l'on méritait la persévérance, Dieu ne permettrait pas qu'on tombât dans le péché. La persévérance n'est donc pas l'objet du mérite.

CONCLUSION. — La persévérance d'ici-bas n'étant pas un effet de la grâce, mais étant plutôt sa cause et son principe, parce qu'elle est une conservation et une création continue de la grâce, il est évident que nous ne pouvons la mériter, nous ne méritons que celle qu'on appelle la persévérance de la gloire.

Il faut répondre que l'homme ayant naturellement le libre arbitre qui peut se porter au bien et au mal, on peut obtenir de Dieu la persévérance dans le bien de deux manières : d'abord parce que le libre arbitre est déterminé au bien par la grâce consommée, ce qui aura lieu dans la gloire ; ensuite de la part de la motion divine, qui porte l'homme au bien jusqu'à la fin. Or, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 6, 7 et 8), l'objet du mérite embrasse ce qui se rapporte, comme son terme, au mouvement du libre arbitre mû par Dieu, mais non ce qui se rapporte à ce même mouvement comme son principe. D'où il est évident que la persévérance de la gloire qui est le terme de ce mouvement est l'objet du mérite ; parce qu'elle dépend uniquement de la motion divine qui est le principe de tout mérite. Mais Dieu accorde gratuitement le don de la persévérance à tous ceux auxquels il le donne.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce que nous ne méritons pas nous l'obtenons par nos prières (1). Car Dieu exauce les pécheurs qui lui demandent le pardon de leurs fautes qu'ils ne méritent pas, comme on le voit dans saint Augustin (*Tract.* XLIV *in Joan.*), qui, à l'occasion de ces paroles de saint Jean (IX, 31) : *Nous savons que Dieu exauce les pécheurs*, fait remarquer que sans cela le publicain aurait dit inutilement : *Dieu, soyez-moi propice, qui suis un pécheur* (Luc. XVIII, 13). De même on obtient de Dieu pour soi et pour les autres le don de la persévérance en le demandant, quoiqu'il ne soit pas l'objet du mérite.

Il faut répondre au *second*, que la persévérance dans la gloire est le terme du mouvement méritoire du libre arbitre, mais il n'en est pas de même de la persévérance d'ici-bas, pour la raison que nous avons donnée (*in corp. art.*).

Il faut faire la même réponse au *troisième* argument, au sujet de l'augmentation de la grâce, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (*ibid.* et art. préc.).

(1) D'après saint Thomas, il semble que nous ne méritions le don de persévérance que d'un mérite *ex congruo* pris dans un sens large, c'est-à-dire en raison de nos prières, qui sont fondées sur la libéralité et la bonté de Dieu. Cependant il y a des thomistes qui n'interprètent pas sa pensée dans un sens aussi restreint, et il y a aussi d'autres théologiens qui prétendent que nous méritons ce don d'un mérite *de congruo* proprement dit.

ARTICLE X. — LES BIENS TEMPORELS SONT-ILS L'OBJET DU MÉRITE?

1. Il semble que les biens temporels soient l'objet du mérite. Car ce qu'on promet à quelques-uns comme une récompense de leur justice est l'objet du mérite. Or, dans la loi ancienne on a promis aux justes les biens temporels, comme une récompense de leur justice, ainsi qu'on le voit (*Deut.* XXVIII). Il semble donc que les biens temporels soient l'objet du mérite.

2. Le mérite paraît embrasser ce que Dieu accorde à quelqu'un pour un service qu'il en a reçu. Or, Dieu donne quelquefois aux hommes des biens temporels pour le service qu'ils lui ont rendu. Car il est dit (*Ex.* I, 21) : *Que parce que les sages-femmes avaient craint Dieu, il leur bâtit des maisons*, et saint Grégoire fait remarquer à ce sujet (*Mor.* lib. XVIII, cap. 4) que leur bienfaisance a pu avoir pour récompense la vie éternelle; mais que leur mensonge a reçu une récompense terrestre. Et le prophète fait dire au Seigneur (Ez. XXIX, 18) : *Le roi de Babylone m'a rendu avec son armée un grand service au siége de Tyr, et il n'en a pas reçu de récompense.* Puis il ajoute : *Voici comment je le récompenserai; je lui ai donné la terre d'Egypte, parce qu'il a travaillé pour moi.* Donc les biens temporels sont l'objet du mérite.

3. Comme le bien se rapporte au mérite, de même le mal se rapporte au démérite. Or, il y en a que Dieu punit de peines temporelles à cause du démérite de leurs péchés, comme on le voit par les Sodomites (*Gen.* XIX). Donc les biens temporels sont l'objet du mérite.

4. Mais c'est le *contraire*. Les biens qui sont l'objet du mérite ne sont pas accordés de la même manière à tout le monde. Or, les bons et les méchants participent également aux biens et aux maux temporels, d'après ce précepte de l'Ecriture (*Eccles.* IX, 2) : *Tout arrive également au juste et à l'impie, au bon et au méchant, à celui qui est pur et à celui qui ne l'est pas, à celui qui immole des victimes et à celui qui méprise les sacrifices.* Donc les biens temporels ne sont pas l'objet du mérite (1).

CONCLUSION. — Les biens temporels, selon qu'ils sont utiles aux actes de vertus par lesquels nous arrivons à la vie éternelle, peuvent être considérés comme des biens absolus, et à ce titre ils sont absolument et directement l'objet du mérite; mais considérés en eux-mêmes, comme ils ne sont pas absolument les biens de l'homme, de même ils ne sont pas absolument l'objet du mérite, ils ne le sont que relativement.

Il faut répondre que ce qui est l'objet du mérite est une récompense qui est un bien. Or, le bien de l'homme est de deux sortes : il est absolu ou relatif. Le bien de l'homme absolu est sa fin dernière, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* LXXII, 27) : *Il m'est bon de m'attacher à Dieu*, et par conséquent il embrasse tout ce qui mène à cette fin. Ces biens sont, absolument parlant, l'objet du mérite. Le bien relatif de l'homme, c'est le bien qui lui convient pour le moment (2), ou qui lui va sous un rapport. Cette espèce de bien n'est pas absolument, mais relativement l'objet du mérite. — D'après cela il faut dire que si l'on considère les biens temporels, selon qu'ils sont utiles aux bonnes œuvres qui nous conduisent à la vie éternelle, ils sont à ce point de vue l'objet direct et absolu du mérite, aussi bien que l'augmentation de la grâce, et tout ce qui aide l'homme à parvenir à la béatitude

(1) L'argument *contraire* établit ici une thèse absolument opposée à celle que soutiennent les raisonnements antérieurs. Saint Thomas doit le réfuter comme les autres, parce que son propre sentiment est une doctrine intermédiaire qui doit se poser entre ces extrêmes pour déterminer ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux dans chacun d'eux.

(2) Pour le moment, c'est-à-dire pour cette vie dans laquelle il n'est pas possible de se passer absolument des biens temporels, et selon que ces biens nous sont nécessaires pour arriver à notre fin, saint Thomas dit que nous pouvons les mériter *ex condigno*.

après la première grâce. Car Dieu donne aux justes autant de biens et de maux temporels qu'il leur en faut pour parvenir à la vie éternelle ; et ces biens temporels sont par là même des biens absolus. D'où il est dit (*Ps.* xxxiii, 11) : *Ceux qui craignent le Seigneur ne seront privés d'aucun bien.* Et ailleurs (*Ps.* xxxvi, 25) : *Je n'ai pas vu le juste abandonné,* etc. — Si on considère les biens temporels en eux-mêmes, à ce point de vue ils ne sont pas absolument les biens de l'homme, ils ne le sont que relativement. De même ils ne sont pas l'objet absolu du mérite, ils n'en sont que l'objet relatif, en tant que les hommes sont quelquefois poussés par Dieu à faire des choses temporelles, dans lesquelles ils parviennent, avec son aide, à l'exécution de leur dessein (1); de telle sorte, que comme la vie éternelle est simplement la récompense des œuvres de justice qui se rapportent à la motion divine, ainsi que nous l'avons dit (art. 3 et 6 huj. quæst.), de même les biens temporels considérés en eux-mêmes sont une récompense relativement à la motion divine, qui porte la volonté des hommes à faire ces choses : quoiqu'il arrive quelquefois que ceux qui les exécutent n'aient pas toujours une intention droite (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Augustin (*cont. Faust.* lib. iv, cap. 2), ces promesses temporelles étaient des figures des biens spirituels qui se sont accomplis en nous. Car le peuple charnel s'attachait aux promesses de la vie présente, et non-seulement ses discours, mais encore son existence même furent prophétiques.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit que ces récompenses sont divines par rapport à la motion de Dieu, mais non par rapport à la malice de la volonté, surtout à l'égard du roi de Babylone, qui n'a pas fait le siége de Tyr pour servir le Seigneur, mais plutôt pour usurper à son profit le souverain pouvoir. De même les sages-femmes, quoiqu'elles aient eu une bonne intention relativement à la délivrance des enfants, néanmoins leur volonté n'a pas été droite, relativement au mensonge qu'elles ont fait.

Il faut répondre au *troisième*, que les maux temporels sont infligés aux méchants à titre de châtiments, parce qu'ils ne sont pas pour eux un secours qui les mène à la vie éternelle. Pour les justes, au contraire, ces maux les aident, et ils ne sont donc pas pour eux des peines, mais plutôt des remèdes, comme nous l'avons dit (quest. lxxxvii, art. 8).

Il faut répondre au *quatrième*, que les bons et les méchants sont également partagés à l'égard des biens et des maux temporels considérés en eux-mêmes, mais il n'en est pas de même par rapport à leur fin ; car les bons s'en servent pour arriver à la béatitude, tandis qu'il en est tout autrement des méchants.

Ici se termine ce que nous avions à dire de la morale en général.

(1) Ainsi, avec le secours de Dieu, les conquérants qui ont châtié la Judée ont obtenu la victoire qu'ils désiraient, et les avantages qu'ils en ont tirés ont été leur récompense.

(2) Ainsi le roi de Babylone et l'empereur Titus furent les instruments des desseins de Dieu, sans avoir une intention droite, car dans tous exploits ils ne recherchèrent que leur propre gloire.

FIN DU TROISIÈME VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TROISIÈME VOLUME.

QUESTION LV.

QUESTION LVI.

QUESTION LVII.

QUESTION LVIII.

QUESTION LIX.

QUESTION LX.

QUESTION LXI.

QUESTION LXII.

QUESTION LXIII.

QUESTION LXIV.

QUESTION LXV.

QUESTION LXVI.

QUESTION LXVII.

QUESTION LXVIII.

QUESTION LXIX.

QUESTION LXX.

QUESTION LXXI.

QUESTION LXXII.

QUESTION LXXIII.

QUESTION LXXIV.

QUESTION LXXV.

QUESTION LXXVI.

QUESTION LXXVII.

QUESTION LXXVIII.

QUESTION LXXIX.

QUESTION LXXX.

QUESTION LXXXI.

QUESTION LXXXII.

QUESTION LXXXIII.

QUESTION C.

QUESTION CI.

QUESTION CII.

QUESTION CIII.

QUESTION CIV.

QUESTION CV.

QUESTION CVI.

QUESTION CVII.

QUESTION CVIII.

QUESTION CIX.

QUESTION CX.

QUESTION CXI.

QUESTION CXII.

QUESTION CXIII.

QUESTION CXIV.

FIN DE LA TABLE DU TROISIÈME VOLUME.

